

# ESCRITOS RELACIONALES

Revista del Capítulo Chileno de la Asociación Internacional de Psicoterapia y Psicoanálisis Relacional (IARPP-Chile)

 **IARPP**  
CHILE | Asociación Internacional de  
Psicoterapia y Psicoanálisis  
Relacional





## ESCRITOS RELACIONALES

Revista del Capítulo Chileno de la Asociación Internacional de Psicoterapia y Psicoanálisis Relacional (IARPP-Chile)

**Director:**

*Germán Morales F.*

**Comité Editorial Revista:**

*Manena Cruz-Coke*

*Irene Dukes*

*Juan Francisco Jordán*

*Catalina Scott*

*Pía Varela*

*Escritos Relacionales* es una publicación Bianaual en formato digital en español del *Capítulo Chileno de la Asociación Internacional de Psicoterapia y Psicoanálisis Relacional* (IARPP-Chile). Es una publicación orientada al desarrollo, diálogo y difusión de la Psicoterapia y el Psicoanálisis Relacional.

*Escritos Relacionales* desarrolla números temáticos abiertos a la comunidad buscando dar cuenta de temáticas emergentes de importancia -en especial- en el contexto latinoamericano. El formato de dichos artículos puede ser Ensayos, Estudios Clínicos, e investigaciones, y además recoge Ponencias de actividades de IARPP-Chile, así como comentarios de cine, revisiones de libros y revistas.

Este es su primer número cuyo eje temático es la alteridad y la diferencia, que ha sido producido como un primer incentivo a la convocatoria abierta de sus números futuros.

*Escritos Relacionales*, Número 1, Volumen 1, Marzo 2019

La IARPP Chile es liderada por un *Directorio* elegido democráticamente por sus miembros, y el directorio 2016-2018, fue quien inició el proyecto de esta revista. Dicho directorio fue conformado por *Ma. Eugenia Boetsch, Presidenta; Manena Cruz-Coke, Paola Davanzo, Víctor Doñas, M. José Mezzera, Andrea Rihm & André Sassenfeld.*

El actual directorio concluyó la concreción de la Revista, y está conformado por *Juan Francisco Jordán, Presidente; Luz María Parada, Secretaria; y Víctor Doñas, Leila Jorquera, Jaime Landa, Analia Stutman, & Germán Morales.*

Más información en: [www.iarppchile.cl](http://www.iarppchile.cl)

Imagen Portada: "De-Velo"

Autora: Nicole Magendo D.

Técnica: Cerámica Gres de alta temperatura

Dimensiones 30 x30 x40 cm.

Año: 2016



# Editorial

IARPP Chile es el capítulo chileno de la Asociación Internacional de Psicoanálisis y Psicoterapia Psicoanalítica Relacional fundado en el 2011 con miras a generar una comunidad abierta, flexible y pluralista que promueva un espacio de encuentro y de difusión de las perspectivas relacionales, mediante la promoción de diversas actividades como Jornadas, Conferencias y Congresos tanto nacionales como internacionales.

En esta misma línea es que nos sentimos particularmente contentos y orgullosos de compartir con ustedes el primer número de Escritos Relacionales, nuestra Revista, que es una publicación on line orientada al desarrollo, diálogo y difusión de la Psicoterapia y el Psicoanálisis Relacional.

Nuestra joven asociación quiere desde la inauguración de este espacio, promover la reflexión, el debate, e intercambio de ideas, en temáticas emergentes de la psicoterapia y el psicoanálisis relacional, tanto clínicas como psicosociales, dándole un lugar relevante al sujeto en contextos sociales. En ese sentido, nuestra mirada pretende integrar no sólo el conocimiento y la práctica psicoanalítica relacional, sino también la apertura a otras perspectivas teóricas y otras disciplinas afines.

Nuestro primer número está pensado teniendo como eje la alteridad y la diferencia, desde distintas temáticas emergentes como la inmigración, discriminación e interculturalidad; la adolescencia y la diversidad sexual; lo emocional, el género y lo colectivo; y desde distintas ópticas disciplinarias como la filosofía, la historia, la sociología, y el psicoanálisis. Todos los artículos son de diverso origen, pues algunos de ellos fueron presentados en Jornadas clínicas locales de la IARPP Chile, otros ponencias de Congresos Internacionales de la IARPP, Conferencias Internacionales como la de Eyal Rozmarin. Otros artículos son reflexiones específicas realizadas para este número por miembros de IARPP, como ensayos, comentarios de Conferencias, comentarios de cine y reseñas de libros, y además los aportes de profesionales que generosamente quisieron compartir sus interesantes reflexiones como los académicos María Emilia Tijoux de la Universidad de Chile y Jorge Larraín quien fuera Pro-rector de la Universidad Alberto Hurtado.

Esperamos con este número, y con las ediciones futuras, contribuir a favorecer una cultura, diversa, inclusiva, creativa, desde un psicoanálisis relacional situado en contextos sociales, que busca dispositivos originales y no estandar, para el Desconocido que sufre como diría Donna Orange, o quizás para aportar a la construcción de un Tercero Moral como diría Jessica Benjamin.

Germán Morales

Director Escritos Relacionales

## INDICE

<b>EDITORIAL.....</b>	<b>5</b>
<b>LA NECESIDAD DE RECONOCIMIENTO EN EL MUNDO ACTUAL.....</b>	<b>8</b>
Luz María Parada P.	
<b>LOS PADRES NO LLORAN.....</b>	<b>14</b>
Eyal Rozmarin, PhD.	
<b>COMENTARIOS TRABAJO DE EYAL ROZMARIN: LOS PADRES NO LLORAN.....</b>	<b>24</b>
Carla Fischer	
<b>NUESTR@S JOVENES TRANS: RELATO DE UN ENCUENTRO.....</b>	<b>28</b>
Pía Varela.	
<b>OTREDAD, IDENTIDAD E INMIGRACIÓN.....</b>	<b>36</b>
Jorge Larraín.	
<b>RESPUESTA CORAL AL DOCUMENTAL “CHASING ASYLUM”.....</b>	<b>44</b>
Francesca Colzani.	
<b>UN DES-CONOCIDO QUE SUFRE LLAMA A TU PUERTA:.....</b>	<b>50</b>
<b>PSICOTERAPIA RELACIONAL E INTERCULTURALIDAD.</b>	
Germán Morales F.	
<b>EL ENIGMA DE LA ALTERIDAD EN EL PSICOANÁLISIS.....</b>	<b>56</b>
Dr. Juan Francisco Jodan Moore.	
<b>ENTREVISTA: MARÍA EMILIA TIJOUX: RACISMO Y MIGRACIÓN EN CHILE.....</b>	<b>66</b>
Manena Cruz-Coke e Irene Dukes	
<b>CRITICA DE CINE : EL NIÑO Y EL MUNDO .....</b>	<b>70</b>
Irene Dukes C.	
<b>AUTENTICIDAD Y RECIPROCIDAD: UN DIÁLOGO CON FERENCZI. MADRID: EDICIONES BIEBEL.....</b>	<b>76</b>
Sebastián León, PhD	
<b>INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES .....</b>	<b>79</b>



# ESCRITOS RELACIONALES

Trabajos Libres

---

Entrevista

Análisis de Cine

Análisis Literario



# LA NECESIDAD DE RECONOCIMIENTO EN EL MUNDO ACTUAL

Luz María Parada P.\*

## RESUMEN

El presente trabajo busca reflexionar respecto a la concepción de ser humano que se encuentra a la base del humanismo, y por tanto de la era técnica, esto es, respecto a la definición del ser humano como animal racional, en cuanto se trata de una consideración que ha llevado a la exclusión de variadas subjetividades, que hoy representan la alteridad, en la medida que exceden los criterios hegemónicos que definen nuestro sistema social. Se propone la consideración de una nueva visión de lo humano sustentada en los pensamientos de Heidegger y Ortega, en cuanto el viviente es en el mundo, a partir de lo cual la inclusión de la alteridad se hace necesaria, en cuanto constituyente de la circunstancia actual, siendo el único camino posible para la realización de una existencia genuina, en cuanto el ser humano está constituido por el yo y su circunstancia, o mundo en el que vive.

## INTRODUCCIÓN

En la época actual asistimos a la lucha por el reconocimiento de distintos grupos sociales que, históricamente, han sido invisibilizados al estar fuera de los marcos a partir de los cuales nuestra sociedad ha sido definida. Se trata de grupos sociales que para el sistema imperante son representantes de la alteridad, en cuanto exceden los criterios hegemónicos a la base de nuestra cultura. No obstante, dichos grupos intentan ser parte, ser incluidos en un sistema social que, si bien se define como humanista, paradójicamente excluye, discrimina y desvaloriza innumerables subjetividades. Emergen los temas referidos a la igualdad de género, a la inclusión de las minorías sexuales, a la igualdad de oportunidades para los marginados y la inclusión de los inmigrantes, entre otros. A través de distintas fuentes, formales o informales, recibimos constantemente información respecto a sucesos cotidianos que ponen en juego el tema de la inclusión en una sociedad que requiere reflexionar, cuestionar y modificar los parámetros que la definen.

Al profundizar en estos temas nos encontramos con que el paradigma humanista, establecido a partir de la soberanía del hombre en cuanto animal racional, pareciera haberse agotado, en cuanto no logra explicar lo que observamos en la realidad. En el mundo actual, dominado por la técnica, pareciera ser que las decisiones dependen cada vez menos de los individuos, quienes fácilmente quedan subsumidos por una atmósfera donde prima lo impersonal. Los individuos pasan a ser números que dependen de las leyes del mercado, esto es del criterio económico, donde la subjetividad de cada cual es fácilmente vulnerada e ignorada con conceptos tales como "costo social".

Surge entonces la pregunta respecto a ¿cómo pudo ocurrir esto en un mundo que se enorgullece del desarrollo que ha alcanzado la razón? ¿Cómo pudo ocurrir esto en un mundo que se define como humanista? ¿Cuánto de esto cuestiona la definición del ser humano como animal racional? ¿Qué se requiere para poner la humanitas del ser humano a suficiente altura?

Se hace necesario reflexionar respecto a como están definidos los límites y las bases de nuestra sociedad, con el objeto de pensar y cuestionar el marco dentro del cual se desarrolla el proceso social, de modo que sí decimos que hoy asistimos a una búsqueda de reconocimiento de algunas subjetividades, esto no sea un asistir como quien asiste a un espectáculo, sino un asistir en el sentido del cuidado, entendiendo que la inclusión de cada subjetividad, y por tanto de la alteridad, resulta

\* Psicóloga Universidad Católica de Chile, Magíster en Psicoterapia Psicoanalítica Intersubjetiva, Universidad Católica, Magíster en Filosofía (ca), Universidad de Chile. E-mail: luzparadap@hotmail.com



fundamental en la recuperación de la humanidad y dignidad de lo verdaderamente humano. El presente trabajo busca reflexionar en torno a estos temas en un intento de contribuir a la discusión.

## ALGUNAS REFLEXIONES RESPECTO A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL DE HEGEL

Hegel (1830), habiendo vivido en el contexto histórico de la revolución francesa, elabora una filosofía de la historia universal que da cuenta del desarrollo de occidente, proponiendo una mirada que permitiría empezar a comprender la organización social que está a la base del sistema imperante, donde lo fundamental apunta a la contraposición del Espíritu con la naturaleza. En este sentido, destaca que en el origen el ser humano habitó en pura sensibilidad, encontrándose la existencia sumida en una realidad carente de auto-conciencia, pues la conciencia no se había diferenciado aún del mundo. Hegel pensó la historia como historia de la libertad, en cuanto es la historia del Espíritu, de la razón, que busca autonomía respecto a la naturaleza, surgiendo la idea de civilización a partir de la relación y diferencia de lo humano respecto de aquella.

Se trata del proceso por medio del cual la razón se contrapone a la realidad de la naturaleza para hacerla racional. Es, entonces, la razón haciendo la historia en forma violenta, buscando dominar y superar a la naturaleza.

Como sociedad heredamos un concepto de historia que se fundamenta en la idea de que la civilización se establece sobre la base de la espiritualización de la naturaleza. Se instala así una mirada discriminatoria y prejuiciada hacia aquella, y una sobrevaloración de la racionalidad, a partir de la cual la esclavitud es considerada como un estadio en la historia de la humanidad, en cuanto el ejercicio de la libertad necesariamente requeriría cierta madurez del Espíritu. Desde esta perspectiva el ser humano no puede ser considerado libre sólo por el hecho de serlo, debiendo siempre conquistar la libertad, esto es la libertad respecto a la naturaleza.

Así mismo, cabe destacar que, cuando la historia se entiende como historia de la civilización se establece una relación directa con la conquista técnica de la naturaleza, con el desarrollo de las instituciones y el bienestar material de los seres humanos. Vista así la historia, ésta comprende tanto criterios que permiten medir el grado de progreso que se ha alcanzado en cada estadio respecto de los anteriores, como también parámetros de valor respecto de lo que se considera más justo, más bueno y más verdadero.

Si bien desde esta perspectiva la verdad está en constante revisión, pues en cada época se va modificando, se trata de una concepción de la historia que fue escrita por unos pocos, estableciéndose implícita y explícitamente los parámetros que definen el ideal social. Ideal social que supone la valoración de una subjetividad particular, aquella representada por el europeo, que es tratada como un universal, esto es como la base del parámetro sobre el cual se define el marco social. En este sentido, todas aquellas subjetividades que no coincidan con ese ideal serán marginadas.

Por otro lado, esta es la concepción de la historia que encontramos a la base del humanismo, en cuanto éste se fundamenta en una sostenida perfectibilidad de lo humano a partir de su racionalidad. Una condición básica del humanismo apunta a dar idea de lo humano como universalidad, quedando remitida a ésta las distintas subjetividades, siendo lo central la naturaleza, que es el objeto conforme al cual se miden las obras humanas y la condición original a partir de la cual acontece el desarrollo.

## CONSECUENCIAS DE LA CONQUISTA TÉCNICA DE LA NATURALEZA

Tal como fue señalado, el humanismo deriva en una realización técnica, cuyo objetivo apunta a conquistar y dominar la naturaleza, por medio del ejercicio de la razón. Sin embargo, el desarrollo que la técnica ha tenido ha llevado a una deconstrucción del significado del antropocentrismo, quedando reducido el campo de competencia otorgado al poder del ser humano. En este sentido, si bien la técnica le ha permitido al ser humano lograr un dominio sobre la naturaleza, éste ha perdido el control sobre la realidad, sintiéndose desorientado en un mundo donde los acontecimientos dependen de fuerzas que no controla, quedando cuestionado su ámbito de poder ser.

El mundo que habitamos hoy es un mundo globalizado, en cuanto la técnica ha permitido que los negocios, las finanzas, el comercio y el flujo de información adquieran dimensiones planetarias, desarrollándose una sociedad, a nivel mundial, que está en permanente movimiento, en proceso de cambio constante, pero en el que, paradójicamente, las subjetividades individuales parecen perderse cada día más, especialmente la de aquellos que quedan fuera de los marcos de lo que se considera civilización. Se trata de un desarrollo que presenta el riesgo de convertirse en un proceso deshumanizante.

Resulta sorprendente constatar hasta donde nos ha llevado, como humanidad, el desarrollo de la razón, encontrándonos hoy en un mundo que más allá del logro del dominio de la naturaleza, no ha logrado las condiciones de igualdad entre los seres humanos, existiendo líneas invisibles de segregación, que se levantan más allá de las fronteras naturales, y que están determinadas por las distintas condiciones de vida, las cuales se encuentran regidas por el acceso al consumo. Sí bien, la soberanía de la razón ha permitido, en términos generales, lograr cierta libertad respecto a la naturaleza, nos ha llevado a crear un mundo donde el ser humano queda cosificado en una estructura fija, inamovible, desconectado del mundo que le rodea, perdiendo así todo el sentido de su existencia.

### CONCEPTO DE LO HUMANO A LA BASE DEL HUMANISMO

Como punto de partida es posible considerar la declaración fundacional del humanismo de Giovanni Pico della Mirandola (1486) que escribe en su libro "De la dignité de l'homme". Se trata de una declaración que crea la ilusión de que el ser humano, a partir del desarrollo de su razón, pudiera ganarse a sí mismo de una vez y para siempre, logrando la dignidad que le corresponde a partir del dominio de la naturaleza, alcanzando así una forma definida y acabada, a partir de la cual quede definido su lugar.

Pico señala "El obrero perfecto tomó al hombre y lo puso en el centro del mundo dirigiéndose a él en estos términos: "Sí no te he dado, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto que te sea propio, ni algún don particular, es para que el lugar, el aspecto y los dones que tú mismo desees los obtengas y los poseas según tu elección, tu idea. En cuanto a los otros, su naturaleza definida está restringida por las leyes que hemos prescrito: a ti nada te restringe, es tu propio juicio, que te he confiado, el que te permitirá definir tu naturaleza. Sí no te hemos hecho ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, es para que, dotado por así decirlo del poder arbitral y honorífico de modelarte y diseñarte a ti mismo, te des la forma que prefieras. Podrás degenerar en formas inferiores, que serán bestiales, o podrás, por decisión de tu espíritu, regenerarte en formas superiores, que son divinas" (pp.129).

Se trata, pues, de una visión antropocéntrica propia de un pensamiento que destaca la soberanía total del intelecto y la voluntad, cuyo sentido sería someter a la naturaleza, quedando ésta convertida en un objeto separado del ser humano. Se trata de una concepción que deja al ser humano aislado del mundo, poniéndolo en una posición de superioridad, de dominio frente a todo aquello que represente la naturaleza. De este modo, sobresale una concepción violenta que ha llevado a producir un universo desmesurado y ajeno, en que los individuos ya no pueden reconocerse en sus propios parámetros de orientación, habiendo perdido toda conexión con el mundo.

Sin embargo, también es posible ver, en esta declaración, que se intenta definir una naturaleza para el ser humano enfatizando su poder ser, quedando entre líneas la necesidad permanente del ser humano de encontrar un lugar, pues éste pareciera escapársele cada vez que cree encontrarlo. Agamben (2002) señala que "La máquina antropológica del humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para Homo de una naturaleza propia, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano; y por ello, siendo siempre menos y más que sí mismo" (pp. 63). En este sentido, destaca que esta declaración ha sido impropriamente llamada de la dignidad del ser humano, pues esta no contiene y no puede contener una definición de lo humano que permita definir su dignidad en cuanto rango específico en la naturaleza, pues el lugar propio del ser humano es algo que siempre se encuentra en proceso de ser alcanzado, y sí en algún momento logró ser definido, inmediatamente se nos escapa, debiendo continuarse el proceso de búsqueda. Agamben recalca que "...el descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de dignidad"(pp.64).

## UN NUEVO CONCEPTO DE LO HUMANO

La definición del ser humano como animal racional es cuestionada y criticada por el pensamiento contemporáneo, especialmente por Heidegger y Ortega, quienes a través de su pensamiento logran una comprensión del ser humano que va mucho más allá de su racionalidad. Respecto a la definición del ser humano como animal racional, Ortega señala que la razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, siendo muy difícil de cumplir como todo propósito utópico, agregando que la capacidad de inteligir la realidad es algo que corresponde a un proceso del ser humano, y que como todo proceso puede evolucionar o desvanecerse.

Por su parte Heidegger, en “Carta sobre el humanismo” (2017), señala que de seguir manteniendo la palabra humanismo ésta requiere de un nuevo significado que permita captar, no sólo la realidad efectiva, sino todas las posibilidades contenidas en la esencia del ser humano, sin dejarlo restringido sólo a su condición de animal racional, que no da cuenta de su auténtica dignidad. Heidegger habla, entonces, de un “...humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser” (pp.159). De este modo, plantea una “...reflexión que no sólo piense en el hombre, sino en la “naturaleza” del hombre, y no sólo en la naturaleza, sino, de modo más inicial todavía, en la dimensión en la que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar” (pp.161).

Desde esta mirada rescatamos una visión de lo humano que va mucho más allá de su aspecto racional, sobresaliendo un concepto de libertad que se refiere al ámbito de las posibilidades contenidas en la esencia del ser humano, que difiere enormemente de la idea de libertad establecida respecto al dominio de la naturaleza.

Cabe recordar que Heidegger en su analítica existencial se refiere al existente como Dasein, descartando el uso de términos tales como sujeto, alma, conciencia, espíritu, persona y hombre en cuanto con ellos se tiende a una substancialización del ser humano, quedando este cosificado. Heidegger subraya que el Dasein es cada vez su posibilidad, destacando que en el ser humano sólo encontramos “modos de ser”, por lo que cada cual es lo que hace.

Heidegger enfatiza que las representaciones objetivantes del Dasein deben ser abandonadas de tal modo de no dejarlo encerrado, pues este Ser-Ahí (Dasein) es ser-en-el-mundo. En Seminarios de Zollikon señala que “...el existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto (Gegenstand) que esté ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto cerrado en sí. Más bien este existir consiste en meras posibilidades-de-percibir óptica y táctilmente no aprehensibles, que están orientadas hacia aquello que, interpelando, se le enfrenta...La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse Da-sein o ser-en-el-mundo...el existir como Da-sein significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste. El Dasein humano en tanto ámbito del poder-percibir, nunca es un objeto que esté meramente ahí. Por el contrario, no es de ningún modo ni bajo ninguna circunstancia algo que pueda ser objetivado” (pp.29-30).

De este modo, para Heidegger lo que constituye al ser humano es su despejamiento, su aperturidad, su estado de abierto, que es lo que llama la condición de arrojado. En este sentido, somos responsables de nuestra propia existencia, pues esta ha sido entregada a nuestra responsabilidad, y por tanto, debemos responder a ella. En su condición de arrojado, el Dasein se da cuenta que es y que tiene que seguir siendo, que tiene que seguir sosteniéndose en vilo, que la existencia le ha sido entregada y que está a cargo de ella.

Condición de arrojado a la cual Ortega (1998) también se refiere, señalando que vivir es encontrarse de pronto y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo infranqueable. Esto es, nos encontramos con la vida, en una sorpresa de existir, sin nuestra anuencia. Somos arrojados a la vida y debemos aprender a vivir viviendo en la circunstancia en que nos encontremos. De este modo, el ser humano debe ser entendido desde su vida. Desde esta perspectiva, en cuanto la vida se encuentra a sí misma descubre también el mundo, es decir la circunstancia en la cual se encuentra; circunstancia compuesta por distintas cosas que nos afectan de diferentes maneras, debiendo cada cual habérselas con cada una de

ellas, siendo todo vivir un ocuparse con aquello que no es uno mismo, todo vivir es convivir, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, el cual también es inseparable de nosotros.

El mundo, la circunstancia es vista, entonces, como una parte esencial constituyente del ser humano, el cual desde esta perspectiva deja de estar solo, fuera del mundo al que tiene que conocer y dominar por medio de la razón. El ser humano es en el mundo, en su vida constituida por el yo y su circunstancia. El ser humano tendría, entonces, un carácter ex-céntrico, pues se ubica en algo más amplio, su mundo, del cual forma parte y lo sobrepasa. En "Meditaciones del Quijote", Ortega señala que "El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere plena conciencia de sus circunstancias", en cuanto la vida es en relación. "La circunstancia es, por lo pronto, lo más próximo, la mano que el universo tiende a cada cual y a que hay que agarrarse, que es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad" (pp.319).

En este sentido, las cosas tienen cualidades relativas, en cuanto son cualidades que sólo poseen en relación unas con otras, formando entre todas una estructura. La potencialidad de cada cosa sólo aparece cuando entra en relación con las demás cosas constitutivas de su circunstancia. Para Ortega, tal como escribe en el texto ya citado, "...esto es la profundidad de algo; lo que hay en ello de reflejo de lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El "sentido" de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el "sentido" que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo" (pp.351).

Desde esta nueva perspectiva, existir es primordialmente co-existir, es ver yo algo que no soy yo. Se trata de una interdependencia entre yo y el mundo, que lleva a Ortega a plantear que el viviente solo puede salvarse en el mundo, en las cosas, en cuanto es a través de éstas presentes en su mundo, y de su relación con ellas, que puede lograr su máxima potencialidad de ser.

El ser humano no puede ser entonces visto como una estructura fija, aislada de cuanto le rodea; esto es, no puede ser cosificado. Se trata, entonces, de pensar en lo humano a partir de conceptos que enfatizan su ser ocasional, circunstancial, en cuanto el mundo que lo rodea permanentemente lo confrontará con nuevas posibilidades de ser. En este sentido, se trata de un pensar diferente al que se sustenta en el concepto, se trata de un pensar fenomenológico que es capaz de detenerse en la realidad para comprenderla y recibir de ella lo que tiene para enseñarnos.

En este sentido, tal como Ortega señala, pasamos de un ámbito ontológico neutro en el que el yo se encuentra separado del mundo, a un ámbito ontológico constituido por el dinamismo de un acontecer entre mi persona y las cosas como único camino para la realización plena de la existencia genuina.

## EN EL CAMINO DE RECUPERAR LA HUMANIDAD DEL SER HUMANO

A partir de lo señalado en torno a la nueva concepción de lo humano presente en los pensamientos de Heidegger y Ortega, respecto a que el viviente es en el mundo, de que el yo y el mundo son en activa correlación, es posible plantear que la recuperación de la dignidad y humanidad del ser humano sólo puede ser alcanzada a través del encuentro con la alteridad, representada por las subjetividades que han sido marginadas del sistema, en cuanto nos llevan a cuestionar las bases a partir de las cuales se ha definido el marco social. En la medida que el mundo en que nos toca vivir está constituido por distintas subjetividades, éstas ya son parte de nuestra vida, abriéndose un espacio donde la confrontación y el cuestionamiento se constituyen como único camino para la realización de la existencia, en cuanto es a través del encuentro con la alteridad que se hace posible recuperar nuestra esencia como seres humanos, que tal como señalara Heidegger está en la aperturidad, en el estado de abierto, en nuestra condición de arrojados que nos permite abrirnos a nuevos modos de ser, a nuevas posibilidades de existencia, frente a las cuales ninguna podría ser excluida.



#### Bibliografía

- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera. (5a ed.). Santiago: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. (3a ed.). México DF: Editorial Herder.
- Ortega y Gasset, J. (1998). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Meditaciones del Quijote*, Obras Completa. Vol 1 (7ª ed). Madrid: Revista de Occidente.
- Agamben, G. (2002). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. Ortega y Gasset, J. (1965). *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa Calpe, S.A.
- Heidegger, M (2017). *Textos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales
- Hegel, G.W.F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Editorial Alianza
- Pico della Mirandola, G. (1993). *De la dignité de l'homme*. Traducción de Ives Hersant. Paris: Éditions de l'éclat.

# LOS PADRES NO LLORAN

Eyal Rozmarin, PhD. \*

*Eyal Rozmarin es autor de diversos artículos publicados en revistas psicoanalíticas, así como de capítulos en libros. Sus temas de investigación se refieren al psicoanálisis y la teoría social, y explora las relaciones entre subjetividad, fuerza colectivas e historia. Ha presentado su trabajo en diversos lugares alrededor del mundo. Durante el 2017 Rozmarin visitó nuestro país invitado por IARPP-Chile y participó en el ciclo de actividades "Psicoanálisis del Colectivo". El trabajo que se presenta a continuación fue presentado por Rozmarin en una de estas actividades. Si bien este trabajo no fue escrito con la intención inicial de ser publicado, por lo que posee una narrativa coloquial, consideramos importante dar lo a conocer, dada la relevancia de las ideas planteadas en él. Lo publicamos con su estructura original tal como fue expuesto.*

## RESUMEN:

El presente texto indaga sobre el psicoanálisis y la teoría social, y explorar las relaciones entre subjetividad, fuerza colectivas e historia. Este texto corresponde a la participación del autor en el ciclo de actividades "Psicoanálisis del Colectivo" de IARPP en Chile el año 2017. Este trabajo no fue escrito con la intención inicial de ser publicado, por lo que posee una narrativa coloquial, consideramos importante dar a conocer estos planteamientos, dada la relevancia de las ideas expuestas en él. La publicación corresponde a su estructura original.

Cuando asumí el trabajo de pensar sobre las lágrimas en el psicoanálisis, lo primero que hice fue mirar el índice de la Edición Standard de las Obras Completas de Freud. Encontré precisamente 3 referencias a las "lágrimas", 7 si se incluye "históricas". No parece que Freud le hubiese prestado mucha atención a este fenómeno tan común. Luego busqué en la Edición Standard misma y encontré alrededor de 40. ¿Les sorprendería saber que las lágrimas siempre están relacionadas con mujeres y niños? Hay varias referencias en los "Estudios sobre la histeria" (1895d). El pequeño Hans (1909b) llora mucho. En "La interpretación de los sueños" (1900a), Freud recuerda tener siete u ocho años y despertar de un sueño llorando, pero recuerda el sueño con una advertencia: "hace muchísimos años que no he tenido un verdadero sueño ansioso..." (S.E. 1011). ¿Acaso las lágrimas siempre son características de la ansiedad infantil? En cualquier caso, no se sorprenda cuando Freud encuentra bajo sus lágrimas, un "apetito sexual" por su madre. Uno esperaría encontrar lágrimas en "Duelo y melancolía" de 1915, pero incluso en este trabajo no aparecen. Los padres del psicoanálisis no solían ver el llanto como un aspecto no sintomático de la vida adulta. Pero a pesar de esto, todos tenemos en nuestras consultas una caja de pañuelos en un lugar de fácil acceso para los pacientes. Las personas lloran. Es más, generalmente pensamos en el llanto como un logro -un logro que surge por algo que emerge desde adentro o por algo que se desarrolla en el presente de la relación terapéutica (cosa que usualmente ocurre al mismo tiempo). Según mi experiencia, las mujeres efectivamente lloran más, pero para decirlo de manera simple, creo que es porque se les está permitido. Los hombres generalmente lloran de una manera silenciosa.

Entonces, a mí me parece claro que no podemos hablar del llanto en psicoanálisis sin hablar de género. Más específicamente, acerca de la particular visión de género sobre la cual se construyó el psicoanálisis. Hemos progresado, o al menos hemos logrado problematizar esta visión de género en algunos espacios, o al menos aspiramos a ello. Pero en muchos sentidos y lugares, no lo hemos logrado. Esto, porque aquella visión particular de género, resuelve para el psicoanálisis algunos problemas básicos, que de otra manera tendría que plantearse, y el psicoanálisis no tiene en su repertorio suficientes herramientas para enfrentarlos. Me gustaría decir algo sobre estos problemas, y luego, sumándome a otros que hace tiempo han estado pensando en ellos, ofrecer algunas reflexiones sobre cómo podríamos comenzar a abordarlos. Comenzaré con, el tristemente inevitable, Freud.

\* Miembro de IARPP Internacional, Co-editor de la revista *Studies in Gender and Sexuality*, Editor Asociado de la serie de libros *Relational Perspectives in Psychoanalysis* y miembro del Comité Científico de la Fundación Freud del Museo Freud en Viena. E-mail: eyal.rozmarin@gmail.com

En el mismo año que escribió “Duelo y melancolía”, Freud escribió otro artículo importante: “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”. En este trabajo, él sale de su consulta para reflexionar sobre el mundo a su alrededor, un mundo que se estaba rompiendo a pedazos en lo que ahora sabemos era el principio de la Primera Guerra Mundial.

El artículo tiene dos partes, la primera trata sobre la guerra, la segunda sobre la muerte. El postulado básico de la primera parte es que los seres humanos son asesinos apenas contenidos. Cuando se les da permiso, emerge su verdadera naturaleza. Freud argumenta que la violencia primitiva es nuestra herencia, y que la guerra es su expresión. La tendencia a pensar de otra manera es solo una ilusión. La guerra es una regresión, el colapso de la civilización, que revela nuestra verdadera naturaleza primitiva.

Pero la guerra, como sabemos, en la mayoría de los casos es muy diferente a una revuelta espontánea donde explotaría la agresión humana de forma incontrolable. Es más bien un logro del desarrollo de la civilización. Desde que tenemos registros históricos, la guerra parece ser la cúspide del esfuerzo colectivo organizado, y no el estallido de una violencia desorganizada. La guerra casi nunca es un pogromo. En la medida en que la agresión forma parte de ella, esta agresión se canaliza y dirige de forma compleja, como el propio Freud señala, por medio de las maquinaciones de elaborados sistemas sociopolíticos. Estos sistemas normalmente se presentan a sí mismos como los garantes de la seguridad. Freud comenta sobre la hipocresía de tales afirmaciones, especialmente en tiempo de guerra. Pero ni la hipocresía, ni la agresión, son suficientes para explicar por qué hay guerras, o cómo las personas terminan peleando en ellas. Uno lee y se pregunta, ¿qué está tramando Freud?

Parece que Freud está involucrado en algo que no es una explicación. Hay un aire de saldo de cuentas, de reivindicación, que va más allá de su habitual placer en revelar una verdad problemática. Freud enfrenta nuestro shock y sorpresa ante la escala de la violencia con una actitud parecida al desprecio. Como si tuviese una opinión personal que quiere transmitir a sus interlocutores. Solo podemos culparnos a nosotros mismos si pensábamos que podíamos degustar el mundo: museos, centros turísticos, la riqueza de ideas de nuestro discurso civilizado, todo es una ilusión. No deberíamos sorprendernos al encontrarnos sumergidos en un baño de sangre. Es más, merecemos que nos refrieguen en nuestra cara nuestras ilusiones rotas. “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” es un artículo hostil. Freud está enojado, pero, ¿con quién está enojado?

Sabemos que Freud presentó la primera versión de este artículo en Bney Brith, en Viena, frente a una audiencia compuesta principalmente de judíos, de una cierta clase, en un contexto sociopolítico particular. También sabemos que la mayoría de los ciudadanos de Europa no se ajustan a la descripción del cosmopolita desilusionado al que Freud intenta dirigirse y exponer. Los trabajadores de las industrias en Alemania o Francia, al igual que los campesinos de Hungría o Polonia, no viajaban regularmente del Louvre a Bolzano, conversando sobre mitos antiguos y analizando sus sueños. La Europa de comienzos de siglo difícilmente podría ser vista como un ágora ateniense. Más bien está obsesionada con la nación y la milicia. Transita por el apogeo del colonialismo. Es una Europa sumergida en una intensa carrera armamentista y planes bélicos de varias décadas. Una Europa donde todos temen una catástrofe. La amenaza subyacente es este mecánico equilibrio de poder, que escala ilimitadamente. No lo son los viajes intelectuales y el esparcimiento, tampoco lo es el barbarismo primordial, o al menos no de una forma simple.

Lejos de ser una teoría seria sobre la civilización y la agresión, Freud parece estar ocupado lamentando la caída de un ideal muy específico (uno podría decir un ideal del yo). Lo que se destruye mientras se desarrolla la gran guerra es la idea de una existencia trans-nacional, ilustrada, con identidad arraigada en la humanidad en general, y no en alguna herencia particular. Un mundo basado en el mérito y en la educación, no en el prejuicio o en el linaje. Un mundo, en resumen, donde no importa si eres judío. Tal vez Freud sentía que el *zeitgeist* que había hecho posible su trabajo y existencia se estaba desmoronando. Puede haber tenido una premonición fantasmática. Hay un conflicto, pero no tiene sueños angustiantes y tampoco está en duelo. Le ofrece a su ansiosa audiencia su propia versión de la guerra contra el terror. Rechaza su terror y el terror de sus oyentes. Los avergüenza. Ofrece un extraño desafío: un yo desilusionado, regenerándose bajo un superyó homicida-suicida, que no teme a la muerte, sino más bien está enamorado de ella.

Esto, dado que, en la segunda parte del artículo Freud nos reprende por no aceptar más el hecho de que cada uno de nosotros podría morir en cualquier momento. Cuando tememos por nuestras vidas, según escribe Freud, la vida se vuelve “hueca y vacía”, desprovista de heroísmo e iniciativa. Argumenta, de forma paradójica, que ninguno de nosotros cree realmente en su propia muerte. Entonces, ¿por qué tenemos tanto miedo? No hay respuesta. Si es insensible a cómo se encuentra su audiencia, está todavía más notablemente desconectado respecto al destino de los soldados. Hoy en día podríamos llamarlo disociativo. En el momento en que Freud entrega la primera versión de su artículo, el 16 de febrero de 1915, sus 3 hijos ya están en servicio activo en el ejército austríaco. Martin está en la frontera de Galitzia, donde Austria combate a los rusos. Sabemos, como seguramente también sabía Freud, que a principios de 1915 el ejército austríaco ya había sufrido casi un millón de bajas: 200.000 muertos, medio millón de heridos y 180.000 prisioneros a manos de los rusos (GJM, p. 236). ¿Qué pasa con sus hijos? ¿Qué sucede con sus sentimientos? No hay ansiedad, ni siquiera preocupación, y definitivamente no hay lágrimas.

En lugar de eso, Freud escribe: “Nos paraliza el pensamiento de quién va a tomar el lugar del hijo con su madre, del marido con su esposa, el padre con sus hijos, si llegara a ocurrir un desastre” (F, p. 291). La madre, la esposa, el hijo... su ansiedad es palpable, pero se puede notar la ausencia de un posible escenario. Aparentemente NO nos debe paralizar la idea de un padre perdiendo a sus hijos. Sin embargo, este es el ominoso caso personal de Freud, con 3 hijos en el ejército. Una omisión muy peculiar y reveladora. Lo que está en juego es ser hombre.

La Primera Guerra Mundial generó mucho conocimiento y teorías sobre traumas de guerra. Podemos mencionar a Ferenczi y Tausk quienes, a diferencia de Freud, tenían experiencia directa como médicos del ejército. El médico británico William Brown describió de forma bastante precisa los que ahora llamamos trastorno por estrés posttraumático. Pero Freud no había estado interesado en traumas de la vida real desde que abandonó sus ideas sobre la seducción, favoreciendo a la teoría pulsional. Así que cuando estalla la guerra, el psicoanálisis se ve sobrepasado al considerar el trauma. Toda la experiencia humana, así como todo el sufrimiento, debe reducirse a pulsiones sexuales. ¿Cómo entender entonces el miedo y la desesperanza que aparecen tanto en civiles como soldados? Freud parece pensar que deben expulsarse mediante una mezcla de falsa reflexión y vergüenza. Pero mi punto es este: también hay que considerar que existe, aunque de forma implícita en Freud, una forma muy dura de normatividad de género, un conjunto de requerimientos opresivo-represivos dirigidos a los hombres.

Lo que comienza Freud en este artículo, Karl Abraham (quien fue médico del Ejército Alemán durante la guerra) lo completa un tiempo después. Escribe: “Los neuróticos de guerra ya eran lábiles antes del trauma, especialmente con respecto a su sexualidad”. Los soldados que sufrieron traumas tenían una “disposición afeminada” previa. La compañía de hombres en las trincheras despierta su homosexualidad. Sus síntomas se relacionan con una “entrega femenina-pasiva al sufrimiento”. Y concluye: “Es una cuestión del logro agresivo que un soldado debe estar dispuesto a buscar en cualquier momento. Junto con la disposición a morir, se le pide una disposición a matar.” (LB, p. 259).

Abraham debe haber leído e internalizado los pensamientos de Freud sobre la guerra y la muerte para poder idealizar la disposición a morir, que no ningún soldado que yo haya conocido o del que haya leído ha confesado tener. Y va un paso más allá. Aquello que resulta ambivalente en Freud se resuelve en su presentación. Para Abraham, el soldado de *gatillo fácil* que desafía a la vida no es un animal primitivo liberado de los confines de la civilización: por el contrario, es su miembro más consumado. Abraham acepta el llamado de Freud a valorar el riesgo y apearse menos a la vida. Y lo hace enmarcando el dilema en términos de género y sexualidad. Si hay trauma, no es más que un efecto secundario de un trastorno en estas áreas. Quienes no están dispuestos a matar y morir simplemente no son suficientemente hombres. Quienes se traumatizan durante el proceso son femeninos y homosexuales.

Por supuesto, hay una paradoja subyacente a esta fórmula. El hombre que va a la guerra es tanto un animal primitivo, como un perfecto ejemplar de la integrada civilización, dispuesto a dar su vida por una causa política a pesar de su deseo y pulsión por sobrevivir. Pero una paradoja teórica es un pequeño precio a pagar por deshacerse del conflicto. Un hombre de verdad



debe mostrar el logro agresivo de renunciar a su apego a la vida y a los vivos. Nunca debe estar paralizado por el miedo, ya sea que tema por él o por sus hijos. Entre líneas, se crea un pacto secreto de desafío a la vida y desapego, entre un padre psicoanalítico confundido y un hijo analítico muy presto a complacerlo. Volveré más tarde a este tipo de pacto. Sugeriré que, de hecho, la aceptación del hijo de matar y morir resuena con la debilidad de un padre que no sabe qué hacer con su amor.

Esto nos trae a la llamada pulsión de muerte. Me gustaría proponer que la misma noción de pulsión de muerte, todavía por desarrollarse, se puede rastrear hasta esta disociada y traumatizada renuncia a la vida y al apego. Aquí nuevamente tenemos a Freud:

*“Las personas realmente mueren, y ya no una por una; ahora mueren muchas, con frecuencia decenas de miles en un sólo día. Y la muerte ya no es un evento fortuito. Evidentemente, todavía parece una cosa de suerte que una bala le llegue a un hombre o a otro, pero una segunda bala puede darle al sobreviviente, y la acumulación de muertes le pone fin a la impresión de que es algo fortuito. La vida, de hecho, se ha vuelto interesante nuevamente; ha recobrado su completo contenido.”*

Uno debe leer este párrafo varias veces antes de poder comprender su escalofriante razonamiento. Es difícil de creer, pero Freud plantea aquí que la vida se torna más completa, más interesante, si nos rendimos a esta imagen de carnicería sin sentido. ¿Está hablando desde la posición de los soldados? Claramente no. Todo este artículo es un manifiesto de desidentificación. Está hablando desde la posición de un espectador horrorizado cuyo horror se transforma en entusiasmo. Al leer estas líneas, el dolor se vuelve atractivo, la destrucción se convierte en algo emocionante. Estamos presenciando una escalofriante escena de sadomasoquismo, donde la violencia se internaliza y es objeto de catexis. El horror que hay afuera se convierte en deseo interno. Donde hubo miedo, ahora hay una libido violenta dirigiendo a un yo decidido. La indefensión se convierte en algo activo y poderoso. Morir ya no es amenazante, es seductor. Y, por tanto, la muerte se convierte en una pulsión. Pero debemos tomar en cuenta de que si en teoría las pulsiones se presentan como primarias, al elaborar la teoría estas son secundarias. Se escinden y reprimen un conflicto, son sintomáticas y maníacas. La idea de pulsión de muerte es un síntoma del psicoanálisis en su proceso de elaboración de los extraños e indiscutidos requisitos para ser un hombre.

Anteriormente hice notar que 1915 también es el año en el que Freud escribe “Duelo y melancolía”. En un artículo nos pide que abracemos la muerte, mientras que en otro nos pide que metabolicemos los apegos perdidos. Pero estos son dos artículos distintos. Los sentimientos no coinciden. En “Duelo y melancolía”, como es bien sabido, cae la sombra del objeto... En este artículo la guerra es ese objeto. Y cuando cae la sombra de la guerra, el entusiasmo maniaco reemplaza a la ansiedad, hay un rechazo total de la pérdida y la vulnerabilidad junto con un masivo abandono de los soldados y sus asustados padres.

Ferenczi, quien para Freud tenía una pizca de feminidad de sobra, escribió sobre el niño no amado y su deseo de muerte. Hay un extraño eco entre esta idea de Ferenczi y la postura que adopta Freud aquí. ¿No es Freud aquí sino el padre que no ama, o que al menos el que está obligado a negar su preocupación por sus hijos? No debe sorprendernos, entonces, que con respecto a los niños no amados, Ferenczi espere que “mueran fácil y voluntariamente.”

En este artículo hay una ilustración poderosa de otro concepto de Ferenczi: la identificación con el agresor. Freud es uno de los cosmopolitas desilusionados a los cuales reprende, y es padre de soldados en peligro, pero no se identifica con nadie que esté en una posición vulnerable, ni con el padre que teme por sus hijos ni con los hijos que están en peligro mortal. Claramente, no quiere identificarse con esos judíos ansiosos que fueron a escuchar su explicación del mundo que se estaba desmoronando. Más bien, lo que él promueve es el heroísmo y la falta de consideración por la vida. Es el perpetrador desencadenado, el guerrero que desafía a la muerte, el cosaco que se siente a gusto en su papel, no la víctima angustiada que quiere seguir viviendo. Y se nos llama a unirnos a este entusiasmo lleno de desprecio; de no hacerlo, seremos una vergüenza, superficiales, femeninos y homosexuales. El sentido completo de la vida debe encontrarse en la muerte y en la violencia, no en el ansioso apego. Freud está con Sigfrido, no con nosotros.

Toda la obra freudiana gira en torno a tales identificaciones (con posiciones agresivas). Recordemos la rendición edípica del hijo a la ley del padre: apego reemplazado por mimesis, amor reemplazado por sumisión. La civilización emerge como un equilibrio de poder entre hombres opresivos-reprimidos y con un deseo de muerte que se ve apareciendo en el horizonte.

Ahora me gustaría viajar con ustedes al futuro, cien años después de la Primera Guerra Mundial. Una tarde soleada en mi barrio de Nueva York. Debía llevar mi bicicleta a reparar. Mientras esperaba afuera del taller, entré a mi campo visual un niño de 5 ó 6 años en una bicicleta, y en ese mismo momento se estrelló, cayó sobre su bicicleta y luego quedó en el pavimento. Su madre estaba bastante cerca, hablando con otra mujer. Pude ver que se había dado cuenta de lo que había pasado. Otras 2 ó 3 personas que se encontraban cerca también habían visto el hecho.

Pero nadie se movió. El niño se quedó en el suelo por algunos segundos, luego se levantó, se frotó las rodillas y miró a su alrededor con angustia. Mientras lo veía caer, sentí una especie de impulso fantasmal de ir hacia él, tal vez otros también lo sintieron, pero el impulso no se transformó en acción. Recuerdo haberme sentido confundido por mi inacción frente a lo que pasaba. Me parecía que me movía, o mejor dicho no me movía, al compás del pequeño rebaño humano a mi alrededor. Fue como si hubiese seguido el ejemplo sutil, pero categórico de los demás: nadie más hizo nada, especialmente la madre del niño. Ella, de hecho, se alejó ligeramente de la escena y continuó con su conversación como si nada hubiese sucedido.

El niño parecía que trataba de decidir si lloraba o no. Estaba claramente agitado, pero no tenía lesiones visibles y no estaba sangrando, a pesar de que era obvio que estaba adolorido. Debido al accidente, hubo una pausa en los comercios a nuestro alrededor durante algunos segundos. Pero para cuando el niño se había puesto de pie, nadie, salvo yo, le estaba prestando atención. El niño se dirigió hacia su madre, que seguía alejándose lentamente de él. Cuando la alcanzó, estiró sus brazos, buscando abrazarla. Pero dado que se encontró con su cartera, eso fue lo que abrazó. Estaban así de descoordinados y desconectados. Sólo en ese momento ella le prestó atención, sin mirarlo realmente. Le preguntó en un tono tierno pero distraído "¿estás bien?". También lo tocaba ligeramente en el hombro. El niño solamente estaba parado ahí, abrazando su cartera, todavía al borde de las lágrimas. No respondió la pregunta. Ella lo tocó algunas veces más durante los siguientes minutos, pero nunca lo miró directamente o revisó su cuerpo para ver si tenía lesiones, y nunca le preguntó nada más allá de esa primera pregunta. Siguió concentrada y bastante animada en su conversación con la otra mujer.

Obviamente, no tengo información del contexto como para juzgar lo que yo sentí, y posiblemente ustedes también, como una indiferencia impactante. Tal vez la mujer estaba exhausta después de haber pasado una larga mañana con el niño y quería algo de interacción adulta. Tal vez este niño era propenso a accidentarse y era suficiente que su madre lo vigilara a la distancia para saber que nada realmente peligroso había sucedido. Y de hecho, nada peligroso había sucedido.

Sin embargo, también era evidente que el niño había atravesado por sí solo una experiencia atemorizante y dolorosa, sin recibir mucha atención o cuidado de su madre, o de cualquier otra persona. Y me parecía, al mirarlo, que se daba cuenta de la indiferencia, y más todavía, que arreglárselas con esa indiferencia era una gran parte de lo que le estaba ocurriendo. Mientras se levantaba observé que estaba tratando de buscar signos para entender y reaccionar a lo que había pasado. Me pareció ver confusión, luego vergüenza. Parecía aturdido, sin saber dónde ni a qué debía prestarle atención. Su dolor, la indiferencia de la mujer, el lugar donde se había caído ... Había algo tan triste en ese momento, que retiré la mirada, como para evitarle la vergüenza adicional de ser visto en ese aprieto. Y así, de hecho, fue abandonado nuevamente. ¿Por qué todos lo ignoraron? ¿Por qué no hice nada salvo seguir mirándolo y deprimirme?

Me gustaría que recordáramos a este pequeño niño mientras les comento la historia de otro niño: del bíblico Sansón. Me interesé por primera vez en Sansón cuando un paciente me trajo un libro titulado "La miel del león", escrito por el autor israelí David Grossman (2005). Mi paciente era un joven israelí, un ex súper-soldado deprimido. Me dijo "lea esto, y me entenderá".

Tal vez recuerden que Sansón es entregado a una mujer estéril. La mujer, cuyo nombre no se menciona en la biblia, recibe la visita de un ángel de dios mientras trabaja en el campo. Se le dice que concebirá un hijo, y que el destino de ese hijo es

servir a un propósito colectivo más grande: salvar al pueblo de Israel de los filisteos. También recibe instrucciones sobre cómo criarlo y traerlo al mundo: “Mira ahora, tú eres infértil, y no puedes embarazarte, pero igual concebirás, y engendrarás un hijo [...] y ninguna navaja tocará su cabeza; el niño será un nazareno de Dios desde el vientre, y el comenzará a guiar a Israel fuera de la mano de los filisteos” (Jueces 13:3-5)<sup>1</sup>. La mujer y su marido (a quien ella llama para que participe la negociación) aceptan el pacto divino que se les ofrece. Tendrán un hijo, pero uno que desde el momento de la concepción hasta la muerte no les pertenecerá ni a ellos ni a sí mismo.

David Grossman lee la aceptación de los padres como un acto primario de abandono y traición: al aceptar criar un hijo para servir un propósito colectivo, renuncian a su apego y responsabilidad hacia él como parte singular de su familia. Y Sansón, habiendo sido entregado, está destinado a alcanzar un gran significado colectivo, pero también a vivir la soledad y la alienación.

La Biblia nos presenta al Sansón vivo como un hombre joven enamorado. Y sucede que está enamorado de una filisteo. Lo conocemos pidiéndole a sus padres que arreglen su matrimonio. Sus padres al principio se oponen. Preguntan: “¿Es que acaso no hay ninguna mujer entre las hijas de tus hermanos, o entre toda mi gente, que vas a desposar a una de entre los filisteos que no se circuncidan?”. Pero Sansón insiste: “consíganmela, ella me satisface” (Jueces 14:3), y sus padres se rinden.

Y así emprenden el viaje para organizar el matrimonio. Camino a Timnah, el hogar de la amada, Sansón se encuentra con el famoso león. Curiosamente, no está con sus padres en ese momento. Así es como la Biblia narra el encuentro: “Y el espíritu de Dios cayó con su poder sobre Sansón, y él lo desgarró como desgarraría a una cabra, y no tenía nada en las manos. Pero no le dijo ni a su padre ni a su madre lo que había hecho.” (Jueces, 14:6). Después, todos llegan a Timnah, acuerdan el matrimonio y regresan a su pueblo. La heroica pelea con el león sigue siendo un secreto.

Después de un tiempo, Sansón vuelve a Timnah para casarse con su amada. En el camino, se desvía para ver el cadáver del león que había matado en su viaje anterior (uno sólo puede imaginar sus motivaciones para hacerlo). Cuando llega al lugar, “... contemplad, había un enjambre de abejas y miel en el cadáver del león.” (Jueces, 14:8). Sansón está tan emocionado que toma un poco de miel, da media vuelta, olvida que iba camino a casarse y regresa donde sus padres para entregarles la miel. Un héroe divino en su encuentro con el león, pero como apunta Grossman, todavía es un niño que valora el amor de sus padres por sobre el de su amante adulta. “... y la comieron, pero no les dijo que había tomado la miel del cadáver del león” (Jueces 14:19). Sansón nuevamente guarda su secreto. Grossman hace notar que los padres tampoco preguntan de dónde viene la miel. Es algo demasiado amenazante como para saberse, y Sansón los libera de eso. Es el primer ejemplo registrado en la Biblia del “no preguntes, no digas”.<sup>2</sup>

Pero Sansón no se da por vencido. A partir de ese momento comienza a presentarles acertijos a sus interlocutores. Quiere que lo descubran y ser cuidado. Pero se sigue encontrando con decepciones. Trata de agotar el poder que nunca pidió, trata de cuestionar la misión que nunca aceptó, pero solamente puede encontrar la paz en manos de una extraña que lo traiciona. Y así finalmente se da por vencido. Su último acto de heroísmo es un acto de renuncia total, la unión del perpetrador y la víctima. Se libera de su destino cumpliéndolo y a la vez matándose.

Así que tenemos dos niños sobre los cuales pensar: un niño pequeño que se cae en su bicicleta en la ciudad de Nueva York, con un futuro desconocido, y un niño pequeño en la antigua Judea que al crecer se convierte en el primer shahid de la historia.<sup>3</sup> Parecen muy diferentes, pero tienen algo en común. Ambos enfrentan un momento de “no preguntes, no digas”: un momento de represión y de disociación, donde se enfrentan con la indiferencia y luchan por procesarla. Ambos se sienten no reconocidos y no reconocibles, tanto para otros como para sí mismos.

1 Todas las citas de los textos bíblicos fueron tomadas de la versión del Rey Jacobo.

2 Expresión de uso en el ejército norteamericano.

3 Obsérvese la similitud entre shahid, yahid y yadid.

Ahora recordemos al niño mítico del psicoanálisis, Edipo. Edipo, que supuestamente desea a su madre y teme a su padre, y que al rendirse al miedo se convierte en un hombrecito con género y que obedece la ley. Pero si se piensa al respecto, el niño edípico entra al triángulo edípico ya siendo un pequeño hombre. Cuando comienza el drama, él ya tiene deseo, y ya se encuentra en una posición de rivalidad con respecto a su padre. ¿Cómo se llega a esta situación? El complejo de Edipo es, por supuesto, una fantasía adulta masculina, una proyección, si se quiere, del patriarcado sobre los niños. Cuando el psicoanálisis se desarrolló más allá de Freud y cuando las mujeres comenzaron a teorizar, el interés se expandió hacia lo que llamamos el periodo pre-edípico: un momento donde se presume que la relación madre-hijo es primaria, un momento que supuestamente precede a la entrada en escena del padre, instituyendo el conflicto civilizado entre el deseo y la prohibición. Con el tiempo, el psicoanálisis llegó a tener dos registros discursivos distintivos que delineaban dos periodos del desarrollo al parecer diferentes: un discurso de relaciones madre-hijo con género neutro, que trata sobre el inicio de la vida, y un discurso del triángulo familiar, con género definido, que trata sobre lo que supuestamente viene después. La fase edípica y su discurso correspondiente aparecería una vez que el niño adquiere la capacidad de desear y comprender, o al menos someterse, a relaciones estructurales más complejas. Se ha teorizado poco sobre cómo emerge el deseo, y sobre cómo esto conduce al paso de lo pre-edípico a lo edípico.

[La transición de lo pre-edípico a lo edípico se concibe como una revolución psicológica. Una vez que se completa, la vida se divide en un antes y un después tanto en la teoría como en la práctica. Esto se sigue aplicando a tal punto en el psicoanálisis que tenemos dificultades al discutir experiencias individuales sin marcar la época de su procedencia. Los hombres adultos son de Marte, las mujeres y los niños son de Venus. La transición de un infante pre-edípico/a a un infante edípico/a es un boleto de ida sin reembolso a Venus o Marte.]

Podemos argumentar, en contra del esencialismo que todavía permea al psicoanálisis, que esta división teórica da cuenta de construcciones sociales, no de un estado independiente de la naturaleza. La idea de que los niños serán siempre niños es un aparato normativo, no una realidad biológica inevitable. Pero dado que estas construcciones sociales se imponen tanto a psicoanalistas como a niños, la división teórica entre lo pre-edípico y lo edípico termina reflejando un cambio formativo que de hecho ocurre en la vida de los niños. Hay mucha escisión psicológica involucrada en el proceso de adquirir un género. Partes del self se repudian y se clausuran. Se pierde mucho y luego viene una profunda melancolía inconsciente. La formación del género es un asunto opresivo y deprimente.

Pero un punto que espero haber ilustrado con las historias que les he contado es que la formación del género es también una historia de abandono. No es que solamente que en algún momento los padres y el medio comiencen a comunicar normas, introducir planes colectivos e inducir en los niños una identidad de género, además de conflictos. Todas estas son formas de involucramiento, a pesar de conllevar agresión y prohibición. Al mismo tiempo ocurre un des-involucramiento igualmente poderoso. Cuando nace un niño o niña, se abandona a un ser polimorfo y poliamoroso. [Se entrega al hijo al dios del género. Él o ella dejan de ser reconocidos como seres singulares que son responsabilidad de sus padres como un todo complejo.]

Sansón es un ideal religioso de lo que debería ser un niño: fuerte, dedicado, un representante en la tierra de la ley del padre celestial. El abandono necesario para que se convierta en este niño es de proporciones metafísicas concordantes. Incluye una negociación con dios que pone en juego la supervivencia de su pueblo (un tema teológico y mitológico). Pero de donde yo vengo, Israel, y en otros lugares similares, la realidad no es muy diferente. Los niños se entregan en respuesta a un llamado colectivo-metafísico, ya sea por ley o por otras formas de presión colectiva. Diferentes padres pueden tener opiniones distintas sobre la necesidad de tal entrega, pero de todos modos se espera que los niños hagan el servicio militar exponiéndose al daño, y la mayoría de los padres lo acepta como su destino. Para muchos niños en el Oriente Medio y en otras partes, Sansón es un modelo real, y su atormentada existencia es un dilema real. Los padres que los envían a cumplir sus peligrosas misiones no preguntan qué tan horrible es la experiencia, y la mayoría de ellos nunca cuenta, ni siquiera a sí mismos. Con frecuencia veo a estos niños en mi oficina.

Pero tal vez en la historia del niño de Nueva York podemos ver una versión mundana de un abandono similar. No muchos niños en los EE. UU. que aprendan a manejar tanques, pero muchos andan y se caen de sus bicicletas. Uno podría preguntarse, si hubiese sido una niña pequeña la que se hubiera caído de su bicicleta esa tarde de domingo, ¿la habríamos dejado sola? ¿Una niña se habría permitido llorar, llamándonos así para que la ayudáramos? ¿El niño ya habría aceptado que debía ser valiente, aguantarse las lágrimas, no contar lo terrible que fue para él? Y su madre, al igual que los padres de Sansón, en silencioso acuerdo, ¿habrá correspondido su silencio al no preguntar?

Para mí, lo más impresionante fue ver cuán contagioso y completo fue el abandono. Nadie se movió. Nadie estaba siquiera dispuesto a levantarse y ser un testigo. El niño estaba en un exilio entre nosotros hasta que se recuperó. Tal vez todos los niños están bajo la amenaza del exilio. Tal vez por esto los hombres nunca se encuentran a gusto con su dolor y vulnerabilidad. Oímos una y otra vez en EE. UU. sobre el abuso desenfrenado contra los niños que son diferentes, y nos sigue sorprendiendo que continúe ocurriendo. Es por esta misma razón que la situación sigue sucediendo. Se abandona a los niños para que se defiendan por sí mismos. Nadie pregunta. Están demasiado avergonzados como para contarnos. Y algunos de ellos, como Sansón, terminan matándose.

Freud fue una víctima perpetradora de este logos. Lo podemos ver en el modelo de edípico de hombre que desafía a la muerte, que él delinea en "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte". Un modelo que Abraham desarrolló hasta su absurda conclusión. Se puede ver en el pobre niño edípico que aprende a sobrevivir internalizando un remolino de derrota y agresión. Y lo podemos ver en la aparición, poco después, del concepto de la pulsión de la muerte, donde la violencia se proyecta en el sí mismo, y donde la auto aniquilación se plantea como una fuerza impulsora que precede a la civilización y que al mismo tiempo es su punto más alto. Y hasta aquí llega la noción del humano modelado según el hombre. Con el psicoanálisis de lo pre-edípico, que ha tomado muchas formas y ha adoptado muchos conceptos, los niños fueron recuperados al ser concebidos antes de que la violencia del género entre en escena, en una era pre-catastrófica regida por madres que de alguna forma no tienen sexo. Un Edén problemático (y problematizado), con sus propios problemas característicos, pero que sigue siendo un Edén comparado con lo que viene después, al caer en manos del padre. Sin embargo, como sugerí anteriormente, hay una caída irrevocable y el cisma sigue arraigado.

Y así, al hablar de las lágrimas en el psicoanálisis, me pregunto: ¿Hay alguna otra forma en que podamos pensar sobre el género, de manera tal que las lágrimas y la vulnerabilidad y la tristeza puedan permitirse más allá del territorio de las mujeres y los niños? Tal vez en esa dirección pueda existir un camino distinto a la trayectoria que parte desde la violencia del género y llega a la melancolía del género, a la desesperanza y a la muerte.

Si me lo permiten, para ese propósito regresaré una vez más a la Biblia. A otro niño de la Biblia: Isaac. Isaac, casi sacrificado por su padre Abraham, porque Dios se lo pide como prueba de fe. El psicoanálisis se basa en la noción de un deseo del hijo por matar a su padre. Pero, ¿qué pasa con Isaac? ¿Qué pasa con Jesús? ¿Qué pasa con Freud, que, al menos en teoría, celebra la muerte teniendo tres hijos en peligro? Quiero sugerir que esta es una de las piedras angulares del patriarcado: los niños y los hombres son sacrificables. Se pueden sacrificar por el bien superior de la organización social en todas sus formas, y así redimirlos cuando enfrentan amenazas terrenales o celestiales. Pueden ser, y de hecho son sacrificados en aras de los grandes relatos que las sociedades humanas mantienen para darle sentido a sí mismas. Son sacrificados todos los días. Está en nuestro lenguaje contemporáneo del servicio a la colectividad. Decimos que perder un hijo en la guerra es el sacrificio último que una familia puede hacer. (El hecho de que las mujeres y los gays luchen por servir en las fuerzas armadas solo prueba lo mucho que desean unirse a ese logos). Con el mito edípico y su progenie, la pulsión de muerte, el psicoanálisis proyecta e invierte este logos y lo convierte en una naturaleza que se presume cierta. No es la sociedad la que ofrece a sus niños en sacrificio, son los niños los que quieren matar, y la sociedad debe ser defendida. No hay nada por lo que llorar. Cuando los niños mueren nosotros nos salvamos.

Giorgio Agamben escribe sobre el fenómeno del "homo sacer", una figura -y un tipo de persona- en la cultura romana que era elevada más allá de los límites del discurso civil, pero que a la vez, se podía asesinar en cualquier momento como

sacrificio a los dioses. Los antiguos griegos tenían al pharmakos, una persona parecida, que podía ser usada de la misma forma en momento de problemas colectivos. René Girard señala estas categorías culturales de personas como ejemplo de cómo las sociedades precristianas mantenían un ganado de chivos expiatorios humanos. En la práctica, se usaban como medios de canalizar la violencia colectiva cuando ésta amenazaba con rebasar el orden social. Con el desarrollo de la civilización, ¿esto no se ha convertido en la situación de todos los hombres de hoy? ¿O al menos la función de lo que sea que queramos decir con el concepto de hombría? Una extraña combinación de estatus (y experiencia de sí mismo) superior resaltado por el potencial de sufrir daño mortal al servicio del colectivo. O, para usar términos kleinianos, una estructura narcisista-paranoide-esquizoide subyacente a la identidad del género masculino, que por lo tanto es megalomaniaca y a la vez muy temerosa. La mujer, en esta historia, es un testigo marginalizado y deprimido.

He conocido muchos hombres deprimidos, pero la mayoría de ellos no se permiten su depresión. Se retuercen en una ansiedad agitada como una presa en las garras de un depredador. Como si la depresión significara muerte. Y sin embargo, la depresión frecuentemente es el principio de más vida, dado que en la depresión nos detenemos lo suficiente en partes nuestras que estaban abandonadas y reprimidas hace mucho, dejamos que nos alcancen y les prestamos atención. En mi experiencia, siempre hay un niño solitario, un niño no amado, un niño asustado lleno de vergüenza. Un niño que se quedó atrás tratando de alcanzar a otro que creció y se alejó, aquel que se moldeó a sí mismo basándose en una idea torcida de la masculinidad, implantada mediante un coro de interlocutores asustados. Fantasmas en un perpetuo acto de desaparición, tanto de este niño como de ellos mismos. Cuando se les permite hablar a estos dos niños, pueden pasar muchas cosas. El paciente que mencioné antes, el que me trajo el libro de David Grossman sobre Sansón, solía sentarse y extenderse a medias sobre el sofá, en una postura que era mitad masculinidad “el mundo es mío”, y mitad forzada e incómoda. Un día, más adelante, llegó a mi oficina con un regalo, un gran cojín blanco y suave. Me preguntó si me molestaba, y bromeó diciéndome que había tenido que hacerlo él mismo. Luego juntó ese cojín con el que yo ya tenía y con una gran sonrisa se reclinó, diciendo “ahora estoy cómodo”.

Han pasado 10 años. Todavía tengo ese cojín en mi sofá y a los pacientes les encanta. Fue realmente un hermoso regalo para los dos. El hombre, que supo llamarse a sí mismo Sansón, me contó sus secretos, pero, a diferencia de Dalila, yo no lo traicioné. Y por tanto él no destruyó la casa ni se destruyó a sí mismo. Su acto de rendición asertiva consistió en flamear una suave bandera blanca, bajarla y construirse una casa en mi presencia.

[Se estiró en el sofá y miró al cielo. Me eché hacia atrás en mi silla. Nos quedamos así en silencio, uno al lado del otro, por algunos minutos. No lo miré, sabía que necesitaba estar solo. Pero podía oírlo respirar, inspirando y expirando, inspirando y expirando. Comencé a pensar en mi propio padre. Hay un recuerdo que se me viene a la mente en ciertos momentos. Tengo 3 ó 4 años. Camino con mi padre por la playa. Su automóvil se mueve por sí solo al lado nuestro, lentamente. Sé que suena como un sueño, pero sucedió en realidad, o al menos así lo creo. Tenía una camioneta 4x4, una de marca Willis. El la ponía en primera marcha, y luego salía del vehículo. Recuerdo cómo olía, cómo iba entrando lentamente en la arena. Caminábamos junto al automóvil. Está hablando sobre algo, explicando algo y yo estoy absorto, mirándolo y escuchándolo. Es un recuerdo feliz. Uno de los pocos que tengo en donde siento que tenemos una conexión íntima, sin una pizca de vergüenza.<sup>4</sup>

No creo que los niños quieran matar a sus padres. Creo que quieren tener permiso para quererlos. Pero los padres habitualmente fueron niños a los que no se les permitió amar, así que tampoco se lo permiten a la siguiente generación. Muchos niños crecieron viendo que se rechazaba su amor. Así, cuando uno ama, este amor se siente irrelevante, prohibido o vergonzoso. De una forma extraña, se convierte en una deuda o pecado que debe ser redimido. Así es como el sacrificio se vuelve una estructura personal y psicológica. Es por esto que Isaac no lucha con su padre. Su disposición a morir es una declaración de amor, la única forma en que la Biblia les permite manifestarlo. Pero si dejamos que nuestros hijos nos amen, ya no querrán morir y no querrán ser sacrificados. Los niños querrán vivir y contarnos todo sobre sí mismos. ¡Todo! Y, si tienen ganas, tal vez lloren como niñas pequeñas.

4 El término en inglés Self-consciousness también podría ser traducida como “conciencia incómoda de mí mismo”.



## Comentarios trabajo de Eyal Rozmarin: Los Padres no lloran.

Carla Fischer\*

Lágrimas y género un contrapunto que Eyal nos plantea . Las mujeres hemos hecho uso de la capacidad de llorar, de expresar pesares, rabias y dolores incluso las lágrimas han caracterizado la expresión emocional de las mujeres. Es cierto, en la caracterización psicosocial clásica del género podemos hacerlo. Nos ha sido permitido, pero también ha indicado pasividad, vulnerabilidad, extorsión, lágrimas mal habidas y a veces usadas con múltiples propósitos.

Eyal nos plantea como el psicoanálisis clásico y la cultura transmitida en la nervadura familiar va disociando, excluyendo y haciendo inaccesible las necesidades afectivas ,las lagrimas y la conexión con la vulnerabilidad de los hombres . Bueno creo que en eso esta Eyal, haciendo una re-lectura de la polaridad clásica de los géneros, encaminándose a una deconstrucción que rompa con la polaridad excluyente y que de paso a teorizar sobre la sobre-exclusividad. Una sobre-inclusividad que nos permita vivenciar distintas posiciones genéricas y mentales. Que haga de la paradoja del reconocimiento una paradoja tolerable, que soporte el hecho de que para ser reconocidos somos dependientes del otro.

La cultura dominante y el psicoanálisis en específico, tiene como padre a Freud, un judío austriaco embebido en la cultura de los hombres como generadores de conocimiento, de guerras y figuras centrales en la vida cultural y política, como también en la estructuración psíquica de los niños, no solo a través de su impacto simbólico a través de la palabra, sino también por qué se alojan estos mandatos genéricos en la mente de la madres que criaran a esos hijos, como esos que nos relata Eyal ,que sabrán secarse sus lagrimas, levantarse solos y terminar renunciando a ser acogidos en su vulnerabilidad.

El movimiento feminista y las psicoanalistas que se han desarrollado y contribuido a la deconstrucción de los géneros han dado voz y sustento teórico a las preocupaciones de las mujeres y hombres vistos como sujetos iguales, nos han permitido entender desde la construcción de sujeto, la voz propia de las mujeres, logrando que hoy día, con Muriel Dimen, Jessica Benjamin, Adrienne Harris y tantas otras podamos decir que si hay preocupación por las complejidades de género . Por la visibilización del desarrollo temprano ,de sus complejidades y vulnerabilidades , como también de la construcción-deconstrucción de géneros .

Eyal se adentra en una dura tarea: lidiar con una cierta lealtad de género, junto con el llamado a explicar lo que sus padres y abuelos les han heredado ,y aquella gran área que no ha sido considerada y que tenemos que sacar a flote, integrar a la vida emocional para encaminarnos a la posibilidad de ser sujetos iguales.

El destino de los seres humanos ha estado tantas veces ligado a ese rol y status de género: las guerras ,la política los grandes negocios etc.

Eyal sitúa al Freud del artículo de Guerra y Muerte de 1915 ,como un hombre dolido ,hablando a una audiencia judía miembros del Bnai Birth, club judío al que Freud perteneció en la Viena de inicios del siglo XX. Imagino una audiencia principalmente masculina y ansiosa de escuchar los pensamientos del Dr. Freud, lejos de tranquilizarlos, Eyal nos sugiere que quiere despertarlos, hablar con sus pares de la "naturaleza" primitiva y feroz del hombre. Probablemente en algún self disociado ,no validado socialmente está experimentando angustia ante la probabilidad cierta de la muerte de sus propios hijos en la primera guerra mundial, es lo que nos plantea Eyal. Nos representa a Freud lidiando con la pérdida de su ideal de universalidad, la tierra bajo sus pies se mueve , pero como buen hombre de su tiempo, él rechaza su temor, lo hace sentir avergonzado.

\* Psiquiatra, Psicoanalista. Profesora del Magíster Trauma y psicoanálisis relacional, de la Universidad Alberto Hurtado e ILAS (Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos. E-mail: carlafischercanessa@gmail.com



Eyal nos plantea que Freud en este escrito ofrece un extraño desafío ,por una parte un yo desilusionado y por otra parte un superyo guerrero y heroico, enamorado de la muerte.

Me lleva a pensar en cuantas de las épicas socio-políticas cercanas a nuestra propia historia reciente se gestan en esa dinámica :

Ilusión/desilusión/vergüenza

Suicidio /entrega total /heroísmo

El Freud que nos muestra Eyal no tiene lágrimas, no tiene angustia, “sólo los débiles”, madres, esposas y niños están afectados.Los hombres son los que entran al verdadero juego. Con el paso de la teoría de la seducción a la pulsión ,el trauma ha sido disociado de la mente del Padre gestor del psicoanálisis. La normatividad de género los fuerza a convertirse en valientes, desapegados de la vida, heroicos y capaces de desatar la agresión.

Al pensar en la guerra uno piensa en hombres enrolados para las batallas en generales y quizás varios oscuros señores que desde las sombras promueven y se benefician abundantemente con la guerra.

¿Qué es de las mujeres en estas circunstancias?. Son las cuidadoras de los enfermos ,las que sostienen el hogar, las que cargan con el mundo afectivo y protector. Como sería una guerra con mujeres. La periodista rusa Svetlana Alexievich en su libro -La guerra no tiene rostro de mujer-, nos cuenta de una historia jamás contada de cerca de un millón de mujeres que participaron en el ejército rojo , su silencio ha sido total nos cuenta la autora ,e incluso cuando hablan de la guerra lo hacen en voz masculina. Solo en la intimidad de sus casas y junto a sus compañeras y familia, luego de derramar unas lágrimas comienzan a hablar de su guerra. Una guerra desconocida para todos nosotros. Me ha conmovido profundamente poder mirar el dolor y el horror de la guerra desde este otro ángulo tan distinto. Svetlana nos dice: No escribo sobre la guerra sino sobre el ser humano en la guerra. No escribo la historia de la guerra sino las historia de los sentimientos, soy historiadora del alma.

Que cercano a nuestro quehacer clínico de cada día, que valiosa es esta otra historia.!

Y continuo con Svetlana, no me interesa solamente la realidad que nos rodea, sino también lo que está en nuestro interior .Lo que más me interesa no es el suceso en si sino el suceso de los sentimientos .Digamos el alma de los sucesos . Para mí los sentimientos son la realidad.

Que comunalidad con nuestro quehacer!, quizás haga un poco más soportable el dolor humano victima de la violencia militar, política o de otra índole pero causada por otro ser humano.

Eyal en su introducción a la celebración de los 25 años de la publicación de lazos de amor de J. Benjamin destaca con claridad lo que se convierte en su propia línea de trabajo .

No basta denunciar los prejuicios o la exclusión de las mujeres en un mundo donde quieren entrar. El hombre que no se sitúa en el mundo simplemente como un ser humano, sino como lo masculino deja de ser universal. Esto significa que sus maneras de hacer las cosas “masculinamente” no es la única ni inevitable manera de hacer las cosas. Incluso si el sujeto establece su identidad escindiendo ciertas capacidades humanas llamadas femeninas, negándose a reconocer la subjetividad del otro femenino, entonces su predicamento por la igualdad, la libertad, el libre pensamiento y el reconocimiento del otro también queda invalidado.

La dialéctica de la búsqueda de reconocimiento mutuo en el filo de la pérdida de este ,no es solo el final de una historia de redención. Es por sobretodo parte de un proceso continuo de cambio social e individual.

Intentar conseguir o recuperar reconocimiento en la vida personal no significa politizarla infinitamente ni tampoco evadir la vida social o política y perder toda esperanza de transformación. Todas estas cosas pasan en la vida, pero su significado más profundo está en el hecho de ver la conexión entre lo personal y lo social. Nos lleva a ver que si sofocamos nuestra necesidad de reconocimiento personal sofocamos también nuestra esperanza de cambio social. (J Benjamin,1988)

Estas palabras de Benjamin son las que impactan a Eyal en su intento permanente de articular lo íntimo con lo social. Entender nuestro quehacer como una transición entre lo personal y lo político sin perder de vista ninguno de ellos y con esa carta de navegación me siento cómplice en ese camino , con interés, compromiso y nuevas ideas .



# Nuestr@s Jóvenes Trans: Relato De Un Encuentro

Pía Varela.\*

## RESUMEN

La autora describe su experiencia participando en un estudio con adolescentes trans chilenos. Este estudio, solicitado por el MINEDUC, tuvo como objetivo conocer las vivencias de estos jóvenes en el ámbito personal, familiar y escolar, recopilando información relevante para el desarrollo de políticas públicas que favorezcan su inserción escolar. Si bien la presencia de personas trans es cada vez más visible en nuestra sociedad, esta población sigue siendo discriminada, excluida y rechazada, con el consecuente daño a su salud mental. Se plantea que el rechazo social se gesta en el temor a lo distinto y a todo lo que se perciba como amenazante para los propios paradigmas. Se destaca que los terapeutas no están libres de estos temores y prejuicios, y que éstos pueden interferir inadvertidamente en la forma en que se acercan a la temática trans y a las personas trans. La autora relata sus propias vivencias suscitadas en el encuentro con estos adolescentes. Tomando en cuenta los resultados del estudio, se plantea la existencia de una asociación importante entre inserción social, aceptación y respeto por las identidades trans de estos jóvenes, y el bienestar psicológico observado en ellos.

La presencia y participación de personas transgénero en nuestra comunidad es cada vez más visible. Manifestaciones ciudadanas, expresiones artísticas, películas y testimonios personales dados a conocer por la prensa han aportado en esta dirección. Recientemente se aprobó en nuestro país la Ley de Identidad de Género que permite el cambio de nombre y sexo registral, resguardando así el derecho de las personas a una identidad acorde a la experiencia vivida. Si bien los niños y niñas quedaron excluidos de esta ley y el cambio de sexo registral es solo una posibilidad para los menores desde los 14 años con autorización, el debate ha permitido que la comunidad cuente con mayor información. Se reconoce ahora que la identidad de género es una vivencia interna y personal que puede o no corresponder con el sexo asignado al nacer y que todas las personas tienen derecho a un trato digno y a no ser discriminadas por su identidad de género.

Sin embargo, la mayoría de los terapeutas nos sentimos -por lo menos hasta el día de hoy- insuficientemente preparados y capacitados para comprender y ayudar a personas trans con los desafíos que deben enfrentar en la búsqueda de una buena inserción social. Nos encontramos mal informados, desorientados y constatamos que los modelos teóricos psicoanalíticos con los que hemos trabajado en nuestra práctica clínica no logran comprender la experiencia de estas personas de manera satisfactoria.

La Unidad de Inclusión y Participación Ciudadana del Ministerio de Educación solicitó durante el segundo semestre de 2016 a un equipo de psicólogas<sup>1</sup> del que yo era parte, el diseño e implementación de un estudio participativo con niños, niñas y adolescentes trans para obtener información directa de sus experiencias. Con esta información se desarrollaría un plan de inclusión de la comunidad LGTBTI en el sistema escolar. Los resultados de este estudio desembocaron en la Circular de la Superintendencia que establece medidas obligatorias para la inclusión de niñas, niños y adolescentes trans en los establecimientos escolares (2018).

## INFORMACION RELEVANTE

Para un/a joven trans, la experiencia subjetiva que tiene respecto a su identidad no coincide con sus características

\* Psicóloga, PUC. Directora Post-título en Psicoterapia Psicoanalítica Focal, Corporación Salvador & Escuela de Posgrado, Universidad de Chile. Supervisora Diplomado en Psicoanálisis Relacional, Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro IARPP Chile. E-mail: pia.varela.e@gmail.com

1 Equipo ejecutor del estudio  
Psicólogas: Mariana Bravo, Loreto Forno, Alejandra Mertens, Andrea Oksenberg, Marcela Steckel, Pía Varela y Luz María Vivanco

sexuales biológicas al nacer. Como ha estudiado y descrito Martínez y colaboradores (2017), los niños trans generalmente experimentan una sensación difusa de no conformidad con su género e intuyen que esto es un problema, pero habitualmente no logran reconocerse como trans por ausencia de denominaciones en el lenguaje cotidiano y referentes sociales visibles. Sienten la incongruencia, pero no saben cómo llamarla. Por esto, muchos no se identifican como trans durante la infancia. Durante la adolescencia la incomodidad, confusión y cuestionamiento aumentan. El desafío y la necesidad, propia de esta etapa del ciclo vital, de integrar la sexualidad y de perfilar una identidad sexual, impulsan un proceso de exploración más intenso.

Cuando el adolescente finalmente se reconoce como trans suele experimentar un alivio inicial. Por fin pueden darle una coherencia a su experiencia, pero luego sobreviene la angustia y desesperanza. Surge un cuestionamiento profundamente existencial: ¿Cómo voy a ser trans? ¿Qué impacto tendrá en mi familia? ¿Me podré insertar socialmente? ¿Legalmente? ¿Corporalmente? (Martínez et al. 2017) Las respuestas a estas preguntas no son fáciles y el futuro que imagina parece oscuro.

Históricamente los transexuales han sido marginados de la sociedad occidental. Rechazados por sus familiares, sin mayores posibilidades laborales más allá de la prostitución, no es poco frecuente que presenten conductas autodestructivas y altos índices de suicidio (Tomic et al, 2016). La alta prevalencia de trastornos del ánimo, trastornos de ansiedad y abuso de alcohol y drogas en esta población se ha podido relacionar con la estigmatización y dificultades sociales que sufren (APA, 2012). Para muchos de ellos, la posibilidad de insertarse socialmente siendo la persona que realmente son, parece imposible e irrealizable.

Las estadísticas muestran (Tomic et al. 2016) que esta profunda angustia existencial, síntomas psiquiátricos y riesgo suicida, disminuyen cuando los jóvenes socializan su condición y la respuesta familiar y social es de aceptación. También se ha observado una mejoría en el bienestar psicológico cuando las personas que así lo desean inician tratamientos hormonales y realizan intervenciones quirúrgicas de reasignación sexual.

Pero, aunque se complete el proceso de reasignación sexual, el desafío respecto al logro de la inserción y reconocimiento social continúa, no exento de muchas dificultades. Nosotros como clínicos, en la medida en que estemos poco preparados para el trabajo con personas de diversidad sexual, no sólo no podremos ayudar en este proceso, sino que corremos el riesgo actuar iatrogénicamente. A través de velados juicios críticos y patologizantes, o imposición de conductas heteronormativas, dañamos y nos distanciamos. Ser un psicoterapeuta culturalmente competente (APA, 2012) exige que nos informemos y que conozcamos.

Este estudio con escolares trans no solo tuvo trascendencia a nivel de políticas públicas, sino que también tuvo un impacto a nivel personal en las profesionales que participamos en él. En este estudio conocimos jóvenes que contaron sobre las vivencias y desafíos que enfrentan en el proceso de transición en el ámbito escolar y social. Conocerlos me llevó a reflexionar sobre cómo nos relacionamos con personas distintas y desconocidas. Lo ajeno despierta temor, qué duda cabe. Surgen angustias tremendas, catastróficas, frente a la amenaza que representa lo diferente. Pareciera ser que lo distinto amenazara con derrumbar todo el “orden” conocido. La reacción entonces, tiende a ser de rechazo y distancia. La “amenazante diferencia” debe ser aislada, descalificada y aniquilada. Lamentablemente este temor crea una brecha infranqueable y el encuentro con esos otros *diferentes* se vuelve imposible. Los jóvenes trans sufren por consecuencia de nuestros temores.

Comprender la naturaleza y origen de las aprensiones que en muchos se despiertan no justifica que nos quedemos atrincherados en ellas. Quisiera compartir algo de lo que estos jóvenes comunicaron. Creo que tener acceso a información y conocer, aunque sea indirectamente, algo de las vivencias y de las dificultades que enfrentan día a día, tiende puentes y favorece el encuentro. Mi experiencia es que estos encuentros, lejos de ser catastróficos, tienen un potencial nutritivo y creativo invaluable para todos.

## LA PREPARACIÓN

Todas las que conformamos el equipo a cargo del estudio éramos psicólogas clínicas. Sin embargo, para la mayoría ésta era la primera vez que tendríamos contacto directo y cercano con personas trans. Para prepararnos estudiamos y constatamos en el proceso lo poco que sabíamos y lo mucho que ignorábamos. Nos encontrábamos con términos y lenguaje desconocidos y leíamos sobre experiencias de vidas que nos parecían distintas y lejanas. Todo resultaba difícil de asimilar. A posteriori pienso que reconocer nuestra comprensión como limitada nos permitió acercarnos a estos jóvenes y a sus experiencias de buena manera. Los beneficios de encontrarnos con nuestros límites comprensivos fueron dos: humildad y curiosidad.

Sin duda, la transexualidad excede el paradigma binario hombre-mujer, femenino-masculino y nos exige un pensamiento más complejo, que permita acoger la multiplicidad y diversidad sin descalificar como "malo" aquello que no calza con el molde tradicional. Nos obliga -también a nosotros- a transitar hacia una disposición más hospitalaria e inclusiva de lo diverso.

Desde el psicoanálisis, Rougton (2001) nos advirtió que nuestros prejuicios heteronormativos teóricos y personales pueden representar una barrera para la adecuada comprensión psicoanalítica. Los modelos psicoanalíticos clásicos no logran dar cuenta de la experiencia trans, y por lo general tienden a patologizar y promover actitudes críticas. Entonces, para conocer y comprender las experiencias trans es necesario acercarnos con apertura, curiosidad y respeto. El desafío no es menor: poder pensar fuera de los marcos conocidos es difícil para todos. En este caso requerimos, por un lado, poder pensar fuera de las categorías binarias hombre-mujer y por otro, pensar fuera de los límites establecidos por nuestros antiguos marcos teóricos. Este escenario amenaza nuestra identidad en varios planos. Creo que para las psicólogas que participamos en este estudio, el hecho de que nuestras identidades psicoanalíticas estuvieran fundadas en torno a la curiosidad e interés por las subjetividades individuales y no tanto en la adhesión a un modelo teórico particular, facilitó y favoreció el abordaje de este desafío.

Si bien la experiencia que relataré acá no se refiere a un caso clínico, pienso que la información que de ella se extrae sí puede resultar útil para el quehacer clínico. En esta investigación no hubo una recolección detallada de las historias de vida de los participantes, ni análisis de sus conflictos o de sus fantasías inconscientes. Lo que hicimos fue escuchar atentamente lo que estos jóvenes nos querían decir, entregándonos información que estimo esencial para el trabajo analítico y terapéutico con ellos.

## EL ESTUDIO

Con el objetivo de recolectar información respecto a la experiencia de niños, niñas y adolescentes trans utilizamos una metodología cualitativa de focus grupos para conocer y explorar sus experiencias íntimas y subjetivas en el ámbito escolar. Los participantes, que fueron convocados a través de Organizaciones LGTBI, se dividirían en tres grupos: niños/as, púberes y adolescentes, según sus edades cronológicas. Se estimó que la actividad con cada grupo duraría unas 5 horas aproximadamente. Los encuentros se realizaron en la Facultad de Educación de la Universidad Diego Portales. Yo participé como facilitadora del grupo con adolescentes.

## NUESTRO ENCUENTRO

El día del encuentro los jóvenes participantes llegaron puntuales. No se conocían entre sí, pero no demoraron en empezar a conversar entre ellas/os afuera de la sala donde nos reuniríamos. Algunos venían acompañados por sus padres, otros por representantes de las organizaciones sociales a través de las cuales los habíamos contactado. La primera actividad fue una reunión informativa para explicar el objetivo de la convocatoria y contestar las preguntas que pudieran surgir. Tenían varias. Nos preguntaron por el uso de la información que extraeríamos de este encuentro. ¿Dónde aparecería? ¿Quién la tendría? ¿Para qué la queríamos? Les preocupaba nuestra capacitación y conocimientos sobre realidades trans. Nos preguntaron por nuestro lugar de trabajo y nos pidieron antecedentes académicos.

Era evidente que desconfiaban. Al parecer habían tenido malas experiencias en el pasado. Los adultos se veían tensos y preocupados. Como padres y madres querían proteger a sus hijos en una situación potencialmente peligrosa. Todos los participantes estaban ahí voluntariamente, pero ninguno nos conocía, y si recordaban experiencias pasadas tenían razones para temer ser criticados o maltratados.

Nosotras también estábamos preocupadas. No sabíamos con qué ni con quiénes nos íbamos a encontrar. ¿Cómo serían estos niños/as y jóvenes? ¿Cómo nos tratarían? ¿Participarían? ¿Qué nos dirían? Teníamos una expectativa, no del todo explicitada, que estos niños/as y adolescentes trans serían muy distintos a los niños y adolescentes que habíamos conocido hasta ese día. En nuestra fantasía predominaba la diferencia y no dábamos cabida a la posibilidad de que existieran semejanzas y similitudes. Retrospectivamente me parece increíble que hubiese sido así y que no alojáramos la expectativa de encontrarnos con niños/as y jóvenes con intereses, deseos y temores como los de cualquier otro niño/a o joven.

## DESCRIPCION DEL GRUPO

El grupo en el que participé se conformó por siete adolescentes que tenían entre 16 y 20 años y dos facilitadoras. De estos jóvenes, tres habían transitado a una identidad de género masculina y cuatro a una identidad de género femenina. Un participante se había retirado del sistema escolar y dos ya habían egresado.

## ESCUCHANDOL@S

Los adolescentes entraron a la sala donde se realizaría la sesión acompañados por una representante de una Organización de Diversidad Sexual. Como ya nos lo habían comunicado, en el pasado habían tenido malas experiencias en instancias similares y no se arriesgarían a descuidar a sus jóvenes dejándolos solos. Desde el inicio los jóvenes mostraron interés por contar sus experiencias y éste fue aumentando durante el transcurso de la reunión. Este entusiasmo surgió espontáneamente y de manera no prevista por nosotras, por lo que decidimos extender la actividad por más tiempo de lo originalmente programado. Optamos también por no realizar algunas de las actividades previamente planificadas y permitimos un libre curso del diálogo, permitiéndonos obtener toda la información que buscábamos. Nos sorprendió el alto grado de elaboración y reflexión que mostraron tener respecto a su condición y a las dificultades que habían enfrentado. Todo lo que contaron nos resultó genuino, personal y profundamente emotivo. Por cierto, a las que facilitamos y dirigimos el grupo, lo conversado nos tocó de una manera muy íntima.

Me gustaría destacar que dos de los participantes se mantuvieron más silentes durante la jornada. Compartían cuando se les pedía directamente su opinión o cuando se requería que participaran en alguna de las actividades preparadas, pero no comunicaban espontáneamente sus pensamientos o experiencias. Se veían apagados y decaídos. Durante el transcurso de la jornada nos contaron que no habían hecho pública su condición en el ámbito escolar. Como expondré más adelante, me parece que existe una correlación entre la forma en que estos jóvenes logran socializar sus identidades trans en la comunidad y el bienestar general que manifiestan.

Todos los participantes se presentaron utilizando su nombre social y no su nombre legal. Durante la jornada nos contaron lo importante que es para ellos ser llamados así, y el hito que marca en sus vidas el momento en este nombre es reconocido y utilizado por su entorno. Simboliza la existencia social de la persona que son y es el resultado de un proceso arduo, tanto para ellos como para sus familias y comunidades escolares.

Previo a socializar su condición de género la mayoría la vivía en secreto, debatiéndose entre el temor al rechazo que esperaban recibir de su entorno y la sensación de ser un impostor fingiendo ser alguien que no eran. "Mentirle" a los amigos y a la familia lo describen como algo muy doloroso, pero tampoco creían posible que sus familias y comunidades pudieran aceptarlos e integrarlos como los jóvenes trans que solo ellos sabían que eran. Esto los deprimía y desesperanzaba, y se debatieron largo tiempo en este conflicto, no encontrando una salida. Durante ese periodo varios dejaron de querer ir al colegio y de interactuar con otros, perdiendo el interés por todo. Evitaban a sus compañeros durante los recreos,

almuerzos y actividades fuera de los colegios. Se aislaron. A veces la angustia que sentían era tanta que dejaban de asistir al colegio. De hecho, uno lo había dejado completamente. Otras/os lo abandonaron por un tiempo. El retiro del sistema escolar tampoco brindó alivio porque al retirarse de éste se cristalizaba para ellos la desesperanza respecto a la posibilidad de una inserción social. En este periodo algunas/os estuvieron deprimidos y manifestaron conductas de riesgo. Para ellas/os la posibilidad de sentirse mejor solo surgió después de “salir del closet” y socializar su identidad. Para ellas/os, es este acontecimiento el que les ha permitido consolidar lazos de amistad que consideran gratificantes y genuinos.

La experiencia al socializar su condición y las respuestas de sus entornos fueron variadas y diversas. Algunas mejores que otras. Destaca la forma en que procedió uno de los colegios, mostrando evidente preocupación en que el proceso de transición se realizara de la mejor manera posible, tanto para el alumno, como para la comunidad escolar. Cuando este joven se animó a contar lo que vivía, primero a un profesor que sentía cercano y luego al psicólogo del colegio y a la dirección, el colegio se movilizó. Como no tenían experiencia previa con alumnos trans pidieron orientación a organizaciones de diversidad sexual. Con esta ayuda decidieron primero informar a los docentes y luego a los alumnos en temas de diversidad sexual. Solo después, en una jornada dirigida por el director del establecimiento, hicieron pública la condición del alumno. La reacción de los compañeros fue positiva, fueron acogedores, al parecer no estaban tan sorprendidos. Los profesores, a su vez, fueron respetuosos. En esta institución se connotó la decisión del alumno de socializar su condición como un acto de valentía y así se lo hicieron saber a él. A este joven lo vimos contento, transmitiendo mucha vitalidad.

Pero esta experiencia de socialización es una excepción. Por lo general las comunidades escolares habían sido rechazantes. Escuchamos experiencias de jóvenes que, si bien contaban con el apoyo formal de la dirección de sus colegios, de igual forma experimentaban el rechazo de profesores, compañeros y apoderados. Miradas críticas, burlas y negativas a llamarlos por su nombre social eran experiencias compartidas. También habían tenido que hacer frente a dificultades prácticas, como el uso de los baños, camarines, uniformes y participación en clases de educación física, en un contexto carente de normas claras para acoger la diversidad en el ámbito escolar.

Conversando con los/as jóvenes respecto al rechazo al que se enfrentan, ellas/os son muy enfáticos al plantear que esto se debe a la falta de conocimiento de la población respecto a temas de diversidad sexual. Si bien creen que hay ciertas posturas religiosas que serían más impermeables, piensan que la divulgación de información derribaría muchos prejuicios. Les gustaría que tanto profesores como apoderados recibieran esta información y que la educación sexual que imparten en sus colegios también incluyera temas de diversidad sexual.

Para ellas/os el machismo también es un elemento que les ha dificultado la inserción social. Aludiendo a sus propias experiencias, señalaron que los hombres biológicos que transitan a una identidad femenina sufren mayor rechazo y discriminación que las mujeres que transitan a una identidad de género masculina. Discutieron acaloradamente respecto a esto llegando a la conclusión de que en nuestra cultura existiría una devaluación de lo femenino, mientras que lo masculino es respetado por representar fuerza y poder. Socialmente estaría más aceptado que una mujer biológica sea masculina mientras que un hombre biológico femenino es considerado “marica”. Los participantes trans hombres estuvieron de acuerdo con estas observaciones. Ellos creían haber sufrido menos bullying y tenían la sensación de ser menos maltratados que las trans mujeres.

Agregaron que se necesitan normas estrictas contra el bullying en el ambiente escolar. Sienten que los adultos no siempre cumplen con el rol protector que les corresponde, permitiendo negligentemente que el bullying entre pares ocurra.

Al finalizar la jornada la mayoría de las/os participantes manifestó lo mucho que les había gustado compartir sus experiencias. Agradecieron “ser escuchados”. Habían llegado con temor y desconfianza porque estaban “acostumbradas a ser violentadas” como nos explicó una de ellas, pero esta experiencia había sido buena. Esperaban que lo conversado se tradujera en cambios concretos, aunque manifestaron cierta incredulidad de que algo realmente ocurriera. Se despidieron cariñosamente de nosotras.



Por nuestra parte nos sentíamos privilegiadas de haber conocido a estos jóvenes. El encuentro había sido sincero y conmovedor. Teníamos mucho que procesar, pero en ese momento nos quedamos con la sensación que habíamos conocido a un grupo de adolescentes trans, que como todos los adolescentes, requiere del cuidado y protección de nosotros los adultos.

Después de conocerlos me resulta imposible no abrazar como propio el deseo de que estos jóvenes puedan vivir integrados a nuestra comunidad.

## REFLEXIONES

Lo conversado y observado durante la jornada permite identificar dentro del grupo, tres formas de vivir la identidad de género trans en el ambiente escolar. Me parece factible pensar que otros jóvenes trans de nuestro país pueden tener experiencias similares.

Hay un primer grupo que podríamos llamar AISLADO/ASUSTADO, que evita socializar su condición dentro del ambiente escolar. No hacen pública su realidad y en general evitan el contacto interpersonal dentro del colegio. No tienen amigos cercanos, pasan los recreos solos o deciden retirarse del sistema escolar. Coincidentemente fueron los que menos participaron durante la actividad. Se veían decaídos, ensimismados, refugiados dentro de sí. Nos podemos preguntar: ¿su estado de ánimo cambiaría si hicieran pública su identidad de género? ¿Cuánto les afecta sentir que no pueden transparentar quiénes son realmente? ¿Sentirían menos necesidad de ocultarse si su identidad de género fuera conocida públicamente? ¿Menos miedo? ¿Podrían entonces crear vínculos íntimos y gratificantes? Hacer pública su condición implica lidiar con la posibilidad real de ser rechazados. Nos debemos preguntar entonces qué no estamos haciendo como comunidad, para que estos jóvenes puedan tener la seguridad que su condición será respetada y que ellos serán aceptados e integrados.

Existe un segundo grupo compuesto solo por jóvenes trans mujeres que podríamos llamar HERIDAS. Ellas han socializado su condición y han logrado un cierto grado de validación social de su identidad de género en sus colegios. Sin embargo, el proceso ha sido difícil y ha implicado mucha frustración y dolor. Representan el logro de una inclusión no exenta de dificultades. Han recibido apoyo de sus familias, y sus establecimientos escolares han respetado su identidad de género, pero no han sentido el respeto de todos sus compañeros o profesores. Se puede ver en ellas una actitud más combativa, tal vez incluso defensiva, acostumbradas al rechazo y a recibir agresiones. Su aspecto es llamativo e histriónico. Es como si, ostentando peinados y maquillaje, buscaran que su identidad de género fuera vista y reconocida. Esto concuerda con lo que Lemma (2013) ha identificado como la necesidad de personas trans de 'ser vistos' y validados en su experiencia subjetiva de género para alcanzar un mayor bienestar psicológico.

Un tercer grupo está constituido por los TRANQUILOS/ORGULLOSOS. La socialización de su identidad de género ha sido menos problemática y con mejor acogida en la comunidad escolar. La decisión de estos jóvenes de socializar su identidad de género había sido connotada por su entorno cómo un acto de valentía. Estos jóvenes se veían entusiastas y alegres. Hablaban espontáneamente de sus amistades, parejas y proyectos a futuro. Parecían disfrutar de un bienestar más generalizado. En este grupo solo había jóvenes trans hombres.

## COMENTARIOS FINALES

En estas/os jóvenes pudimos observar una relación entre inserción social, reconocimiento de sus identidades de género y bienestar emocional. A mayor aceptación social de su identidad de género, mayor bienestar. Estas observaciones son consistentes con las conclusiones de otros estudios (Tomic et al., 2016).

Lamentablemente el temor al rechazo y discriminación que lleva a muchos jóvenes trans a ocultar su identidad socialmente, muchas veces también los desincentiva a buscar ayuda psicológica (Calton, Bennett y Gebhard, 2016) durante el proceso de transición y en la etapa previa a la socialización de su identidad. Temen ser diagnosticados, patologizados, no comprendidos y por cierto existe el riesgo de que algo así ocurra. Nuestras buenas intenciones no nos liberan de la expresión, muchas veces inconsciente, de sesgos y prejuicios heteronormativos (Martínez et al. 2018). Lo que creo ayuda a que los terapeutas

no cumplamos la profecía del rechazo y agresión tan temida por estos jóvenes, es que nos informemos sobre las realidades LGBTI y por sobre todo, que nos acerquemos y los conozcamos.

#### Bibliografía

- American Psychological Association. (2012) *Guidelines for Psychological Practice With Lesbian, Gay and Bisexual Clients*. Washington, DC: APA.
- Calton, J., Bennett, L., Gebhard, K. (2016) Barriers to Help Seeking for Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer Survivors of Intimate Partner Violence. *Trauma, Violence & Abuse*, 17(5), 585-600. doi:https://doi.org/10.1177/1524838015585318
- Superintendencia de Educación (2017). *Circular de Superintendencia de Educación 0768: Derechos de niñas, niños y estudiantes trans en el ámbito de la educación*. Santiago, 27 abril de 2017
- Lemma, A (2013) The Body One Has and the Body One Is: Understanding the Transexual's Need to be Seen. *Int. J. Psycho.* 94(2). Pp. 277-292
- Roughton, R. (2001) Four Men in treatment: An Evolving Perspective on Homosexuality and Bisexuality. *J Am Psychoanal Assoc.* Fall; 49(4):1187-217
- Martínez, C. Tomicic, A., Gálvez, C., Rodríguez, J., Rosenbaum, C., Aguayo, F. (2018) *Psicoterapia Culturalmente Competente para el Trabajo con pacientes LGBT+.* Una Guía para Psicoterapeutas y Profesionales de la Salud Mental. Santiago: Centro de Estudios en Psicología Clínica & Psicoterapia, Universidad Diego Portales (CEPPS-UDP).
- Martínez, C. Tomicic, A., Rodríguez, J., Aguayo, F. (2016) Adolescencia y Suicidio: Construcción Subjetiva del Proceso de Suicidio en Jóvenes Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (LGBT). *Informe Final, Proyecto Fonis SM1410004* (2014-2016).
- Tomic, A., Gálvez, C., Quiroz, C. Martínez, C., Fontbona, J., Rodríguez, J., Aguayo, F., Rosenbaum, C., Leyton, F., Lagazzi, I. (2016) Suicidio en poblaciones lesbianas, gay, bisexual y trans: Revisión sistemática de una década de investigación (2004-2014). *Revista Médica de Chile*, 144 (6). Pp.723-733.



# Otredad, identidad e inmigración

Jorge Larraín.\*

## RESUMEN

Este trabajo nos muestra la construcción de nuestra identidad nacional desde una perspectiva histórica y sociológica, incorporando la noción de la inmigración como un aspecto constitutivo de la misma. Se incorpora la noción de procesos identitarios de latinoamérica, explicando como las identidades nacionales nos hacen sentirnos parte de un todo, y no son estáticas, ni tienen una versión única, pues cambian históricamente.

## IDENTIDAD Y OTREDAD

Se puede afirmar que el concepto de “otredad” surge en el contexto de los estudios sobre la identidad en la medida que toda identidad, sea esta individual o colectiva, supone la existencia de “otros” en un doble sentido. Los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos. Pero también son aquellos con respecto a los cuales el sí mismo se diferencia y adquiere su carácter distintivo y específico. El primer sentido significa que nuestra auto-definición implica necesariamente relaciones con las evaluaciones que otras personas hacen de nosotros. El sujeto internaliza las expectativas o actitudes que los otros tienen acerca de él o ella, y estas expectativas se transforman en sus propias auto-expectativas. El sujeto se define en términos de como lo ven los otros. Como dice Erikson, en el proceso de identificación “el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que percibe como la manera en que los otros lo juzgan a él.”<sup>1</sup> Según Erikson este aspecto de la identidad no ha sido bien entendido por el método tradicional psicoanalítico porque “no ha desarrollado los términos para conceptualizar el medio.”<sup>2</sup> El medio social, que se expresa en alemán por el término *Umwelt*, no sólo nos rodea, sino que también está dentro de nosotros. En este sentido se podría decir que las identidades vienen de afuera en la medida que son la manera como los otros nos reconocen, pero vienen de adentro en la medida que nuestro auto-reconocimiento es una función del reconocimiento de los otros que hemos internalizado.

De esto se desprende que las identidades personales y colectivas están interrelacionadas y se necesitan recíprocamente. No pueden haber identidades personales sin identidades colectivas y viceversa. Lo que significa que, aunque ciertamente hay una distinción analítica entre las dos, no pueden ser concebidas aparte y sustancializadas como entidades que pueden existir por sí solas sin una referencia mutua. Esto es así porque las personas no pueden ser consideradas como entidades aisladas y opuestas a un mundo social concebido como una realidad externa. Los individuos se definen por sus relaciones sociales y la sociedad se reproduce y cambia a través de acciones individuales. Las identidades personales son formadas por identidades colectivas culturalmente definidas, pero éstas no pueden existir separadamente de los individuos. Las identidades colectivas tales como género, clase, etnia, religión, sexualidad, nacionalidad etc., son compartidas por muchos individuos y moldean las identidades individuales de sus miembros. Al mismo tiempo no existiría la “chilenidad” o la “catolicidad” como identidades colectivas si no existieran los chilenos y los católicos individuales.

En sí misma, una identidad colectiva es puramente un artefacto cultural, un tipo de “comunidad imaginada” como lo sugiere Anderson en el caso de la nación<sup>3</sup>. Pienso que lo que Anderson dice de la nación es también, *mutatis mutandi*, aplicable a otras identidades culturales tales como la sexualidad, la etnia, la clase social, el género, etc., donde existe un grado

\* Académico Emérito, Universidad Alberto Hurtado. Doctor y Magíster en Sociología, Universidad de Sussex, Inglaterra. Licenciado en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile.

1 E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, (London: Faber & Faber, 1968), p. 22.

2 Ibid., p. 24.

3 B. Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983)

variable de afinidad o sentimiento recíproco. Sin perjuicio de esto, es claro que no podemos igualar todas estas identidades culturales y que cada una de ellas tiene su propia historia y resonancia individual. Muchos millones han muerto o matado por sus naciones desde que empezó la modernidad. Hasta hoy, por el contrario, ser heterosexual no ha sido algo que haya inspirado un gran sentido de fraternidad, y ciertamente muy pocos han muerto o matado específicamente por eso. Ser mujer, homosexual o negro no ha supuesto, hasta ahora, tanta fraternidad imaginada como el hecho de ser chileno o argentino, y sin embargo, ha ido crecientemente creando en muchos individuos grados de compromiso y lealtad personal que son mayores que los de los heterosexuales.

Esto significa que cada identidad cultural demanda una cantidad diferente de compromiso de cada miembro individual o supone un grado diferente de fraternidad imaginada, y que esto puede cambiar históricamente. Las identidades culturales no son estáticas, van cambiando. Mirado desde el punto de vista del individuo, en cada momento histórico hay diferentes identidades colectivas que son las que más influyen en la conformación de las identidades individuales. En la edad media el catolicismo era esencial en la construcción de las identidades individuales. En la edad moderna la nación reemplazó a la religión en importancia. La clase social, la nacionalidad y la sexualidad casi no tenían presencia antes de que llegara la modernidad y por lo tanto no contaban en la construcción de identidades personales. En la modernidad es difícil escapar de las determinaciones de la nacionalidad, de la clase social y de las profesiones, pero la religión ha perdido importancia relativa. Hoy día hay signos de que la clase social y la nacionalidad, a su vez, han empezado a declinar con la llegada de la modernidad tardía. Lentamente el género, la etnicidad y la sexualidad van adquiriendo mayor importancia como fuentes de las más importantes identificaciones individuales. Lo que no quita que todavía –y a pesar de la globalización– es muy difícil escapar de las determinaciones de la nacionalidad. La nación es un caso muy especial en este respecto porque ha demandado y logrado un grado de compromiso de parte de sus miembros que no tiene paralelo con otras identidades culturales. Por ejemplo, es una de las pocas identidades colectivas que favorece y justifica la obligación de sus miembros de ir a la guerra y morir por su país. Es en esta identidad colectiva donde surge con especial fuerza el tema de la otredad.

## EL OTRO Y LA NACIÓN

Las identidades nacionales en primer lugar expresan un sentimiento de unidad, lealtad recíproca y fraternidad entre los miembros de la nación. Pero no debe pensarse que los sentimientos de cercanía, fraternidad y respeto son resultado de compartir algunos rasgos psicológicos o de la existencia de un mismo “carácter nacional” que de algún modo afecta y determina a todos los miembros de la nación. Los listados de rasgos psicológicos supuestamente pertenecientes a un carácter nacional muestran por sí mismos su inadecuación, en la medida que, claramente, no son compartidos por todos los miembros de esas sociedades. Sería aventurado aun decir que son compartidos por la mayoría de una nación. Constituyen sobre-generalizaciones abstractas que no pueden predicarse de toda una nación. Es un error ontologizar para un colectivo, lo que son rasgos psicológicos individuales.

En segundo lugar, las identidades nacionales se construyen en oposición a otros que se suponen tienen modos de vida, valores, costumbres e ideas diferentes. Esto es normal en cualquier proceso de construcción de identidad, a nivel individual o colectivo, pero es especialmente marcado en el caso de la nación. Toda identidad nacional establece y acentúa las diferencias con otros grupos nacionales que tienen características y costumbres diferentes y por lo tanto se presentan como fuera de la comunidad. Así surge la idea del “nosotros” en cuanto distinto a “ellos”. A veces, para definir lo que se considera propio se exageran las diferencias con los miembros de otras naciones, generalmente vecinas, y en estos casos el proceso de diferenciación se transforma en un proceso de abierta oposición o, a veces, hostilidad al otro. Si bien la diferenciación es un proceso indispensable para la construcción de identidad, la oposición hostil al otro no lo es, y constituye un peligro de todo proceso de construcción de la identidad nacional.

El proceso de identificación por oposición al otro ha existido siempre en la historia. Los griegos antiguos dividían el mundo entre los griegos y los bárbaros. Bárbaros eran aquellos que hablaban otras lenguas y no podían hablar griego, convirtiéndose así en los “otros” de la identidad griega. Sin embargo, como lo ha sostenido García-Gual, el principio de

la diferencia de lenguaje muy pronto evolucionó hacia una forma de desprecio: aquellos que no hablaban griego fueron considerados atrasados, rudos, rebeldes e intelectualmente inferiores. La propia lengua griega facilitó esta transición de la diferencia al desprecio: la palabra *logos* tenía el doble significado de palabra hablada y razón, es decir, significaba tanto lenguaje inteligible como la realización del orden. De allí que el bárbaro que no podía hablar griego, también se exponía a ser juzgado como irracional o falto de orden y lógica. La lengua griega se había convertido así en el vehículo por excelencia de la razón. Por eso se puede comprender por qué Aristóteles, Eurípides e Isócrates justificaban la esclavitud como el resultado de la natural superioridad de los griegos y de la natural inferioridad de los bárbaros.<sup>4</sup>

Hay evidencia de que estos mecanismos de identificación también existían entre los diversos pueblos indígenas de América precolombina. Las crónicas de Sahagún narran como los nahuas en América Central consideraban a los otomíes como tontos, perezosos y lascivos. Tanto así que entre los nahuas se acostumbraba a llamar otomí a alguien que no entendía. De igual forma consideraban a los huastecas como borrachos e impúdicos por andar sin taparrabos. Se daba allí también, como entre los griegos, la creencia que la lengua náhuatl era más refinada y sofisticada que las lenguas toscas e ininteligibles de los pueblos vecinos.<sup>5</sup>

Durante el período inicial de la modernidad europea estos mecanismos de identificación por oposición al otro también aparecen. El otro puede definirse al menos en tres dimensiones. En primer lugar está la dimensión temporal; el o lo “otro” es el pasado en contraposición con el cual se construye un proyecto nuevo. Así por ejemplo, muchas teorías típicas de la modernidad entienden a la sociedad moderna en oposición a la sociedad tradicional. El otro es todo lo que es “pre” o anterior a la nueva sociedad, lo obsoleto, lo primitivo y lo atrasado en el tiempo. En segundo lugar, también se puede definir al otro en el contexto de la propia sociedad como aquel que no cumple con algún requisito básico característico. La mayoría de los discursos de la modernidad, por ejemplo, encuentra en la razón y la civilización, y aquellos que las representan, la fuente más importante de identidad cultural. De allí que haya también ciertas categorías sociales identificables (pero subordinadas dentro de la misma modernidad) que representan, para las versiones dominantes, la falta de razón<sup>6</sup>. Wagner considera que las clases trabajadoras, las mujeres y los locos son tres categorías de “otros” que la modernidad temprana identifica por su falta de razón.<sup>15</sup> A las clases trabajadoras se las consideró al principio peligrosas, pues sus desmedidas aspiraciones introducirían el desorden en la sociedad. Las mujeres, a su vez, fueron sistemáticamente excluidas de la vida pública y política durante todo el siglo XIX y buena parte del XX, debido a una supuesta “emocionalidad”, “falta de control” y de racionalidad. Por último, locos e insanos, representaban también al otro irracional que no tiene control de sí mismo.

En tercer lugar está la dimensión espacial, según la cual el “otro” es aquel que vive fuera, el bárbaro o primitivo que no ha sido civilizado todavía. Es muy importante entender que la presencia del otro no-europeo fue siempre decisiva en la construcción de las identidades culturales europeas desde el siglo XVI en adelante. El descubrimiento y conquista de América, en particular, jugó un rol muy importante, porque coincidió con el inicio de la modernidad, con el comienzo del capitalismo y la formación de las naciones-estados europeas. La formación de identidades culturales europeas durante el comienzo de la modernidad, por lo tanto, se produjo en oposición a ciertos “otros”, provistos no solo por el propio pasado feudal, no sólo por los propios sectores sociales supuestamente no-rationales, sino también por la realidad presente pero espacialmente distinta de América, África y Asia. En todos estos casos la oposición al otro parece estar determinada por criterios de racionalidad. Así, un cuadro más o menos completo de “otros” de la modernidad temprana y sus “sinrazones” podría ser, entonces:

salvajismo: negros, salvajes y pueblos no-civilizados  
tradicción: nobles, sacerdotes

4 Véase Carlos García-Gual, “La visión de los otros en la antigüedad clásica” en M. León-Portilla et al., (ed) *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo* (Madrid: Siglo XXI, 1992), Vol. I, pp. 7-19.

5 Véase, Miguel León-Portilla, “Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del encuentro”, *ibid.*, pp. 36-41.

6 eter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (London: Routledge, 1994), p. 39.

desorden: clases trabajadoras y las masas

emoción: mujeres

insanidad: locos

Está de más decir que algunos de estos sectores dejaron más tarde de jugar el papel fundamental del “otro” y fueron poco a poco incorporados. Esto vale especialmente en el caso de las clases trabajadoras y las mujeres, los dos sectores más próximos a la propia sociedad y numéricamente muy importantes. Esto resultó en parte de sus propias luchas exitosas y de compromisos sociales que concedían carta de ciudadanía a estos sectores a cambio de moderación y orden. Mientras más avanzada la modernidad, la “otredad” se va concentrando en la dimensión espacial, en aquellos que viven fuera o que “vienen de fuera”. Por eso los factores étnicos adquieren preponderancia en la definición contemporánea del otro. Sin embargo, los otros factores internos nunca han dejado de tener presencia, aunque sea marginal. Un caso notable es, por ejemplo, la cruzada neoconservadora de la Sra. Thatcher en Gran Bretaña, que hizo un serio intento por renovar los viejos valores militares de la identidad inglesa; al enemigo externo, representado por Argentina, se sumó el “enemigo interno”: los sindicatos a quienes había que derrotar para lograr el éxito económico del país. Algo similar intentó el gobierno de Pinochet en Chile: obreros y pobladores volvieron a ser clases peligrosas para la seguridad nacional.

Los ejemplos son numerosos. En muchos casos la oposición al otro se exagera hasta fomentar la exclusión en diversos grados: de marcar la diferencia se puede pasar a la desconfianza, de ésta a la abierta hostilidad y, de aquí, a la agresión. Este proceso creciente de exclusión no es de suyo necesario pero se ha dado demasiadas veces en la historia para ignorarlo como una posibilidad remota. Siguiendo a Hilberg, Bauman describe la secuencia lógica que terminó en el holocausto de los judíos: “comienza con la definición del extraño. Una vez que se le ha definido, se le puede separar. Una vez que se le ha separado, se le puede deportar. Una vez que ya se le ha deportado, se puede concluir con su exterminio físico.”<sup>7</sup> Esta es la misma lógica que ha operado más recientemente entre hutus y tutsis en Rwanda y entre musulmanes bosnios y serbios en la antigua Yugoslavia.

## OTREDAD E INMIGRACIÓN

La problemática del “otro” surge de manera especialmente nítida y radical en los fenómenos migratorios porque en espacios de tiempo relativamente cortos ingresan a un país o región flujos más o menos importantes de personas que nunca pertenecieron a la nación, a veces con costumbres, idiomas y colores de piel muy diferentes. No solo pueden ser percibidos por parte de la población local como una amenaza potencial a sus propias fuentes de trabajo sino que también surgen preguntas acerca de si la propia identidad nacional puede estar amenazada. Esto no solo se da a nivel periodístico o de la política nacional (piénsese en la política anti-inmigratoria y racista con la que ganó su elección Donald Trump) sino que también aparece al interior de las ciencias sociales como un argumento elaborado. Así por ejemplo, el profesor norteamericano Samuel Huntington ha planteado seriamente que la identidad anglosajona está amenazada. En la revista *Foreign Policy* Huntington ha hablado del “desafío hispánico” a la identidad nacional norteamericana que básicamente se sustenta en la sustancial migración mexicana a los Estados Unidos que no podrá ser asimilada. Según Huntington, los inmigrantes mexicanos rechazan el “credo americano” y los valores que lo subyacen y a toda costa quieren mantener su cultura de origen. Su número es demasiado grande e insisten en hablar español. Los Estados Unidos, sostiene Huntington deben abandonar una política de apertura a las migraciones de otros pueblos, debe también perder las esperanzas de poder convertir a esos pueblos a la cultura norteamericana y debe más bien tratar de mantener su propia sociedad y cultura.

El argumento de la amenaza a la identidad nacional es más sofisticado que la manera habitual de oponerse a la inmigración extranjera. Lo que primero aparece como fuente de objeción a estos nuevos “otros” insertados súbitamente en el seno de una comunidad nacional es la pérdida de oportunidades laborales para los ciudadanos, el sobreuso y saturación de los servicios sociales y de educación, los guetos, la criminalidad creciente, la expansión de costumbres nuevas y extrañas.

7 Z. Bauman, Entrevista con Helga Hirsch: “Der Holocaust ist nicht einmalig. Gespräch mit dem polnischen Soziologen Zygmunt Bauman” (“El holocausto no es único. Entrevista con el sociólogo polaco Zygmunt Bauman”) en *Die Zeit*, No.17, 23 de Abril de 1993, p. 68. Agradezco a Jorge Iván Vergara por mostrarme y traducir esta cita.

Pero cada uno de esos argumentos puede en muchos casos ser desmontado con evidencias que demuestran que estos son mas temores y prejuicios que realidades. El argumento de la identidad nacional, en cambio, parece menos racista y menos egoísta; y por el contrario, se presenta como altruista y bien intencionado, porque ¿qué hay de malo en querer la preservación de la propia identidad amenazada? ¿Acaso no es bueno tratar de conservar la propia cultura nacional? Para ver si este argumento se sostiene, hay que entender bien la relación entre identidad y cultura.

## IDENTIDAD Y CULTURA

Identidad y cultura son construcciones simbólicas, pero no son la misma cosa. La cultura es algo más general porque incluye todas las formas simbólicas y la estructura de significados incorporados en ellas. Estudiar la cultura es estudiar las formas simbólicas (actos lingüísticos, acciones y artefactos materiales) a través de los cuales los individuos se comunican. La identidad es en cambio algo más particular, porque implica un relato que utiliza sólo algunos de esos significados presentes en las formas simbólicas mediante un proceso de selección y exclusión. Estudiar la identidad es estudiar la manera en que las formas simbólicas son movilizadas para la construcción de una auto-imagen, de una narrativa colectiva.

La cultura nunca tiene la unidad y estabilidad que tiene una identidad y sus componentes simbólicos son normalmente de orígenes muy variados. Las culturas son sistemas relativamente abiertos compuestos por una gran cantidad de significados y formas simbólicas de variados orígenes y permeables a nuevas formas simbólicas y significados que provienen de otras culturas, especialmente en la época de la globalización, donde los contactos se han intensificado fuertemente. Así por ejemplo, formas musicales, arquitectónicas, televisivas, literarias y gastronómicas de las más variadas culturas entran hoy con relativa facilidad en otras. Lo que no significa necesariamente que afecten la identidad colectiva de esas sociedades, aunque es posible que a la larga en algún aspecto puedan hacerlo si son seleccionadas por los relatos identitarios.

La identidad, aunque sea en parte un discurso, una narrativa (también expresa un sentimiento de unidad, lealtad recíproca y fraternidad entre los miembros de la nación), tiene mucha mayor estabilidad en el tiempo que la cultura. Porque no es cualquier discurso; es un destilado narrativo de modos establecidos y sedimentados de vida. De allí que la cultura cambia más rápido que la identidad. Recientemente hemos adoptado en Chile la celebración de Halloween. Pero nuestros relatos identitarios no han seleccionado Halloween como una forma simbólica que expresa a nuestra comunidad imaginada. Pero podrían hacerlo en el futuro. Los relatos identitarios no sólo seleccionan aquello que es autóctono o internamente producido desde sus comienzos. Seleccionan rasgos que han llegado a formar parte de nuestros modos de vida, cualquiera sea su origen. Pero muchas importaciones culturales, aunque apreciadas, nunca llegan a formar parte de los relatos identitarios. El tango, por ejemplo, es en muchos sentidos una forma musical aceptada y valorada en toda América Latina. Es parte de nuestra cultura. Pero no forma parte del relato identitario chileno o peruano. La comida peruana ha llegado a ser muy apreciada en Chile y ya forma parte de nuestra cultura, pero no es parte de nuestro discurso identitario.

Lo que quiere decir que la adopción de nuevas formas culturales a través de la globalización y de la inmigración no necesariamente amenaza o implica un cambio inevitable de la identidad nacional. Generalmente hay un desfase entre la adquisición de rasgos culturales nuevos, que es relativamente más rápida, y su posible incorporación en los discursos identitarios, que puede perfectamente no ocurrir nunca u ocurrir en forma mucho más lenta si su efecto es masivo y persistente. Acostumbramos a decir que no hay nada mas chileno que las empanadas y el vino tinto. Pero eso, que se pretende parte esencial de nuestra identidad, no lo creamos nosotros sino que lo trajeron los españoles. Son rasgos culturales españoles que eventualmente llegaron a ser parte de nuestra identidad chilena. El charango, aunque puede haber sido originalmente un instrumento musical boliviano, Chile lo ha incorporado a su relato identitario hasta el punto que un presidente de Chile lo regala como signo de chilenidad al cantante Bono (lo que promueve un reclamo boliviano).

Es claro que las diferencias identitarias son más difíciles de resolver que las diferencias puramente culturales. Las culturas son diferentes porque tienen patrones de significados incorporados a las formas simbólicas que son diferentes y eso puede llevar a una falta de comprensión de la otra cultura, pero no necesariamente a una carga emotiva o moral de carácter negativo



o a la abierta hostilidad o a un juicio de inferioridad. Las diferencias identitarias, en cambio, sobre todo entre naciones y etnias, casi siempre provienen de la construcción de “otros de oposición”, a los cuales frecuentemente se desprecia o se considera negativamente como “aquellos que no queremos ser”. En la práctica esta distinción entre diferencias culturales y diferencias identitarias no siempre es fácil de hacer, pero parece claro que mientras más negativo y hostil es el juicio sobre otra cultura, con mayor seguridad se puede afirmar que ese juicio envuelve más que una mera incomprensión cultural y toca la construcción de la propia identidad de tal modo que la auto-definición pasa por la construcción del otro como inferior o indeseable.

En Chile hemos tenido las inmigraciones de los coreanos, argentinos, bolivianos y peruanos. Ahora último ha aumentado mucho el flujo de Venezolanos y Haitianos. Anteriormente fueron alemanes, palestinos, yugoeslavos y españoles. Cada una de estas migraciones fue dejando (o dejará) en Chile un cierto sello cultural, algunos aportes. Aunque muchas de estas adquisiciones no afectan nuestro discurso identitario, desde el punto de vista de estos grupos migrantes, nuevas formas de vivir la chilenidad se van desarrollando que van enriqueciendo la gran diversidad que subyace a nuestra identidad nacional. Es concebible pensar que nuevas formas artesanales y musicales, nuevas costumbres y comidas, pueden incorporarse más rápidamente a través de los flujos migratorios. En último término, la identidad común de la mayoría de las naciones siempre se ha reconstituido por los flujos migratorios de personas de otra procedencia cultural. Prácticamente no existen nacionalidades o “razas” “puras”, sin mezcla. Pero siempre es posible que en determinados momentos y coyunturas, una nación puede cerrarse sobre sí misma y buscar excluir a los inmigrantes de toda cabida en la identidad nacional. En este caso el grupo inmigrante se sentirá excluido. Lo que está pasando en Europa en estos días parece ser un ejemplo de esto.

Los individuos se sienten miembros de la comunidad cuando son reconocidos como tales por los otros, cuando su integridad física, sus derechos y sus contribuciones son respetadas garantizando así la auto-confianza, el auto-respeto y la auto-estima que son tanto la base de la identidad personal de cada cual como el soporte necesario de la identidad nacional<sup>8</sup>. Por esta razón, el problema más serio para una identidad nacional surge cuando un número significativo de los miembros de la nación deja de ser reconocido como parte de la comunidad, sea porque su integridad física o la de sus posesiones más preciadas no es respetada, sea porque sus derechos y contribuciones son sistemáticamente ignorados. En otras palabras, cuando un número de individuos que eran miembros de la comunidad pasan a ser “otros” de oposición, gente fuera de la comunidad, “enemigos internos”. Son negados como parte de la nación con los que un mínimo sentido de fraternidad debe ser mantenido. Mientras las experiencias dolorosas y humillantes infligidas por comunidades o naciones extranjeras tienden a fortalecer el sentimiento de fraternidad dentro de la nación afectada, aquellas infligidas por los miembros de la misma comunidad introducen una división o fractura en la identidad del grupo. Sin embargo, en la medida que las experiencias brutales infligidas por los fuertes o poderosos de la comunidad sobre miembros más débiles se superan por medio de formas de justicia, reparación y reconciliación, es posible concebir que la integración y el sentido de identidad de toda la comunidad pueda fortalecerse de nuevo, ya que surge una fuerte determinación de no caer nuevamente en una situación parecida.

Un factor que favorece la recomposición de la identidad cultural de una nación receptora de migrantes es el hecho que con los medios tecnológicos actuales es más fácil para comunidades migrantes o de diáspora como se les llama en el mundo anglosajón, permanecer conectados con su cultura e identidad originarias: la televisión, el Internet, las redes sociales, los medios de transporte rápidos y baratos, etc., permiten estar en contacto diario con la cultura original. Esto no sólo refuerza su identidad originaria sino también el deseo de esas comunidades de que sus modos de vida sean considerados en la cultura y relatos identitarios de su nuevo país. Algunas décadas atrás mantener una relación viva con la cultura de origen era mucho más difícil y el aislamiento con respecto a los países de origen favorecía una más rápida asimilación, casi forzada, a la cultura local. Pero esta misma posibilidad es la que hace sospechar a autores como Huntington, que las comunidades mexicanas en Estados Unidos no quieren integrarse a la identidad norteamericana. El problema de la tesis de Huntington,

8 A. Honneth, *The Struggle for Recognition*, pp. 118-123.

es que concibe la identidad norteamericana de manera muy estrecha y unívoca, limitada al mundo anglosajón y al idioma inglés, por lo tanto al pasado.

## IDENTIDAD COMO PROYECTO Y OTREDAD

Los relatos nacionales se refieren no sólo a lo que somos o hemos sido, no miran solo al pasado como la reserva privilegiada donde están guardados los elementos principales de la identidad; también miran hacia el futuro, a lo que queremos ser; no se constituyen solo en una época remota, son también un proyecto de futuro. La pregunta por la identidad no sólo es entonces ¿qué somos?, sino también ¿qué queremos ser? Tal como Habermas argumenta, “la identidad no es algo ya dado, sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto.”<sup>9</sup> Solo que al hablar de “nuestro propio proyecto”, de ninguna manera ello puede concebirse como un proyecto único compartido por todos, sino que como una variedad de relatos o propuestas alternativas de futuro que buscan ganar el apoyo de la gente. Ningún proyecto de futuro articulado por un discurso específico podría pretender tener un monopolio de la construcción de la identidad sin antes tratar de convencer a la gente común, sin buscar entroncarse con las formas populares, las tradiciones y los significados sedimentados en la vida cotidiana de la gente por prácticas de larga data; en otras palabras, con lo que podría llamarse tradición o herencia cultural. La pregunta por la identidad tiene más importancia hoy por su proyección al futuro que por una supuesta pérdida progresiva de lo “propio” en un mundo globalizado. Al concebir la identidad no como un ethos inmutable formado en un pasado remoto sino como un proyecto abierto al futuro, se puede entender que el desafío presente de los miembros de cualquier nación es definir qué es lo que quieren ser. Ese es el gran tema de hoy. Para ese desafío normalmente se van configurando propuestas alternativas, versiones de identidad que se disputan el terreno y que presentan caminos diferentes. Estas narrativas tienden a surgir con mayor fuerza en tiempos de crisis nacional. Como lo sostiene Kobena Mercer, “la identidad solo llega a ser un tema cuando está en crisis, cuando algo asumido como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre”.<sup>10</sup> La identidad nacional se hace problemática en períodos de inestabilidad y crisis, cuando surgen amenazas a los modos tradicionales de vida. En situaciones de paz y estabilidad, la identidad se da por sentada; hay menos razones para que surjan preguntas sobre ella. Mientras mayor sea la sensación de crisis que tiene la gente, con mayor fuerza surgirán las preguntas por la identidad y se buscarán respuestas alternativas o proyectos que la perfilen como una solución a la crisis.

Esto es muy importante, primero porque descarta la idea mítica y un tanto ingenua de que en asuntos de identidad nacional hay una sola versión que nos une a todos. Segundo, porque en la construcción del futuro, no todas las tradiciones históricas y contenidos identitarios tienen el mismo valor. Habermas insiste en la profunda ambivalencia de las tradiciones nacionales: no todo lo que constituye una tradición nacional es necesariamente bueno y aceptable para el futuro. Si bien es cierto que una nación no puede elegir libremente sus tradiciones, puede, por lo menos, decidir políticamente si continuar o no continuar con algunas de ellas.<sup>11</sup> Si se concibe la identidad nacional como una esencia inmutable y constituida en un pasado remoto, de una vez para siempre, como una herencia intocable, todo cambio o alteración posterior de sus constituyentes básicos implica necesariamente no sólo la pérdida de esa identidad sino que además una alienación. Por el contrario, si la identidad nacional no se define como una esencia incambiable, sino más bien como un proceso histórico permanente de construcción y reconstrucción de la “comunidad imaginada” que es la nación, entonces las alteraciones ocurridas en sus elementos constituyentes no implican necesariamente que la identidad nacional se ha perdido, sino más bien que ha cambiado, que se va construyendo. Y en este proceso histórico la presencia de los “otros”, y entre ellos, de los inmigrantes, ha tenido y seguirá teniendo un rol crucial.

9 J. Habermas, “The Limits of Neo-Historicism”, Entrevista con J.M. Ferry en J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (London: Verso, 1992), p. 243.

10 K. Mercer, “Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics”, en J. Rutherford, (Ed.) *Identity, Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), p. 43.

11 J. Habermas, “Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic’s Orientation to the West”, en J. Habermas, *The New Conservatism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), p. 263.



## RESPUESTA CORAL al Documental "CHASING ASYLUM":

"La Necesidad De Pronunciarse Ante La Injusticia"<sup>1</sup>

Francesca Colzani.\*

*"Al guardar silencio sobre el mal, al enterrarlo tan hondo dentro nuestro que no aparezca ninguna señal de él en la superficie, estamos implantándolo, y surgirá en el futuro mil veces más fuerte. Cuando no castigamos ni reprochamos a los que hacen el mal, no solo estamos protegiendo su trivial ancianidad, estamos destruyendo las bases de la justicia para las nuevas generaciones".*

Alexander Solzhenitsyn, El Archipiélago de Gulag 1918-1956.

### RESUMEN

El presente trabajo es el comentario del Documental "Chasing Asylum", en el contexto de un panel sobre el mismo en la 14ª Conferencia Internacional IARPP . realizada en Sydney, Australia en el año 2017. En este artículo se hace una reflexión ética acerca del inconsciente y la justicia, en el contexto del tema del refugio y asilo que expone críticamente el documental, así como se valorizan las expresiones estéticas de denuncia y reflexión sobre estas temáticas. El texto conserva su edición original como ponencia de un congreso. De allí que las referencias a Diapos están referidas a imágenes simultáneas a la exposición.

Ver "Chasing Asylum", el documental de Eva Orner a discutir en este Panel, me tomó mucho tiempo. El documental no podía ser visualizado desde las plataformas disponibles en Chile, por lo que los organizadores de la Conferencia decidieron enviarme un DVD. Por diversos motivos, Correos, Navidad y Océanos de por medio, el DVD demoraba mientras se acercaba la fecha de entrega.

Como era la única participante latinoamericana en el Panel, decidí comenzar a escribir e investigar con lo único que tenía: el título del Panel y el del documental. En esa búsqueda, me encontré con material relacionado con asilo e injusticia que consideré tan valioso, que me convencí de que podía –y quizás debía- complementar la discusión sobre el documental australiano con material producido por latinoamericanos que hablaban en el mismo idioma de los mismos temas. Encontré tal diversidad de voces, que llamé a esta presentación "Coral".

Tenía el título del Panel, que encontraba sugerente como punto de partida. Pero... *existe realmente* una necesidad de pronunciarse ante la injusticia? Cómo emerge; como *no* emerge? Esta línea de pensamiento me llevó a terrenos teóricos sobre la justicia y el inconsciente y, de hecho, encontré material interesante.<sup>2</sup> Pero otras preguntas, como la forma en que intervienen los procesos sociales, la cultura, o la historia, me llevaron hacia un tipo de literatura diferente.

Se me hizo evidente que, tanto mi formación como mi experiencia como psicoanalista, no eran suficientes para enfrentar estas preguntas con las herramientas necesarias para incluir factores socio-políticos y culturales en mi análisis. La literatura sobre trauma tiende a enfocarse más en la experiencia del paciente, o de la díada analítica, que en la experiencia *colectiva* del trauma. Quiero aclarar que yo no he trabajado con refugiados. No he sido activista. Más bien, espero representar hoy a la mayoría de nosotros que, sensibles ante la injusticia, nos hemos quedado en los márgenes del discurso y del activismo social.

\* Psicóloga Clínica PUC. E-mail: francesca.colzani@gmail.com

1 Trabajo presentado en la 14ª Conferencia Internacional IARPP . Sydney, 2017

2 Entre otros: Eric Rayner, 1999; Julia Beltsiu, 2016; Jordan, Morales, Muñoz, 2016.

Cómo han abordado la injusticia socio-política y el abuso institucionalizado nuestras instituciones psicoanalíticas? En el caso de Chile, cómo enfrentó este tema nuestra institución psicoanalítica durante el régimen de Pinochet? Intentaré abordar algunas de estas preguntas más adelante.

Tenía también el título del documental, “Buscando Asilo”. En el último tiempo hemos estado inundados de imágenes de refugiados alrededor del mundo. Explorando, encontré un documental de Wim Wenders sobre el fotógrafo brasilero Sebastiao Salgado.<sup>3</sup> Sus potentes imágenes de personas en migración constituyen, creo, tanto una experiencia estética como una conexión emocional con esos seres humanos experimentando el exilio. Incluiré algunas de esas imágenes.

Durante esas semanas de espera murió el sociólogo, filósofo y escritor Zygmunt Bauman. Me sumergí en su libro “Extraños Tocando en Nuestra Puerta”. Estoy profundamente en deuda con este hombre que, habiendo sido un refugiado él mismo, ofrece un análisis integrador y lúcido de las problemáticas relacionadas con la migración.

Finalmente, encontré un reportaje acerca del documental chileno “Los Nietos del Mar”,<sup>4</sup> sobre una experiencia muy distinta en Sicilia, en donde reciben inmigrantes desde África y los ubican en *asilos*... de ancianos. Incluiré imágenes de ese material, como una forma de conectar con algún sentimiento de esperanza.

Y entonces, “Chasing Asylum”, en formato CD, llegó a mi puerta.

El documental muestra lo que le sucede a las personas que buscan asilo en Australia, llegando a sus costas en bote (Diapo 1). Las llevan a unos campamentos de refugiados en unas islas remotas (Diapos 2 y 3), donde terminan languideciendo en un limbo, en condiciones físicas y emocionales deplorables, sin poder salir, sin saber por cuanto tiempo estarán allí (Diapos 4 y 5), lejos del escrutinio de los medios.

Su impacto me llevó a preguntarme si hacer psicoanálisis en mi consulta privada tenía algún sentido. Me acordé de la sensación que tuve en uno de los grupos de discusión en el Congreso IARPP en Roma, donde colegas de Grecia – que pasaba por una severa crisis en ese momento – contaban que su práctica clínica se había vuelto imposible. No solo porque no había pacientes que pudieran financiar una terapia, sino porque sentían que estaban realmente “en el mismo bote” con sus pacientes. En el *mismo bote*.

La idea de que lo que está pasando en otro lugar del globo nos afecta a todos no es nueva, pero se me hizo evidente de un modo más directo. Aunque nosotros, los latino-americanos, estamos “lejos”, y los problemas que tenemos actualmente con la inmigración parecen francamente de una escala menor comparados a lo que vimos en el documental, sí creo que estamos todos en el “mismo bote”, cada día más. Cito: “Estamos todos viviendo, nos guste o no, en un planeta “cosmopolizado” con fronteras porosas altamente osmóticas y una interdependencia universal”. (Beck, 2006, citado en Bauman, 2016).

Aunque en décadas recientes los psicoanalistas progresivamente han ido incluyendo factores contextuales en su comprensión y análisis, y en los Congresos<sup>5</sup> progresivamente se han ido incluyendo estos temas (este panel es una ilustración de ello), la formación psicoanalítica aún no incluye conocimientos básicos para aumentar y sostener nuestra capacidad para pensar críticamente sobre nuestra sociedad, nuestra historia y cómo nos relacionamos con ella.

En un muy reciente número de Psychoanalytic Dialogues, en 4<sup>6</sup> artículos se discute cómo el trauma cultural y lo socio-político han sido *resistidos* y *descartados* en el psicoanálisis. Guralnik (p. 658) lo dice sin rodeos: “Holmes discute ...una ‘norma’ institucional que relega lo socio-político fuera del discurso psicoanalítico. Esta es una realidad desconcertante, ya que existe un impresionante acopio de trabajo... que sí integra el discurso psicoanalítico y el socio-político; sin embargo,

3 “La Sal de la Tierra”, documental de Wim Wenders.

4 “Los Nietos del Mar”, de Silvia Carrasco y Sergio Marras.

5 Ver la Invitación de Division 39 para la Conferencia “The Times They Are A-Changing”, IARPP Members List, 16 de Abril, 2017.

6 Por Holmes, Guralnick, Tummalala-Nara, Vol. 26, N°6, 2016.

éste es sistemáticamente ignorado... y migra a los márgenes una y otra vez, cínicamente olvidado y luego redescubierto, vaciando así la dimensión socio-política de la realidad psíquica de la corriente principal del psicoanálisis, dejándola en una posición carencial y defensiva”.

Tumala-Narra (p.665) agrega: “Desde una perspectiva psicoanalítica, plantear el problema del trauma cultural requiere que examinemos nuestra evitación, tanto consciente como inconsciente, de la injusticia social”.<sup>7</sup>

Nuestra Asociación Psicoanalítica Chilena (APCH, miembro IPA) no fue la excepción. Un miembro activo de la institución desapareció en 1976 durante el régimen de Pinochet. Después de esa fecha, “no hay ninguna acción detectable (reconociendo o denunciando el caso) de la APCH ni de ninguno de sus miembros...<sup>8</sup> De esta manera, la institución refuerza y duplica su desaparición” (Vetö, 2011). Aunque varios miembros de la APCH trabajaron con organizaciones de derechos humanos durante todo el período de dictadura, lo hicieron por su propia cuenta y riesgo. Pienso que la disociación y la negación definen como nosotros, institucionalmente, abordamos nuestro contexto socio-político durante la dictadura. Una anécdota ilustradora:

Durante una reunión vespertina<sup>9</sup> en la que había un invitado internacional, la sala estaba repleta. Por supuesto, hablábamos sobre psicoanálisis y no estábamos conectados explícitamente en forma alguna con nuestra situación socio-política. De repente, se escuchó un fuerte PAH-PAH en la calle. Alguien gritó: “AL SUELO!!!” y todo el mundo se tiró al suelo, debajo de las sillas (mi analista didacta y yo coincidimos debajo de una, pero esa es otra historia). Después de un rato, un miembro valiente se acercó a la ventana y levantó un poco la cortina. Afuera, niños jugando. No eran disparos, eran cuetes. Todo el mundo se levantó lentamente, ordenamos las sillas y la reunión continuó tranquilamente. Por supuesto, no se dijo nada.

Así que... estábamos conectados con nuestro contexto político después de todo. Los disparos, en ese tiempo, tenían que ver con enfrentamientos, persecución y resistencia.

La negación de esa conexión permaneció activa en nuestra institución durante la dictadura y bastante después de que se re-estableciera la democracia en nuestro país, como lo ilustra esta anécdota. Usamos nuestra teoría defensivamente<sup>10</sup>. Un grupo de candidatos escribió sobre el clima de persecución instalado en la APCH, pero se enfocaron en los mecanismos proyectivos intrapsíquicos y en las dinámicas de grupo de Bion, sin llegar a hacer el link con el clima político y la persecución real que existía en ese momento en el país<sup>11</sup>. Permanecimos disociados, aislados de la sociedad, cerrados como grupo, sintiéndonos especiales y superiores, poseedores de un conocimiento sofisticado. Compartimos una posición institucionalizada que cuidaba nuestros privilegios y supervivencia, ignorando nuestra responsabilidad como miembros de una comunidad. La institución no tenía “ninguna comprensión de que este aislamiento era, en sí mismo, una posición política” (C. Fischer, 2016, p. 236).

Podemos decir que siempre estamos insertos en nuestro “Zeitgeist”<sup>12</sup>—en el espíritu de nuestro tiempo— y esta noción nos ayuda a ser más comprensivos y menos enjuiciadores respecto a lo que nosotros, individuos, grupos o sociedades, hemos hecho o dejado de hacer en el pasado. Sin pretender mirar desde arriba o desde afuera, creo que tenemos que extremar nuestros esfuerzos para detectar nuestras actuales ficciones, aquellas que damos por hecho como verdades universales. Estas ficciones estructuran la forma en que nos posicionamos en la sociedad en el presente.

7 Traducción del inglés, por F. Colzani.

8 Excepto por un pie de página en un trabajo de un miembro de la APCH y una mención directa de su desaparición durante una ceremonia privada de la APCH durante la cual fue conmemorado (Vetö, 2011).

9 En 1988, en el año del plebiscito en Chile, que mostró el mayoritario rechazo al régimen de Pinochet.

10 No hace tanto tiempo, muchos de nosotros dábamos por hecho que nosotros, los analistas, debemos mantenernos lejos del “material” de “afuera”, que lo que nos concierne es lo “intrapsíquico”. Si tenemos opiniones acerca de lo que ocurre en nuestra sociedad, estas deben quedar fuera de nuestra consulta y fuera de nuestra institución. Lo contrario era “no-analítico” y podía indicar el “no haber tenido suficientemente análisis”.

11 Bruzzone et al., 1985.

12 La noción de Zeitgeist, o “el espíritu de la época” fue propuesto por Herder en el siglo 18, y luego desarrollado por Hegel y otros. Otros, como Foucault, lo han discutido.

Una de estas ficciones bien puede ser la forma en que son percibidos los refugiados. Los refugiados- estos extraños que han golpeado las puertas de otra gente desde siempre (Bauman, 2016), huyendo de guerras, de la represión o el hambre- se han convertido en fuente de ansiedad y miedo, globalmente, para todos aquellos detrás de esas puertas. O sea, nosotros. Se han convertido en los portadores de malas noticias y también en recordatorios de nuestra propia vulnerabilidad. Podemos aferrarnos a la ilusión de que tenemos algún control sobre la permanencia de nuestro modo de vida o de nuestro territorio. Pero aquellos “otros” exponen nuestra fragilidad. No podemos negar tan fácilmente ahora cuan precario se ha vuelto el equilibrio de nuestro mundo, tal como lo conocemos.

Así, los refugiados son rechazados, estigmatizados<sup>13</sup>, deshumanizados, objetivados. Tratados como “gente-nada” (“nothing people”), como denuncia el director Camboyano Rithy Panh.

Para una excepcional descripción de lo que estas palabras pueden significar para aquellos que están siendo estigmatizados, recorro a extractos del testimonio de Emmanuel Levinas, sobre su propia experiencia como prisionero en un campo de concentración alemán:

“los otros hombres, llamados libres (...) y los niños y mujeres que pasaban por ahí y a veces levantaban la vista, *nos despojaban de nuestra piel humana. Éramos subhumanos*, un montón de primates. Un leve murmullo interior, la fuerza y la miseria de los perseguidos, nos recordaban nuestra esencia de criaturas pensantes, pero ya no éramos parte del mundo... y entonces... un perro vagabundo entraba al campamento... nos esperaba cuando volvíamos, saltando y ladrando de contento. Él no tenía dudas de que éramos humanos... un perro carente del cerebro necesario para universalizar máximas...” (Levinas, 1963, citado en Orange, 2010).

Estas mismas palabras bien podrían haber sido dichas por los prisioneros de las islas Nauru o Manu. Seres humanos que parecen haber sido excluidos de la categoría de legítimos merecedores de derechos humanos. Si los refugiados son objetivados como “una amenaza”, el asunto de la migración se desplaza “de la esfera de la ética a la de la seguridad” (Bauman, p.86). Este viraje hace que los políticos y los gobiernos se sientan “autorizados”, o “con derecho a” justificar políticas como aquellas expuestas en “Persiguiendo Asilo”, valiéndose de la explotación de miedos y ansiedades generalizados<sup>14</sup> que estos seres humanos estigmatizados han terminado por hacer surgir. Los refugiados han sido simetrizados<sup>15</sup> -hechos equivalentes a- cambios catastróficos.

En Chile, se llevó a cabo un estudio<sup>16</sup> que mostró cómo El Mercurio estratégicamente manipuló la opinión pública (durante el período que precedió al golpe de estado) mediante la publicación sistemática de noticias de declaraciones y protestas de izquierda, visualmente en *contigüidad* con noticias sobre hechos de delincuencia, crímenes, accidentes, catástrofes naturales – terremotos, incendios, inundaciones – que hacía emerger en la gente lo que Durán llamó “Imagen Angustiosa Del Mundo”, una angustia difusa a ser *asociada inconscientemente* al comunismo y la izquierda. Así, el clima social fue preparándose para justificar el Golpe. En el lenguaje de Laing, la sociedad chilena estaba siendo *mistificada*<sup>17</sup>.

Así, Australia debía “detener los botes”. Algunas voces del documental: “los refugiados se han olvidado de quienes eran”, dice una joven, apuntando a su degradación. Las autoridades, por su parte, recurren a la mistificación: justifican sus políticas haciéndolas aparecer como por *razones* humanitarias: “Lo más compasivo que podemos hacer es detener los

13 El Diccionario Merriam-Webster define estigma como “un conjunto de creencias negativas y frecuentemente injustas que una sociedad o un grupo tienen acerca de algo”, o “una marca de vergüenza o descrédito(...), un rasgo presuntamente in-erradicable de una persona o grupo de personas (...) una anomalía que hace a los portadores esencialmente diferentes a ‘nosotros’ los ‘normales’...”

14 Lo que Bauman llama “pánico moral”: “Un sentimiento de temor extendido en un gran número de personas, de que algo maligno amenaza el bienestar de la sociedad” (Bauman, 2016, p.1-2).

15 Concepto usado por I. Matte-Blanco. “La percepción inconsciente de la existencia de aspectos comunes, junto con la aplicación del principio de simetría, llevan a la identidad entre varios elementos de una clase: simetrización; por tanto, no hay distinción entre los elementos de la clase (simetrizada)”. (Matte-Blanco, 1988).

16 Claudio Durán, 1955

17 R.D. Laing, 1976.

botes... para que los refugiados no se ahoguen en nuestras costas". O "para que no se mueran en nuestra puerta", como dice alguien más honestamente.

Pero la intención del Gobierno es influenciar, mandar un mensaje, a los potenciales buscadores de asilo. Como escribe John M. Coetzee: "Deliberada y explícitamente, el castigo (detención por tiempo indefinido en una isla remota) por acercarse a la costa de Australia en bote es totalmente desproporcionado, porque el objetivo es desincentivar a los que buscan asilo (Coetzee y Kurtz, 2015, p.135).

Dedicaría un capítulo entero a los niños en las islas. Pero la descripción que hace en cámara el Dr. Peter Young no necesita más palabras. Desgraciadamente, también podrían aplicarse en Hong Kong 1995 (Diapos 6 y 7), Croacia 1994 (Diapo 8), Zaire 1994 (Diapo 9) y más. Siempre los niños. Por estos días, está Aleppo (Diapo 10), Europa (Diapos 11 y 12) y tanto más. Pero África ha estado padeciendo por décadas. Mucho antes de la crisis de refugiados en Europa, el fotógrafo brasilero Sebastião Salgado capturó la desdicha de los desposeídos (durante 1994 y 1995) en lugares como Tanzania (Diapos 13 y 14), Ruanda (Diapos 15 y 16), Zaire (Diapos 17 y 18), Angola (Diapo 19), Etiopía (Diapo 20).

Las diferencias entre las culturas, las religiones, las ideologías y los valores son tan inmensas, actualmente, que resulta difícil imaginar un mundo con regulaciones fronterizas saludables. La idea de que "o logramos paz para todos o no habrá paz alguna"<sup>18</sup>, de Michael Gorbachov, parece inalcanzable, mientras se ignoran continuamente los tratados internacionales. En su lugar, se instalan políticas de separación (rejas, muros, campamentos, centros de detención, prohibiciones discriminatorias). Pueden traer soluciones en el corto plazo... pero parecen condenadas al fracaso en el largo plazo. "La única salida", que Bauman propone suena irreal hoy, me parece; pero no logro pensar en alternativas. "En vez de rehusarnos a enfrentar los desafíos de 'un planeta, una humanidad' de nuestros tiempos, lavándonos las manos y parapetándonos frente a las perturbadoras diferencias, disimilitudes y extrañezas autoimpuestas", escribe, "debemos buscar ocasiones para llegar a un creciente contacto íntimo con ellos – ojalá con el resultado de una fusión de horizontes, en vez de la inducida, artificial y auto-agravante *fisión*" (Bauman, 2016, pp 18-19).

Gente de diversas disciplinas se ha ido involucrando. La instalación del artista visual chino Ai Wei Wei en Berlín (Diapo 21) el año pasado usó miles de salvavidas de refugiados que lograron llegar a Grecia desde Turquía. Algunas personas se han transformado en activistas anónimos corriendo riesgos personales, como Cedric Herou en Francia, que ahora arriesga cárcel por ayudar a refugiados a cruzar la frontera entre Italia y Francia (Diapos 22, 23 y 24). Vamos a necesitar líderes abiertos de mente y corazón como Malcom Fraser (Primer Ministro australiano cuya visión inclusiva permitió la migración vietnamita, en los 70, ahora próspera e integrada) y muchos otros. También necesitaremos las Instituciones políticas que permitan la construcción de caminos viables en la dirección correcta. Creo que nosotros, habitantes de este siglo, no tenemos mucho tiempo para cambiar el sentido (la dirección) del vector que nos está llevando a la destrucción y la muerte.

A veces el exilio termina: estas mujeres lucen sus mejores ropas para reunirse con sus familias en Mozambique (Diapos 25 y 26). Finalmente, lo que pasó en Sicilia, registrado en el documental "Los Nietos del Mar" es esperanzador. Los jóvenes llegaron en bote desde el norte de África, no tenían nada. Los ancianos en el asilo esperaban la muerte, o algún llamado de algún pariente remoto. Les dieron asilo, les enseñaron italiano. Los jóvenes les dieron vitalidad y la sensación de servir para algo, en retribución (Diapos 27, 28, 29, 30 y 31).

Como dije al comienzo, he incluido las "voces" de otros. Un par de líneas o un par de imágenes no es mucho, pero las vi como potenciales aperturas hacia una visión más amplia y texturada en capas.

18 Michael Gorbachov, entrevista para CNN. Link en Referencias, última página.



## Referencias

- Bauman, Z. (2016). *Strangers At Our Door*. Polity Press.
- Beck, Ulrich. (2006). *Cosmopolitan Vision*, trans. Ciaran Cronin, Polity.
- Beltsiu, J. (2016). *Immigration in Psychoanalysis. Locating Ourselve*. NY: Routledge.
- Bruzzone, M., Casaula, E., Jimenez, J.P., Jordan, J.F. (1985). Regression and Persecution in Analytic Training: Reflections on Experience. *Int. Rev. Psycho-Anal*, 12. Pp. 411-415.
- Carrasco, S. & Marras, S. (2016). *Los Nietos que Vinieron del Mar*. Documental. Videowww.pearvideo.com
- Coetzee, J.M. & Arabella Kurtz. (2015). *El Buen Relato. Conversaciones Sobre la Verdad, la Ficción y la Terapia Psicoanalítica*. Buenos Aires: Ed. El Hilo de Ariadna.
- Durán, C. (1995). *El Mercurio. Ideología y Propaganda*. Santiago: Ediciones Chile y América-CESOC.
- Fischer, C. (2016) *Psicoanálisis y Dictadura en Chile. En IARPP-Chile (2016). Psicoanálisis y Psicoterapia Relacional en Chile Tradiciones, Encuentros, Transformaciones*. Santiago: RIL Editores.
- Guralnick, O. (2016) *Sleeping Dogs: Psychoanalysis and the Socio-Political. Psychoanalytic Dialogues*, 26(6). Pp 658-659.
- Jordán J. F., Morales G., Muñoz A. (2016). Pueblos Originarios de Chile y Justicia: saber ético, trauma y temporalidad. En IARPP-Chile (2016). *Psicoanálisis y Psicoterapia Relacional en Chile Tradiciones, Encuentros, Transformaciones*. Santiago: RIL Editores.
- Laing, R. D. (1976). Mistificación, Confusión y Conflicto. En Boszormenyi-Nagy, I. & Framo, J.L. (1976). *Terapia familiar intensiva*. México D: F.: Trillas
- Matte-Blanco, I. (1988). *Thinking, Feeling and Being*. London: Routledge.
- Orange, D. (2010). *Thinking For Clinicians, Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. NY: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Panh, Rithy <https://www.theguardian.com/world/2017/jan/11/angelina-jolie-cambodia-first-they-killed-my-father>
- Rayner, E. (1999). Some Functions of Being Fair and Just: Or not, in Clinical Psychoanalysis. *Int. J. Psycho-Anal.*, 80:477-492.
- Salgado, S. (2016). *Éxodos*. London: Taschen GmbH.
- Solzhenitsyn, Alexander. (1974) *The Gulag Archipiélago*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Tummala-Narra, P. (2016). Discussion of Culturally Imposed Trauma. *Psychoanalytic Dialogues*.26(6). Pp 665.
- Vetö, S. (2011). La Desaparición del Dr. Gabriel Castillo. *Revista Imago Agenda*.
- Weiwei, Ai. (link ya no válido actualmente). América>Cultura [http://dup.ucentral.cl/pdf/15\\_proyecto\\_historico\\_zeitgeist.pdf](http://dup.ucentral.cl/pdf/15_proyecto_historico_zeitgeist.pdf) (Referencia de hipervínculo no válida actualmente). leaders.

# Un des-conocido que sufre llama a tu puerta: Psicoterapia relacional e interculturalidad.<sup>1</sup>

Germán Morales F. \*

*Nada hay tan dulce como la patria y los padres propios, aunque uno tenga en tierra extraña y lejana la mansión más opulenta.*  
Homero

## RESUMEN

Este trabajo versa sobre reflexiones que surgen de la práctica clínica relacional con inmigrantes, comparando procesos terapéuticos con retornados del exilio en Chile de los 80 con procesos terapéuticos actuales con inmigrantes, destacando el lugar del tercero intercultural que impele a considerar el contexto intercultural, y los fenómenos discriminatorios tanto en términos técnicos terapéuticos como contra-transferenciales. Se ilustran las reflexiones con diversas viñetas clínicas.

## EXPERIENCIA Y DIFERENCIA

No sabía mucho como partir esta presentación, pero me pareció contarles cómo llegué a interesarme en el tema de la migración, que yo ligo al tema de la diferencia, de relacionarnos con personas diferentes. Pienso que algo de eso hay en mi historia familiar, he estado habituado a convivir con la diferencia, y a pesar de que en mi historia no hay inmigrantes cercanos, siento que la interpelación de los migrantes, es la interpelación de la diferencia, pues los migrantes son desconocidos diferentes. Son diferentes por sus hábitos, códigos y cultura.

A pesar de las diferencias culturales en nuestro país, cultivamos el mito de una sociedad estable y pacífica, y con uniformidad cultural. Entonces somos una sociedad que nos ha costado vivir con y en la diferencia. Así lo diferente resulta amenazante, y lo diferente podemos interpretarlo agresivamente en nuestras interacciones cotidianas, como lo mostró dramáticamente la mujer haitiana que murió, luego de abandonar a su hijo según unos, o de dejarlo protegido mientras recuperaba sus bienes según otros. Será sólo que hablaba creole y poco español. Como afirma Tijoux (2016), *“los inmigrantes canalizan las aprensiones provenientes de problemas que vive gran parte de la sociedad chilena y se convierten en los culpables de “algo” que no han cometido”* (Pp. 15).

Quizás es una impronta de la Conquista del *“Encuentro entre culturas”*, del *“Día de la raza”*, o del mal llamado *“Descubrimiento de América”*, que más bien fue una violenta gesta de sometimiento político y cultural. Tengo grabada en la retina fílmica de la película *“Aguirre o la ira de dios”*, una escena en que un conquistador español le entrega una biblia a un indígena, el indígena le pregunta qué es, el conquistador le señala Es la palabra de dios. El indígena se pone la biblia en el oído, para escuchar la palabra de dios, y entonces tildan de blasfemo al nativo, y a continuación le cortan la cabeza. Esa interacción deriva de la percepción del otro como una amenaza a mis creencias o a mi modelo de convivencia.

Tal como señala Bauman (2016), parece que ante lo nuevo, ante los extraños, surge la necesidad de *“adivinar cuales podrían ser sus intenciones y que harán a continuación. Y el desconocimiento de cómo continuar, de cómo continuar una situación que no hemos creado y que no tenemos bajo control, es causa de grandes ansiedades y miedos”* (Pp. 15). Estas ansiedades surgen entonces inevitablemente ante lo desconocido y los desconocidos.

\* Psicólogo y Magister en Psicología Clínica, PUC. Profesor Clínico Asociado, Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: gpmorale@uc.cl

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en la IV JORNADA CLINICA de IARPP-CHILE Psicoanálisis y Migración realizada en Santiago en octubre del 2017.

En nuestro país cada día hay más desconocidos, más de 600.000 extranjeros residentes en Chile según el DEM, en marzo del 2018 el gobierno cifró en más de 1 millón de inmigrantes<sup>2</sup>. Así los migrantes ya suman más de medio millón en Chile. En corto tiempo hemos visto cambios en nuestro paisaje cotidiano cultural, y también han surgido interacciones complejas, algunas de las cuales han derivado en discriminación, xenofobia y racismo. También hemos observado enriquecimiento cultural, gastronómico, artístico y estético.

Como señalaba mi historia con la diferencia, y la constatación cotidiana de los cambios culturales, me llevaron a interesarme en el tema de la inmigración, y descubrí varios colegas que ya habían investigado y escrito al respecto como M. Becerra, C. Stefoni, M. Tijoux, R. González y muchos más.

En la Universidad Católica donde trabajo como Profesor, fui a una reunión de quienes presentábamos proyecto FONDEF hace dos años. La reunión se efectuaba en el Centro de Innovación. Al llegar un anfitrión me llevó a la reunión, él era de Piura y me contó que llevaba 3 años en Chile. Al llegar a la reunión habían muchos académicos, me tocó al lado de uno que presentaba el proyecto de una vacuna en alianza con una Universidad Canadiense. Cuando comenzaba a conversar con él, escuché hablar a una argentina. Era la coordinadora de la reunión quien exponía sobre el modelo de evaluación de los Proyectos FONDEF de CONICYT Chile. Un profesor de Química le hizo una pregunta en *portuñol*, pues al parecer era brasileño, y luego otro profesor australiano hizo su pregunta en inglés, pues aún no hablaba español. Mi proyecto era una plataforma educativa virtual para prevenir y abordar la discriminación y el racismo hacia los inmigrantes, y en ese momento, me pareció que no podía tener más sentido. Además en el equipo que formamos había una académica danesa y un académico inglés, y probablemente colaboraría una estudiante de Magister colombiana, cuya tesis dirigí y que versaba sobre los refugiados Colombianos en Chile. A la salida del campus dudé si comer una arepa o un taco que vendía un venezolano, y tomarlo con un jugo de mango que me ofrecía una mujer peruana.

Es así, no sólo la vida académica, sino que nuestra vida cotidiana está transcurriendo en un escenario cultural diverso, que es imposible que también no permee nuestra práctica clínica. Así como Winnicott nos enseñó "*Afuera están cayendo bombas*", podemos decir "*Afuera irrumpe la interculturalidad*", y por tanto, acepté compartir con ustedes algunas reflexiones sobre la psicoterapia relacional y la interculturalidad.

Debo decirles que aunque me puse a estudiar el tema de la inmigración, me reuní con el anterior director de la Oficina de Migración para hacer ese proyecto FONDEF que no gané, soy todavía alguien que está empezando en este tema, y agradezco la invitación a comentar sobre este tema. Invitación que recojo desde ofrecerles sólo una reflexión de algunas viñetas clínicas, asociadas a un concepto relacional que creo que pueden ser útiles para mirar y mirarnos en la clínica intercultural.

A finales de los 80 y comienzos de los 90, trabajé en la *Casa de la Juventud El Encuentro*, proyecto liderado por la Socióloga Mireya Bastidas, y en el que participaba Pablo Valdivieso, psicólogo social y Ma. Emilia Tijoux, (2013) acaba de editar un libro muy interesante "*Racismo en Chile: la piel como marca de la inmigración*". Me parece relevante recordar este proyecto que nació como un Hogar para jóvenes retornados del exilio, cuyos padres tenían prohibición de ingreso. El proyecto los albergaba y apoyaba en un hogar donde convivían con jóvenes de provincia, y luego se fundó un proyecto hermano, de la *Casa de la Juventud El Encuentro* donde había psicoterapia para jóvenes retornados, una revista de comics, talleres de diverso tipo desde salsa, danza afrocubana, muralismo, hasta creatividad, de desarrollo afectivo, y junto con ello, el área de extensión que consistía en trabajo en sectores populares, hoy llamados vulnerables.

En dicho proyecto fuera de hacer psicoterapia, yo realizaba un taller de desarrollo afectivo, que en verdad, era un grupo terapéutico breve, en donde se producían tensiones entre los *retornados* y *los locales*, a propósito de los mitos del *exilio dorado*. Eran tiempos en que resultaba extraño tener el pelo teñido de colores, y hablar con acento extranjero era algo a ocultar, y la idea es que en esa casa se pudiera vivir la diferencia de modo cotidiano resultaba un hecho interesante

2 Diario *La Tercera*, Marzo 2018.

y extraño. Recuerdo a un joven que hacía denodados esfuerzos por hablar español sin acento alemán, sobre todo para decir güevón correctamente. Había avanzado bastante en la dicción local, y se veía más integrado, más chileno según él, hasta que un día varios jóvenes llegaron hablando con tristeza de la muerte de la Elefanta Fresia, que acompañó a varias generaciones en el Zoológico Metropolitano. El preguntó en el grupo terapéutico *¿Quién es Fresia?*, y se hizo evidente de nuevo su condición de retornado, ante la mirada de los otros.

Recuerdo también a un joven que sufría porque su pasaporte decía Apátrida, y a otra joven, que sufría por no tener ningún acento hablando español, pues había pasado gran parte de su vida en Mozambique, en un colegio inglés donde hablaban inglés, hablaba Suajili en el barrio, en Maputo se habla portugués, y en su hogar hablaba español. Luego sus padres y él se fueron a Quebec. Así, su español era *“neutro”* como decía ella, más bien para ella no era de ningún lugar, y eso la hacía sentir muy sola. También recuerdo a un adolescente en un grupo terapéutico de ILAS, que decía al grupo -como en la película Good Bye Lenin- *“me siento solo, no soy de ningún lugar, nací en un país que no existe”*, aludiendo a la RDA. Tal como afirma Dona Orange (2013) *“tal vez la soledad profunda e incommunicable, se trata de una desesperación que impide salir de este congelamiento e incluso comprenderlo”* (Pp. 125).

Esas experiencias de psicoterapia con jóvenes retornados, de finales de los 80 y comienzos de los 90 me han vuelto a la memoria a propósito de las migraciones actuales, como una suerte de *déjà vu*. Quizás esas prácticas terapéuticas me quedaron como un registro de la soledad y de la vivencia de la diferencia, de esos adolescentes, y quizás me transformaron, pues como señala Sassenfeld (2012), *“la aproximación relacional asume que la transformación psicoterapéutica cambia tanto el self del paciente como el self del terapeuta”* (pp.124).

Hoy en día he tenido un número importante de pacientes extranjeros y migrantes, digo extranjeros y migrantes con un dejo de ironía, pues la categorización de extranjeros en el Chile actual es la denominación de los migrantes europeos, norteamericanos, a veces argentinos, y los migrantes son los extranjeros provenientes de Latinoamérica.

En esta experiencia clínica, quisiera comentar algunas viñetas que ilustran, el lugar de la terceridad y la diferencia, que me ha transformado, y como esta puede permitir la interculturalidad, no entendida como una acción integradora de asimilación, sino como un reconocimiento en la diferencia. Tal como nos plantea Benjamin (2012), *“este tercero se mantiene en un nivel simbólico, en la habilidad de mantener presente la diferencia, para reconocer la realidad separada del otro, y crear así una posición en la que más de una subjetividad o realidad o perspectiva puedan co-existir”* (Pp.170).

## QUÉ ES UNA INVITACIÓN?

Me consultó una familia mexicana que había llegado hacía poco al país, siendo el conflicto de una adolescente, se mostraba rebelde frente a la posibilidad de integrarse, y sólo ponía el tema de regresar a México como única opción de terminar con su conducta disruptiva. Al explorar la historia en México, con dos hermanos surgió como tema un asalto violento y un secuestro, que eran los hechos que habían precipitado la salida, y sobre lo cual no habían hablado con nadie en Chile al respecto. No obstante, lo más doloroso que consignaban los padres no era este episodio, ni la demanda de la adolescente, sino el aislamiento social que sentían. Habían invitado a muchos chilenos a cenar, y ellos les habíamos manifestado *“veámonos”*, pero la invitación cursada nunca llegaba, hasta que comprendieron que en Chile, *“veámonos”* no significa ningún compromiso de amistad. Este hecho resultó violento, en su modalidad de vincularse, desde los códigos mexicanos, que no se me hicieron visibles hasta que no les manifesté que debía ser muy difícil volver a un contexto doloroso y en que sentían miedo en México, y sin posibilidades de vincularse acá en Chile, y que me sentía algo responsable al explicitar este código chileno de *“veámonos”*. A partir de ello surgió un diálogo en que hablamos de otros códigos chilenos y mexicanos en la interacción cotidiana y la amistad, y no fue sino hasta que esa terceridad del reconocimiento de la diferencia, que yo llamaría el *tercero intercultural*, que se puso en la relación, que se dio paso a que la adolescente disruptiva y sus hermanos hablaron del deseo de volver y el miedo de volver a México.

## SER CHINO

Me consultó un adolescente coreano, a sugerencia de la psicóloga de su colegio, pues había estado reaccionado de modo violento con sus compañeros, y era alumno nuevo, pues había sido expulsado de su colegio anterior porque le pegó una patada a un compañero, y le fracturó un brazo. Es un dato relevante que este joven era diestro en Taekwondo.

No se veía muy motivado a consultar, más bien como yo digo estaba *condenado a terapia*, pero al interesarme en que lo había llevado a golpear a su compañero, me contó una historia de bullying que había sufrido y que nunca había abierto. Nunca le había contado a sus padres, y el hostigamiento que sufría era claramente racista. Lo insultaban, empujaban, siempre con el apelativo de *"Chino culeado"*, lo que había soportado estoicamente un tiempo importante, porque no quería preocupar, ni desilusionar a sus padres, quienes hacían un esfuerzo económico relevante para que estudiara en dicho colegio de habla inglesa.

Luego de que el adolescente accediera a que abriéramos el tema con su padre, en la segunda entrevista, el padre quedó impactado, pues había sido crítico del escaso esfuerzo de adaptación e integración que su hijo había tenido. Comprendió el por qué de la reacción de su hijo, y habló de lo difícil que era estar lejos de Corea, que su esposa presente todavía no hablaba español.

Me resultó impactante el dolor melancólico, y sentí vergüenza e indignación, y sin pensarlo mucho, les dije que les pedía perdón como chileno por los vejámenes sufridos, y les informé a los padres que podrían hacer una denuncia en el Ministerio de Educación, y que yo podría hacer un informe que validara aquello. Luego de decir esto, el padre miró a su esposa y ella salió de mi oficina hacia la sala de espera, y en ese momento, él rompió en llanto. Me agradeció con un fuerte apretón de manos y comprendí que no podía llorar delante de su esposa desde su contexto cultural. Este joven no tuvo terapia, pues al comunicarme con el colegio nuevo en el que estaba, la colega definió estrategias integrativas, entre las cuales estuvo que el chico enseñara Taekwondo a sus compañeros. La colega empatizó con él, y él se comunicó conmigo cerca de un mes después para comentarme lo bien que iban las clases que hacía de Taekwondo a sus compañeros.

Nuevamente me pregunto si cuando comprendí el dolor, cuando me sentí responsable de nuestros códigos confusos de sociabilidad y amistad, si cuando me sentí responsable del racismo, y pedí perdón me excedí en el reconocimiento. Creo que no, creo que el acto compasivo de reparación era necesario, y creo que si no nos hacemos cargo de nuestras dificultades con la diferencia con estos *des-conocidos que llaman a nuestra puerta*, viviremos fragmentados, e implicados en sostener la violencia racista y xenófoba que se dibuja diariamente con los extranjeros, pero por sobre todo con los migrantes.

La interculturalidad como señala García-Canclini (2011), *"implica que los diferentes se encuentran en un mismo mundo, y deben convivir en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos"* (pp. 106).

El desafío de la psicoterapia relacional pareciera revisar nuestra implicación en la interculturalidad, que más que marcar una óptica de aculturación amable, está en mirarnos desde la diferencia, desde el tercero intersubjetivo/intercultural diría yo. Así puede generarse lo que Becerra & Altimir (2013), denomina *"un encuentro intersubjetivo de negociación intercultural explícita las diferencias, ofreciendo además una herramienta para la negociación activa de contenidos culturales, desde la subjetividad del terapeuta/profesional y del paciente. El encuentro de culturas es entendido como un encuentro de significados asociados a experiencias subjetivas muy diversas, susceptibles de ser exploradas y transadas en el espacio terapéutico"* (pp.116).

En la época actual, los migrantes también tensionan la cohesión social ilusoria, nos muestran nuestra fragmentación, pues como señala Bengoa(1996) en su libro *La Comunidad perdida*, *"el crecimiento de la economía sin respeto a las personas y a la naturaleza y sin la solidaridad básica de la sociedad se opone al concepto de desarrollo humano y también sustentable, elemento determinante de una cultura de la identidad"* (pp.26) .

Mi reflexión como les decía al principio es preliminar, de un tema transversal a la sociedad chilena, pero no es local, pues adquiere el status universal.

La interculturalidad en nuestra práctica clínica psicoanalítica relacional, nos llama a ocupar un lugar en la frontera, aunque como expresa Wislawa Szymborska en su poema mapa (2012):

*Las fronteras de los países son apenas visibles,  
como si dudaran de ser o no ser.  
Me gustan los mapas porque mienten.  
Porque no dejan paso a la cruda verdad.  
Porque magnánimos y con humor bonachón  
me despliegan en la mesa un mundo  
no de este mundo*

#### Referencias

- Bauman, Z. (2016). *Extraños llamando a tu puerta*. Buenos Aires: Paidós.
- Becerra, M. & Altimir, L. (2013) Características y necesidades de las personas migrantes que consultan en salud mental: la emergencia del fenómeno de encuentro intersubjetivo de negociación intercultural. *Revista De Familias y Terapias* año 22, N°35 Diciembre 2013. Pp.101-118. <https://doi.org/10.29260/DFYT.2013.35C>
- Bengoa, J. (1996). *La comunidad perdida. Identidad y cultura: desafíos de la modernización en Chile*. Santiago: Catalonia.
- Orange, D.(2013). *El desconocido que sufre*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos.
- Benjamin, J. (2012). El tercero. Reconocimiento. *Clínica e Investigación Relacional: Revista electrónica de psicoterapia*. 6(2). Pp. 169-179.
- García-Canclini, N.( 2011). *Conflictos Interculturales*. Barcelona: GEDISA.
- Sassenfeld, A. (2012). *Principios clínicos de la psicoterapia relacional*. Santiago: SODEPSI Ediciones.
- Szymborska, W. (2012). *Hasta aquí*. Madrid: Bartleby
- Tijoux, E. (ed) (2016). *Racismo en Chile*. La piel como marca de la inmigración. Santiago: Editorial Universitaria.



# El enigma de la alteridad en el psicoanálisis.

Dr. Juan Francisco Jodan Moore.\*

## RESUMEN

Este ensayo, en el que se integran conceptos de la filosofía fenomenológica y el psicoanálisis, explora la evolución de la noción de alteridad en el psicoanálisis postulando que se trata del enigma que constituye el otro en cuanto éste se inscribe simultáneamente en un registro emocional inconsciente, en el cual el otro es encarnado y un registro consciente mediado por el lenguaje, en el cual el otro es representado. Esta simultaneidad se constituye en un campo intersubjetivo en el cual se pueden encontrar expresión diversas dimensiones de la alteridad. Estas son descritas en su aparición en la práctica clínica. Se hace una discusión del concepto de empatía en la actualidad en cuánto puede ésta negar la radical alteridad del otro. La empatía una de las formas que puede adoptar la intersubjetividad. Se explora la presencia-plena-conciencia-abierta en la acción (*mindfulness in action*) como la postura del psicoanalista que puede incluir la empatía sin negar la alteridad del otro. Se termina con una reflexión acerca de la alteridad, el tiempo y la muerte propia y ajena.

Palabras Clave: Alteridad, Intersubjetividad, Empatía, Presencia-plena-conciencia-abierta en la acción.

## INTRODUCCIÓN

Quiero comenzar con una breve discusión etimológica para precisar el tema que quiero tratar en este ensayo el cual se inscribe dentro de la línea de la fenomenología psicoanalítica. Enigma deriva del latín "áinigma – atos 'frase equívoca u oscura' derivado de ainossomai 'doy a entender'. Alteridad por su parte deriva del latín alter que significa el otro entre dos, es decir, para que exista otro sobra el sí-mismo concebido como uno.

Al postular la alteridad como un enigma, estoy señalando el hecho de que él otro existe en una relación en que ambos intentan darse a entender descifrando el enigma que constituye éste otro entre dos.

La situación terapéutica es campo privilegiado para conocer como se nos da este otro. Se puede decir que el psicoanálisis a partir de Freud se desarrolla en un paulatino descubrimiento de la importancia del otro para el desarrollo y constitución de la experiencia de lo mental. Este camino, sin embargo, no ha estado exento de polémicas y discusiones. Por de pronto la metapsicología freudiana ha sido criticada por el desconocimiento de la importancia del otro para la constitución y desarrollo del psiquismo. Estimo que el aspecto monádico de esta metapsicología ha sido superado tanto en la teoría como en la práctica psicoanalítica actual. Esto, se da simultáneamente, con la superación, en la filosofía fenomenológica, de la concepción de un sujeto solipsista aislado del mundo y de los entes que lo habitan. El aporte del otro en la constitución de la subjetividad, sea por la mediación del lenguaje o por el reflejo necesario para la regulación de los afectos, ha implicado que no se puede seguir sosteniendo el concepto de una mente y un sujeto descontextualizados del mundo que habita.

## ¿CÓMO SE ACCEDE AL OTRO?

El problema que constituye el acceso al otro parte con Descartes quién duda si los otros no podrían ser autómatas, duda así de su condición de agentes, que tengan pensamientos propios por ejemplo. En la obra de Freud se encuentran resabios de este cartesianismo como lo ha señalado Marcia Cavell (1993). En efecto, en el texto de lo inconsciente Freud (1915) hace notar que suscribe la premisa de que la conciencia sólo nos provee el conocimiento de nuestros propios estados psíquicos; que los otros tengan también conciencia es un razonamiento por analogía en base a la necesidad de conferir

\* Psiquiatra. Psicoanalista. Presidente de IARPP-Chile. E-mail: juanfranciscoj@gmail.com



inteligibilidad a las conductas que exterioriza el otro. Sin embargo, en el mismo texto, también insiste en que el inconsciente de un hombre puede influir sobre el inconsciente de otro omitiendo el paso por la conciencia. El otro se hace presente en un ámbito, el inconsciente, sin mediación, directamente podríamos decir, y en otro ámbito, la conciencia, este acceso es producto de un *razonamiento*. También señala que el asunto merece más investigación por la probable influencia que podría tener la actividad preconscious en éste fenómeno de comunicación inconsciente, el cual, desde el punto de vista de una descripción que se basa en la experiencia clínica cotidiana, encuentra indiscutible.

Cosa curiosa, el otro, como experiencia indiscutible para lo inconsciente, se desvanece, al introducir la conciencia. ¿Es tan claro que el otro se nos haga presente inconscientemente? A pesar de que Freud usa la abreviación Icc con la cual apunta al sistema inconsciente y no al inconsciente en sentido descriptivo, duda, al introducir como parte del fenómeno la contribución del preconscious. En el mismo texto dice también que el paso de lo preconscious al Cc puede ser impedido por la orientación que pueda adoptar en el sistema Pcc la atención.

¿Y si lo que Freud llama inconsciente en el caso de esta transmisión, fuera en realidad preconscious con escasa orientación de la atención? Desde la tradición fenomenológica de la investigación de la conciencia Jean Paul Sartre (1934) ha distinguido una conciencia pre-reflexiva y una conciencia reflexiva. Lo que distingue una de la otra es la ausencia del yo en la primera y la presencia del yo, como un objeto más de la conciencia, en la segunda. Este objeto se adueña de la conciencia, como si ésta emanara de aquel.

Podemos reconocer la conciencia pre-reflexiva en experiencias tales como estar inmerso en la lectura de un libro, o en el trabajo con algún instrumento, o caminando despreocupadamente mirando el entorno. Podemos recordar esta experiencia y darnos cuenta que cuando estábamos en ella no existía un yo que aparece producto de la reflexión de la experiencia. El lapsus también es ilustrativo. Se puede distinguir entre el significado inconsciente del lapsus, que necesita de una interpretación, y el hecho de haber cometido el lapsus. El significado inconsciente puede interpretarse después de que el sujeto, reflexivamente, se da cuenta de que hizo el lapsus. Este sucedió en un estado de conciencia pre-reflexiva. Para darse cuenta del acto en sí solo es necesario dirigir la atención del sujeto a lo sucedido. Estar con un paciente, conlleva, como en la cotidianeidad, ambos tipos de conciencia en las cuales basculamos permanentemente. El trato que damos pre-reflexivamente a la paciente en el modo como la recibimos al saludarla, la variaciones en el tono de voz al dirigirnos a ella, el modo de despedirnos, conllevan un tipo de relacionalidad en la cual no razonamos si ésta, la paciente, tiene o no conciencia, damos por descontado que entiende nuestros gestos y nuestras palabras y nos relacionamos acorde con ésta realización. En esta modalidad estamos pre-reflexivamente encarnando a la paciente. ¿Qué significa encarnar un paciente? ¿Existe algo así como una alteridad encarnada? Al menos en el lenguaje cotidiano los reconocemos.

Tómese como ejemplo la siguiente descripción de O. acerca de la paciente con la cual está comenzando una terapia. La paciente tiene 19 años. La terapeuta se informó, tanto por la paciente, Julieta, como por los padre de ésta, que la historia de Julieta está marcada por hostilidad hacia sus padres, sus amigas, y, en general hacia el entorno. Una vez comenzada la terapia y mediando la segunda sesión, la terapeuta invita a Julieta a compartir con ella la experiencia que está teniendo de la relación entre ambas. Julieta se queda un momento en silencio y le señala, con profunda convicción, que siente que la terapia no le sirve para nada. La terapeuta reacciona sintiéndose muy herida, despreciada y exigida, mal que mal se trata sólo de la segunda sesión de terapia. Me comunica: "He podido vivir su hostilidad en carne propia".

¿Qué significa éste vivir al otro en carne propia? En realidad, podemos vivir su hostilidad, sus angustia, su miedo, su amor, su excitación en carne propia. Se puede apreciar qué estamos en el mundo de los afectos. Podemos experimentar las emociones de otro en carne propia y también representarnos está experiencia del otro ligándola a imágenes y palabras. Así, el otro se experimenta en la dimensión corporal, experiencia que puede ser o no ser articulada y profundizada en una representación mental. Me parece interesante introducir aquí la diferencia señalada por Claudia Gutiérrez (2004), siguiendo a Jean Paul Sartre, entre cuerpo y carne. Carne refiere al cuerpo que es tocado en una caricia y por tanto experimentado como propio, subjetivado en el contacto con el otro que también lo experimenta como propio. Cuerpo en cambio tiene

que ver con la mirada objetivante del otro, que conoce mi exterior como yo no lo puedo conocer. El cuerpo refiere así, al otro, que como Descartes, puede pensarme como autómatas. A pesar de que Sartre se refiere a la sexualidad como lo que por excelencia transforma el cuerpo en carne, creo que la transmutación de cuerpo en carne puede ampliarse a todas las emociones que se experimentan en el contacto íntimo con los demás.

El cómo se experimenta al otro se relaciona directamente con cómo se conceptualiza la intersubjetividad que simultáneamente genera y sostiene la subjetividad.

Beatriz Beebe y cols. (2005), enfatizan como la mayoría de los teóricos de la intersubjetividad -con excepción de Thomas Ogden- se refieren a una mente capaz de simbolizar y verbalizar la experiencia. Thomas Ogden, ha introducido, como una organización mental junto a las posiciones depresivas y esquinzo-paranoides de Melanie Klein, la posición autista contigua. Esta, da cuenta del piso sensorial de la experiencia, el cual, provee de una continuidad en el existir con el otro. Se trata así de la experiencia carnal que tenemos del otro en sensaciones que pueden llegar a constituir lo que él denomina delirios corporales.

Otro vértice, el de la investigación empírica en psicoterapia, corrobora este acceso directo de la carne a la experiencia que el otro puede estar teniendo. Un artículo de Heller y Haynal (1997), denominado "El rostro del Doctor: Un espejo de los proyectos suicidas de su paciente" demuestra dramáticamente la capacidad cognoscitiva del cuerpo. Se filmó separadamente la cara del doctor y la de cincuenta y un pacientes que habían realizado un intento de suicidio tres días antes y que fueron evaluados en una entrevista inicial por el mismo psiquiatra. Un año después 10 de estos pacientes habían hecho otro intento. El registro de la cara del doctor, sometido a un microanálisis, identificó el 81% de los que reintentaron el suicidio. No así el registro escrito del facultativo que resultó ser aleatorio. Con los que reintentaron el suicidio la gestualidad del rostro del psiquiatra demostró mayor activación y expresiones emocionales negativas. El cuerpo sabe más que la lengua y las discriminaciones que hacemos a través de las palabras, como dice André Comte-Sponville (1999). Volveremos más adelante sobre la importancia que adquiere la atención a los propios procesos corporales, en especial a las manifestaciones de la emoción, ya que éstas nos informan simultáneamente del estado orgánico de nosotros mismos y el otro, solo si podemos prestar atención. ¿Habría predicho más el doctor si hubiera estado más atento? ¿De qué manera habría que estar atento para develar esta encarnación del otro? ¿Cuán necesaria es la presencia atenta del otro para focalizar la propia atención en lo que importa?

Resumiendo, podemos postular que tenemos un acceso directo pre-reflexivo al otro, el cual a su vez puede ser bien o mal representado en la reflexión. Tal vez el equívoco y el enigma en que se constituye el otro para nosotros surge aquí, en el cómo nos representamos la experiencia de este otro encarnado inconscientemente en lo que también es un otro en nosotros mismos. Se trata entonces de hacer presente al otro percibido externamente encarnado en el otro que también soy para mí mismo y al cual podemos llegar a sentir, experimentar, internamente

## ¿CÓMO ENFRENTAR EL ENIGMA EN QUE SE CONSTITUYE EL ACCESO AL OTRO?

Una solución propuesta al acceso al otro ha sido la empatía. Según la definición de Heinz Kohut (1959) en ésta se trata de acceder a la experiencia del otro a través de la introspección vicaria realizada por el terapeuta. Vicario es quién sustituye a otro. Un sí-mismo se transporta al lugar que ocupa otro sí-mismo. El terapeuta sustituye al paciente y dirige la propia mirada reflexiva a este sustituido encarnado en sí mismo. En la tradición fenomenológica la empatía ha sido considerada como una de las formas que puede adoptar la intencionalidad, esto es, el hecho de que la conciencia siempre es conciencia de algo, está dirigida a lo que no es ella misma, sin confundirse con aquello de lo que está siendo consciente. A su vez esta inmersión empática en el otro se constituye en una de las formas que puede adoptar la intersubjetividad. Paul Ricouer (1986), destaca las confluencias entre la metodología empático-introspectiva de Kohut y la fenomenología de Husserl. Este último resuelve el problema del acceso al otro descubriendo, a través de la epogé, que el otro me es accesible no como yo

siendo capaz de vivir lo que el otro vive, pero si pudiendo colocarme en su lugar y aprehender su experiencia como análoga a la mía. Aquí la alteridad adopta la condición de uno que es similar y diferente a mí al mismo tiempo, un alter ego. Se puede plantear que la psicología del self toma de la fenomenología el descubrimiento de que uno de los modos que puede adoptar la intencionalidad es la empatía (siendo otros, según Dan Sahabi (2005), la percepción, la rememoración y la imaginación) y lo aplica a la recolección de los datos para realizar una interpretación en la tradición de la hermenéutica.

La propuesta de Kohut es metodológica, es decir, según él, el método de observación del psicoanálisis es el método empático-introspectivo. Esto está planteado en un sentido fuerte, esto es, no podemos observar psicoanalíticamente el psiquismo de otro con nuestros órganos sensoriales o los instrumentos que son extensiones de éstos, sólo podemos hacerlo a través de la introspección vicaria. Si observamos a través de otro modo obtenemos datos distintos que no pertenecen al mundo interno del otro. Puesto de otra manera, solo podemos observar un sujeto y ofrecer desde ahí una interpretación que lo objetive sin transformarlo en una cosa, si lo comprendemos en un medio empático. La propuesta metodológica de Winnicott (1971), en cuanto a que si queremos observar el fenómeno transicional no debemos preguntar al niño si descubrió o encontró el objeto, sino que se debe permanecer en un estado mental de tolerancia de la paradoja, apunta al mismo principio.

## LOS LÍMITES DE LA EMPATÍA

El método empático introspectivo ha sido criticado en base al menos a tres argumentos:

1.- ¿Si asimilo la experiencia del otro analogándola a la propia como llego a reconocerlo plenamente cómo otro? En especial desde el psicoanálisis lacaniano se esgrime esta crítica enunciada por Bruce Fink (2007). Se considera que la empatía se basa en la dimensión imaginaria de dos yo que se identifican como iguales. Según Fink éste es nuestro modo habitual de escuchar, en el cual rechazamos o pasamos por alto la alteridad del otro. Se trataría, en definitiva, aunque parezca justo lo contrario, de una escucha narcisística.

2.- La empatía no es una experiencia que se pueda determinar a-priori. El intento de observar empáticamente no resulta necesariamente en que el paciente lo sienta de esa manera. Por ejemplo, el paciente puede significarlo como humillante. De este modo se ha postulado que la experiencia de la empatía es más bien un significado relacional a-posteriori,

producto de la interacción.

3.- La postura empática puede terminar negando o evitando confrontaciones producto de las inevitables escenificaciones que van a aparecer en el transcurso del proceso. Estas escenificaciones, no solo son inevitables, sino que suelen ser el único modo de acceso a aspectos desconocidos, y por tanto inconscientes, tanto del paciente como del analista.

## MEDITACIONES CRÍTICAS EN TORNO A LAS CRÍTICAS

Me parece que la primera crítica no hace justicia al hecho de que la empatía no puede ser reducida a la identificación. En la definición de empatía de Donna Orange (1995), por ejemplo, se contempla que el hecho de sostener que terapeuta y paciente son diferentes, es un componente esencial de la misma. Define el método empático como el intento persistente de ampliar la propia perspectiva, sin abandonarla, preguntándose como los puntos de vista, sentimientos, convicciones de la otra persona pueden hacer sentido, ser razonables. Esto significa poder descentrarse de la propia perspectiva subjetiva del yo incluyendo la del otro<sup>1</sup>. Sin embargo, creo que la crítica tiene cierta validez en cuanto el otro, como tal, no puede ser totalmente encarnado y por tanto aprehendido por la introspección vicaria. Por tanto, existe un límite saludable a la empatía. La posibilidad de empatizar absolutamente implicaría la negación del otro. El mantener la tensión entre la

1 El yo se arroga ser el centro de la subjetividad pero la subjetividad es más amplia que el yo y como lo hemos visto incluye la experiencia de un otro encarnado. El yo excluye al otro, en cambio el otro está incluido en la estructura de nuestra subjetividad encarnada como lo veremos más adelante.

diferencia y la similitud con el otro implica que existe un polo de esta dialéctica que no puede ser asimilado a la propia experiencia sin que el otro deje de ser otro.

La segunda crítica es válida en cuanto contempla nuevamente el hecho de que el paciente es este alter a quién no podemos aprehender apriorísticamente y que los significados son co-construidos en la interacción. Esta manera de concebir el significado de la experiencia sí respeta la alteridad, en cuanto se toma en cuenta al otro en la emergencia de la misma. Así, mueve nuestra práctica hacia una concepción, en la cual, de lo que se trata es de una negociación entre dos subjetividades que dialogan, más que el hecho de que hay uno que es capaz de traducir lo que le pasa al otro y se lo transmite en una interpretación. Sin embargo, esto no implica negar la validez del método empático, el cual, incluye el estar siempre atento al impacto que las intervenciones del terapeuta tienen en el paciente.

La tercera crítica implica aceptar que para aprehender plenamente al paciente inevitablemente perderemos la empatía. Ahora bien, esto está contemplado en la perspectiva de la psicología del self en cuanto el paciente va a experimentar las fallas empáticas del analista. Sin embargo, la idea de falla no deja de tener un sesgo enjuiciador y mueve la práctica hacia una idealización de la función analítica que niega ahora la alteridad del terapeuta vis a vis el paciente.

En esta crítica también se incluye el aceptar que existen diversas dimensiones de la alteridad que se activan en los procesos terapéuticos.

## DIMENSIONES DE LA ALTERIDAD.

Siguiendo a Paul Ricoeur (1986) en estas otras dimensiones el otro ya no es un similar, sino el amo o el esclavo, o el maestro y el discípulo. En el caso del amo y el esclavo se trata de la dialéctica que, según Hegel, da inicio a la historia. Trata de la lucha a muerte que se desencadena en relación a la exigencia de reconocimiento entre dos conciencias que tienen la certeza subjetiva de su existencia, pero carecen de la realización objetiva de esta certeza. Para esto necesitan del reconocimiento de otra conciencia. En el caso del maestro y el discípulo se trata de la propuesta ética de Emmanuel Levinas en la cual el otro nunca podrá ser asimilado en lo mismo del propio ser, poniendo el acento en la epifanía del rostro del otro que me dice "no me mates" y me enseña por tanto el "no matarás", esencia del reconocimiento del otro como aquello de lo que no dispongo.

La empatía describe una de las posibilidades en que puede estructurarse un campo intersubjetivo, por tanto se puede decir que existe un más allá de la empatía aunque ésta puede ser metodológicamente una aspiración. Cabe entonces preguntarse qué método puede existir que sea más amplio que el método introspectivo empático y que al mismo tiempo lo incluya.

El reconocimiento de la alteridad irreductible de terapeuta y paciente implica que necesariamente en el encuentro de dos mundos de experiencia se van a producir coincidencias y colusiones. La sintonía y la empatía derivada de este encuentro son alcanzables siempre que se reconozca que éstas son finalmente producto de un diálogo que supere los prejuicios, la transferencia y contra-transferencia, con los cuales cada participante enfrenta el proceso terapéutico.

Varios autores distinguen dos niveles en lo que denominamos intersubjetividad. Un nivel es el que algunos denominan como campo intersubjetivo, otros hablan de intersubjetividad primaria o intersubjetividad pre simbólicamente representada. Este es el plano de los afectos y los procesos de auto-regulación y regulación mutua que ellos conllevan. La teoría de la contención asociada a la interpersonalización del concepto de identificación proyectiva de la escuela kleiniana, así como el amparo (holding) y la asistencia corporal (handling) de Winnicott; pueden entenderse hoy como refiriéndose a procesos de auto y mutua regulación afectiva entre madre y bebé o terapeuta y paciente (Beebe et al.; 2005). Los afectos son bien o mal regulados en sistemas diádicos. Este sistema incluye a la conciencia pre-reflexiva en la cual encarnamos al otro. Esto también ha sido conceptualizado como inconsciente pre-reflexivo por Stolorow y cols., (1992); o lo "sabido no pensado" por Christopher Bollas (1987).

Las palabras remiten a otro nivel de la intersubjetividad, el del diálogo intersubjetivo, el cual puede encubrir o revelar el nivel de esta intersubjetividad afectiva. Este diálogo necesita evidentemente del lenguaje. En este nivel se pueden simbolizar los procesos de regulación afectiva del nivel básico. La capacidad de discriminación del lenguaje permite comenzar a delimitar la experiencia emocional de paciente y terapeuta. Permite separar y representarse simbólicamente sujeto y objeto y reconocer al otro como un sujeto.

Las formas de intersubjetividad delimitadas por Ricoeur tienen que ver con representaciones del sí-mismo y el otro a las cuales se accede a través del diálogo, ya sea el diálogo que se da en la situación clínica o el diálogo del filósofo consigo mismo en sus experimentos de pensamiento. Los investigadores de la infancia temprana postulan que estas representaciones simbólicas surgen de experiencias emocionales pre-verbales, el otro encarnado, relacionadas con los procesos de regulación afectiva, en las cuales el otro es representado propioceptivamente en correspondencias transmodales entre los distintos canales sensoriales, por ejemplo, desde el vértice de la investigación en neurociencia, que descubrió el sistema de las neuronas espejo, se ha acuñado el término de "simulación encarnada" para referirse a la aprehensión inconsciente y automática del otro. (Vivona, J. M.; 2009; Olds, D.O., Morris, N.E. et al., Vivona, J.M.; 2009).

En general se puede señalar que en los procesos terapéuticos exitosos la auto regulación afectiva disminuye cuando es excesiva y aumenta cuando es deficitaria, esto, a consecuencia de la internalización de los procesos de regulación mutua a lo largo del proceso terapéutico. La regulación mutua tiene que ver con la creación de confianza en el vínculo terapéutico. Se trata de dejarse alterar afectivamente por el otro. De este modo, la dialéctica del amo y el esclavo implica una enorme autorregulación del esclavo al servicio de regular el bienestar afectivo del amo quién se encuentra desregulado. Como terapeutas nos hemos visto muchas veces ocupando este lugar buscando empatizar con el paciente, a pesar de que por otro lado quisiéramos destruirlo, no verlo más, esto es, aplicar la ley del talión y no poder así, sobrevivir en términos de Winnicott. Thomas Ogden (1994) llama a esta situación el tercero intersubjetivo subyugante, dando cuenta de que tanto la subjetividad del paciente como la del analista contribuyen y son a su vez determinadas por un modo de relación en que de lo que se trata es de subyugar al otro, a través de identificaciones proyectivas.

En otras ocasiones los terapeutas realizan algún acto que implica que no toleran más ser tratados como objetos de la proyección del paciente y pueden transmitirle algo así como, "no me seguirás destruyendo como agente libre". El paciente puede sentir, a posteriori, algo similar a la revelación del rostro de Levinas. Así, el terapeuta ha necesitado ser regulado afectivamente por el paciente en su autoestima. En otras ocasiones logramos experimentar sentimientos de profunda empatía mutua, el modelo de intersubjetividad de Husserl. Aquí, funciona mayormente la regulación afectiva mutua en desmedro de la autorregulación.

Al destacar la alteridad del terapeuta y paciente lo que enfrentamos es la dificultad inherente del darse a entender y ser entendidos. ¿Si no negamos la diferencia en desmedro de la similitud como llegamos a encontrarnos? La necesidad de dialogar es inherente entonces a este encontrarse de modo de superar los inevitables malos entendidos a los cuales en terapia llamamos impasse.

Las investigaciones de Jeremy Safran Y Christopher Muran (2000) en psicoterapia relacional han develado que la mejor manera de superar los impasse es lo que ellos denominan metacomunicación. Esta es una comunicación acerca de la comunicación. Lo que se comunica es, al modo de una descripción lo más densa posible, lo que está sucediendo. A diferencia de la interpretación clásica, el metacomunicar no hace inferencias acerca de las intenciones inconscientes que puede estar albergando el paciente, sino que se limita a describir la interacción. Muchas veces incluye la autodevelación del terapeuta en esta descripción, de modo de subjetivar el diálogo, y así, ofrecer un modelo al paciente en el cual lo que se postula como curativo, es poder acceder al modo en que subjetivamente organizamos nuestra experiencia.

Una metacomunicación corriente podría decir algo como: "Tengo la impresión de que en estos momento cualquier cosa que yo diga es experimentada por ti como si fuera un ataque y me estoy sintiendo cada vez con menos recursos como para

darme a entender, ¿Qué te parece?” El paciente podría responder: “Bueno, pensándolo, así me sentía cuando discutía con mi padre acerca de cualquier cosa, el sintiéndose atacado y yo impotente”.

La metacomunicación se basa en lo que ellos llaman presencia-plena-conciencia-abierta en acción, “mindfulness in action”. Se diferencia así de la meditación caso en el que la experiencia del meditador no necesita ser comunicada. La acción consiste en la verbalización de este mindfulness. Se puede definir como una forma de diálogo que aspira a la presencia-plena-conciencia-abierta de ambos participantes. Se puede apreciar que estamos a nivel del diálogo intersubjetivo. El describir la propia experiencia usando las palabras evidentemente incluye la reflexión. ¿Cómo reflexionamos entonces a través del diálogo para alcanzar al otro hecho carne en la conciencia pre-reflexiva? Creo que el mindfulness se puede relacionar con lo que Jean Paul Sartre llama la reflexión pura diferenciándola de la reflexión impura. En la reflexión pura podemos articular más acabadamente el nivel pre reflexivo escapando por así decirlo a la introducción de un yo. Veamos al respecto lo que dice Jean Paul Sartre (1934). “La reflexión pura ... se atiene a lo dado sin levantar pretensiones hacia el porvenir. Esto se puede comprender cuando alguien, después de haber dicho durante el estadio colérico: ‘Yo lo odio’ se retoma y dice: ‘no es verdad, no lo detesto, dije eso durante la cólera’. Se ven aquí dos reflexiones una impura y cómplice, que opera un pasaje al infinito sobre el campo y que constituye bruscamente el odio a través de la vivencia como su objeto trascendente- la otra pura, descriptiva, que desarma a la conciencia irreflexiva devolviéndole su instantaneidad.” (P.26)

Al hablar de un pasaje al infinito y un objeto trascendente Sartre se está refiriendo al yo en cuánto este se transforma en un objeto de la conciencia que se experimenta como siempre siendo, el pasaje al infinito. La complicidad tiene que ver con la necesidad de ser algo más de lo que somos en la espontaneidad de la conciencia pre-reflexiva. Desarmar a la conciencia irreflexiva a través de la descripción se relaciona con desamarrar a la reflexión de la pretensión de infinitud y trascendencia, en resumen desamarrar a la reflexión del yo.

¿Significa entonces que la reflexión sin yo no es mi reflexión? ¿Qué queda si no tenemos al yo en mi reflexión? ¿Una reflexión impersonal? Dan Zahavi(2005) hace notar que los fenomenólogos han distinguido la experiencia del yo de la experiencia de la ipseidad. La ipseidad se refiere a la experiencia de la mismidad del sí—mismo (selfhood) incluida ya en la conciencia pre-reflexiva. Se hace así una diferencia entre yo y sí-mismo, entre ego y self o entre ego y subjetividad. Según Zahavi el acceso a la experiencia de la conciencia pre-reflexiva se da a través de una intensificación de la atención a la experiencia que está aconteciendo en el momento. Presencia-plena-conciencia-abierta en acción, mindfulness in action, podría traducirse como plena atención en acción.

Se puede postular así una coincidencia entre la idea freudiana de la orientación de la atención como modo de superar la censura preconsciente, la idea expuesta por Wilfred Bion (1970) en “Atención e Interpretación” de que la interpretación acertada surge de una atención que necesita de la suspensión del propio deseo y memoria y la idea de los fenomenólogos de articular, en el nivel reflexivo, la experiencia de la conciencia pre-reflexiva. El deseo remite al futuro, la memoria al pasado, la atención al presente, incluyendo en este presente los deseos y memorias que se están activando. La desaparición del deseo, que remite al futuro, y la memoria, que remite al pasado, se da por añadidura a la intensificación de la atención que nos retrotrae al presente. Se requiere estar atento y no luchando contra el deseo y la memoria, lucha que aparece como consecuencia del deseo de no tener deseo. Del mismo modo esta acción plenamente atenta en el diálogo puede dar como resultado una empatía que sostiene la tensión entre la similitud con el otro y el reconocimiento de la alteridad y el hecho de que ésta, la empatía, emerge como experiencia que resulta del diálogo.

Estar atento a la encarnación del otro significa que en la acción que implica un diálogo plenamente atento no nos deshacemos impulsivamente del otro encarnado. En este caso podemos ser experimentados como desencarnados por el paciente, otra manera de describir una intervención poco empática, las cuales son de todas maneras inevitables y a veces necesarias.

El enigma de la alteridad refiere entonces al dar cuenta de la encarnación del otro. Parece que es la puesta en palabras lo que establece el enigma. La mejor manera que he encontrado de enfrentarlo en la clínica es la práctica sistemática del

mindfulness. Esto implica la plena aceptación del instante. Hablo de enfrentar el enigma porque en definitiva no puede resolverse. Algo se pierde cuando tratamos de dar cuenta de la experiencia encarnada, si no fuera así podríamos asimilar al otro y a nosotros mismos también, en las categorías del lenguaje y éste ya no representaría al otro sino que sería el otro. Así, el otro siempre será un enigma. ¿Pero no somos cada uno también un enigma para nosotros mismos? ¿Qué es sino lo inconsciente?. La introducción de la noción de inconsciente implica que para nosotros mismos también somos otro y es desde aquí que el otro, que no somos nosotros mismos, también está incluido en la propia subjetividad, una inter-subjetividad intra-psíquica como describen Nestor Ernesto Coelho y Luis Ernesto Figueredo (2003).

Postular que la alteridad contiene diversas dimensiones significa que en ninguna de éstas aprehendemos completamente al otro. El otro no solo se nos escapa porque se nos muestra solo parcialmente en estas diversas dimensiones, también porque nuestra práctica es elusiva en la medida en que ella ocurre en un transcurrir, es decir, ella acontece en el tiempo, el cual incesantemente se renueva. Al respecto Thomas Ogden (1994) dice que nuestra práctica clínica, la cual emerge del encuentro entre dos subjetividades, no debe trivializarse ofreciendo respuestas que "... pretendan algo más que un esfuerzo por describir un momento en el tiempo que está desapareciendo y transformándose en algo distinto mientras intentamos reconocer que es." (p.7). El misterio del instante que, junto con desaparecer, no deja de insistir en su propio aparecer.

Si los seres humanos somos tiempo, como postulan Martin Hiedegger y el Maestro Zen Dogen, somos tan inasibles y misteriosos como aquel. Este misterio del tiempo se expresa trágicamente en el misterio de la hora de la muerte propia y ajena. No sé el día y la hora, el instante, en que moriré. Como tampoco se la hora y el día en que lo harán aquellos que me acompañan. Se trata del instante que desaparece para no volver a aparecer.

#### Referencias.

- Baranger, M. (1993). The mind of the analyst: from listening to interpretation. *Int. Jour, Psycho-Anal.*, 74: 15-24.
- Beebe, B., Knoblauch, S., Rustin, J., Sorter, D. (2005). *Forms of Intersubjectivity in Infant Research and Adult Treatment*. New York: Other Press.
- Bion, W.R. (1970) *Attention and Interpretation*. London: Karnac Books.
- Bollas, C. (1987) *The Unthought Known. Psychoanalysis of the Unthought Known*. London: Free Association Books.
- Cavell, M. (1993) *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coelho, N. E. Jr.; Figueredo, L.C. (2003) Patterns of Intersubjectivity in the Constitution of Subjectivity: Dimensions of Otherness. *Culture Psychology*. 9; 193
- Comte-Sponville, A. (1999) *Improptus*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Fink, B. (2007). *Fundamentals of Psychoanalytic Technique. A Lacanian Approach to Practitioners*. New York: Norton
- Freud, S. (1915) Lo inconsciente. En Freud (1915). *Obras Completas X*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gutiérrez, C. (2004). ¿Qué es una caricia? Figuras de la alteridad en Sartre y Lévinas. En Rojas, S. Ed. (2004): *Jean-Paul Sartre: Fenomenología, crítica y dialéctica*. Santiago: Collection B/N. Escuela de Filosofía Universidad Arcis.
- Heller, M., y Haynal, V. (1997) The doctor's face: mirror of his patient's suicidal projects" En Gimon, J. (1997). *The Body in Psychotherapy*. Basel, Switzerland: Karger. Pp 46-51.
- Kohut, H. (1959). Introspection, Empathy and Psychoanalysis. An Examination of the Relationship Between Mode of Observation and Theory. *Int. Jour. Psychoanal.*, 7:459-483.
- Ogden, T. (1994). *Subjects of Analysis*. Northvale, N.J.: Jason Aronson Inc.
- Olds, D.O. ; Eagle, M.N. et al; Vivona, J.M. (2009) Commentaries and responses. *Jour. Amer. Assoc. Psychoanal.* 57(3): 551-573.
- Orange, D. (1995) *Emotional Understanding*. NY: The Guilford Press.
- Ricoeur, P. (1986) The self in psychoanalysis and phenomenological philosophy. *Psychoanalytic Inquiry*, 6: 437-458.
- Safran, J. & Muran, C. (2000) *Negotiating the Therapeutic Alliance. A relational Treatment Guide*. New York: Guilford Press.
- Sartre, J.P. (1934) *La trascendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica*. Traducción de Oscar Masotta. Ediciones Calden Libera los Libros. Versión bajada de internet.
- Stolorow, R.; Atwood, G. (1992) *Contexts of Being. The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale N.J.: The Analytic Press.
- Stolorow, R.; Atwood, G.; Orange, D. (2002) *Worlds of Experience. Interweaving philosophical and clinical dimensions in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Vivona, J.M. (2009) Leaping from brain to mind: A critique of mirror neuron explanation of countertransference. *Jour. Am. Psychoanal. Assoc.* 57(3): 525-550.
- Winnicott, D. (1971). *Playing and Reality*. London: Tailstock Publications.
- Zahakis, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.







# ESCRITOS RELACIONALES

Trabajos Libres

Entrevista

---

Análisis de Cine

Análisis Literario



## Entrevista: María Emilia Tijoux: Racismo y Migración En Chile

Manena Cruz-Coke\* e Irene Dukes\*\*


En la actualidad, no es posible eludir la importancia del fenómeno migratorio. Desde nuestra labor como Comité Editorial IARPP nos parece importante avanzar en su comprensión desde diversas aristas, de modo de visibilizar y problematizar sobre la realidad pico-social que viven muchos inmigrantes a causa de la discriminación racista.


Según datos de la Encuesta de Tolerancia y No Discriminación de la Universidad de Chile y la Encuesta de Derechos Humanos de 2013, realizada por el Instituto Nacional de Derechos Humanos, el 41,5% de los chilenos se identifica con la idea de que "Chile es un país más desarrollado que sus vecinos porque hay menos indígenas". Y según los mismos estudios, más del 30% de los santiaguinos está muy de acuerdo o totalmente de acuerdo con la afirmación que indica que "si se mezclan mucho los peruanos con los chilenos, la calidad de la gente de nuestro país se va a echar a perder"<sup>1</sup>. Estadísticas como estas más otros acontecimientos que vivimos cotidianamente dan cuenta que la discriminación habita entre nosotros.

Es por esta razón, que quisimos compartir con ustedes la entrevista que nos dio generosamente la socióloga Dra. María Emilia Tijoux. María Emilia Tijoux es Doctora en Sociología de la Universidad París VIII, académica del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile; coordinadora del Doctorado en ciencias sociales de la misma casa de estudios. Directora de la Revista Actual Marx Intervenciones. Actualmente se encuentra investigando sobre racismo e inmigración, políticas de encierro, procesos de exclusión y cuerpos marcados por la pobreza.

En esta conversación, la socióloga reflexiona acerca del desdén con que muchas veces se mira en Chile a los migrantes y, que a pesar que el fenómeno de la migración es antiguo y conocido, resulta desconocido para nosotros. En esta misma línea, señala que históricamente el mundo colonizado ha sido representado como inferior y que a partir del fenómeno de la migración en nuestro país, de ser colonizados, intentamos ser quienes "colonizan" a quienes llegan en condiciones complejas de otras partes de la región y del mundo.

Emilia Tijoux, hace una clarificadora distinción entre los fenómenos de racismo y discriminación y valora el lugar y el rol de los movimientos sociales para enfrentar los hechos que nos aquejan,

 **Asumiendo nuestra influencia psicoanalítica, nos resulta ineludible iniciar esta conversación preguntándote sobre las motivaciones que te han llevado a interesarte en temas de inmigración, desigualdad, y procesos de exclusión.**

 Me he interesado en las temáticas de inmigración hace ya un buen tiempo, a partir de los estudios sobre cuerpos y emociones que implican detener la observación en las interacciones cotidianas y por lo tanto en lo que se observa en los encuentros más pequeños de la vida.

En los años noventa el país ofrecía una economía abierta y una seguridad política que personas de países vecinos en momentos de crisis, vieron como la oportunidad de vivir y trabajar cuando vivían dificultades políticas, sociales y económicas en sus países de origen, al mismo tiempo que se cerraban las fronteras de Estados Unidos y Europa. Me llamó la atención observar el desdén con que los chilenos comenzaban a mirar a los inmigrantes. Pero también busqué entender un fenómeno social tan común en otros países del mundo y tan poco conocido o entendido en el nuestro. A pesar que ha habido migraciones en nuestra historia.

\* Psicóloga Universidad Católica. E-mail: mcruzcokec@yahoo.com

\*\* Psicóloga Universidad Católica. E-mail: irenedukes@gmail.com

1 Información publicada por Faride Zeran en "Racismo en Chile, la piel como marca de la inmigración" (M. Emilia Tijoux, Editora, 2016)

Este tema de las migraciones como parte de nuestra historia nos remite a una reflexión más global que implica abordar el tema de la Otredad, de lo distinto. Tema que nos convoca desde el psicoanálisis, y que requiere del cruce con otras disciplinas para enriquecer nuestra mirada. Entonces la invitación es que nos ayudes a pensar sobre cómo concibes la alteridad y la otredad en la constitución de la subjetividad, más allá de su valor como constructo teórico.

La Otredad que supone “lo distinto”, merece ser buscada en la conformación de diferencias y el menosprecio al que me refiero da cuenta de una situación de superioridad e inferioridad colocada en el cuerpo migrante que surge como un “problema”.

Considero que la Otredad parece no verse en cuerpos aceptados por ejemplo de extranjeros bienvenidos en razón de su origen, color, situación económica, prestigio o posición en las estructuras sociales.

Esta es una pregunta compleja a desarrollar con rapidez, pues anima a la revisión de diversos autores y puntos de vista respecto a lo que supone el reconocimiento del otro a partir de sus diferencias. Solo que instalar la diferencia supone ya, que al desconocer al otro y habernos formado en una cultura occidental que los estados naciones propiciaron en clave del desarrollo europeo y “blanco”, solemos definir la diferencia partiendo de un “nosotros” que se supone superior. El mundo colonizado ha sido representado como “inferior” (naturalmente) debido al evolucionismo que ubica a unos en la civilización y a otros en el lugar de lo primitivo (salvaje). Los chilenos estamos en lugar del colonizado, pero ahora con migrantes de la región que llegan en condiciones complejas económicas, se observa el deseo etnocentrista que implica juzgar la cultura del otro desde nuestros criterios culturales y desde nuestros valores.

Si enfocamos la temática de la discriminación y el racismo en el Chile de hoy, pareciera estar adquiriendo mayor relevancia, en parte vinculada a los fenómenos migratorios que tu mencionas. ¿Qué nos puedes decir -a partir de tu experiencia y a partir del trabajo que llevas desarrollando y a por varios años- sobre Discriminación, Racismo y Migración?

La discriminación y el racismo se parecen pero no son lo mismo. El racismo chileno es un problema anterior a la llegada de los inmigrantes, hay pueblos completos que han sido objeto de aniquilación y persecución en Chile. En el Chile actual el racismo es un problema que siempre ha existido pero que se advierte en la violencia expresada contra los inmigrantes y en aquella que permanece contra los pueblos indígenas, principalmente contra el pueblo mapuche. Hoy adquiere importancia por la ignorancia generalizada respecto a otras culturas e historias, por la falta de preocupación del estado respecto a la educación que una sociedad necesita, por el temor construido desde discursos equívocos que consiguen poner a la seguridad nacional como el centro de las preocupaciones, por la irresponsabilidad de los medios de comunicación y la impunidad que ofrecen las redes sociales para que se difundan discursos de odio. Pero también la falta de preocupación de las instituciones.

La discriminación es un acto constante que se manifiesta contra las distintas minorías que sufren de la adversidad y la incomprensión sobre sus existencias. A ello se agregan los inmigrantes que sufren de discriminación racial debido a su color, rasgos, género y condición económica. Luego el chileno y la chilena común actúan y hablan en base a un imaginario construido históricamente.

¿Cómo se puede sostener la tensión entre reconocer y valorar la diferencia y que esta misma diferencia, no se vuelva fuente de discriminación?

En razón de lo ya dicho, la deshumanización opera para desconsiderar al ser humano como una persona. Y por lo tanto considerar la igualdad que evita detenerse a pensar la “diferencia”. No estoy de acuerdo en “valorar la diferencia” pues si mi trato con las personas es de igualdad, no veo diferencias, esas que manifiestan entre clases sociales, color de piel o género. ¿Por qué tendría que “valorar” las diferencias? ¿Desde qué criterios? ¿en base a la ideología eurocentrista? ¿o “chilena”?

**?** Hace unos pocos días, tanto en nuestro país como en otras partes del mundo se conmemoró el día internacional de las mujeres trabajadoras. En Chile, nos hemos movido desde la demanda por el derecho a voto a temas como: la despenalización del aborto en tres causales, la defensa conjunta contra el femicidio, y la resistencia colectiva contra la violencia de género. Desde tu perspectiva, qué valor le atribuyes tú a los Movimientos sociales, los procesos legislativos y el rol de la administración del Estado en dichas transformaciones.

Los movimientos sociales son a mi modo de ver los mejores lugares de organización para enfrentar los hechos que nos aquejan. La solidaridad entre trabajadores por ejemplo, considerando los sindicatos a nivel nacional, permitirían tomar conciencia de que los hechos que actualmente acontecen se dan contra los trabajadores. Las migraciones contemporáneas están protagonizadas por una mano de obra que mueven las economías mundiales en un contexto de ganancia donde las personas son también objetos de intercambios y de valorización. En ese contexto todas las minorías que en muchos casos son mayorías, como por ejemplo una clase trabajadora que nutre al capital, precisan de un trabajo unitario que consiga repercutir en transformaciones fundamentales. El patriarcado está también a la base de la explotación como de la violencia de género y por ejemplo hoy las más desprotegidas y maltratadas, son las mujeres migrantes, principalmente afro, madres de familias y solas. El Estado es responsable de lo que ocurre, cualquier análisis debiera considerarlo pues el racismo que genera, le permite gobernar y ordenar.

**?** Freud elaboró una teoría con respecto a estructuración de la psico-sexualidad. Desde ese entonces la sexualidad ha sido objeto de estudio del psicoanálisis. Quisiéramos invitarte a problematizar sobre el tema de género y sexualidad.

Sobre el psicoanálisis no tengo las herramientas para responder, pero sí desde la sociología y entendiendo que la dominación masculina produce violencias y entre ella la violencia simbólica, es indispensable abordar las relaciones y las interacciones sociales donde hombres y mujeres participamos. Vale a este respecto por ejemplo examinar el modo en que nos educaron y luego educamos a nuestros hijos e hijas, el rol de instituciones como la iglesia, el estado, la familia y la escuela y el rol que allí tienen las mujeres. Ser mujer en Chile de cierto modo sigue siendo un estigma. Hay muchos avances pero queda mucho por recorrer en pos de la igualdad de género.

**?** 7. María Emilia, partimos esta conversación preguntando acerca de tus orígenes. Quisiéramos cerrar esta conversación mirando hacia el futuro y pidiéndote que nos cuentes en qué proyectos estas trabajando ahora, y qué se nos viene para adelante?

Actualmente acabamos de crear la Cátedra Racismos y Migraciones Contemporáneas en la Universidad de Chile. Una instancia que permitirá el trabajo interdisciplinario, las propuestas de políticas públicas, el examen crítico del trabajo que realizamos, pero principalmente los modos en que buscaremos aportar al trabajo de las instituciones de salud, educación, cultura, formación y capacitación, trabajo, entre muchas otras. Celebramos que la Universidad de Chile busque los mejores modos de contribuir a lo que ya muchas organizaciones sociales están llevando a cabo. Para adelante se viene un trabajo grande que pensamos realizar junto con estudiantes, colegas, profesionales, y diversas organizaciones como por ejemplo migrantes y pro migrantes, sindicatos, religiosas, gremiales, etc., y sobre todo con los colegas y especialistas que han llegado de otros países para contribuir al trabajo democrático en Chile.

Finalmente deseamos agradecer a María Emilia Tijoux por su generosa disposición para compartir con nosotros sus reflexiones y experiencia sobre un tema de tanta relevante para todos nosotros.



# ESCRITOS RELACIONALES

Trabajos Libres

Entrevista

Análisis de Cine

---

Análisis Literario

## CRITICA DE CINE : EL NIÑO Y EL MUNDO<sup>1</sup>

Irene Dukes C.\*

*“El niño y el mundo”* es una película de animación brasileña, que cuenta las vicisitudes por las que atraviesa un niño al ir en búsqueda de su padre. Debido a las carencias económicas que sufre la familia, el padre decide emigrar del campo a la ciudad persiguiendo mejores oportunidades laborales. Ante la dolorosa partida del padre, el niño va en su búsqueda a ese lejano y ajeno mundo.

Esta temática resulta conocida y cercana, desde el origen de la literatura, pues ya la encontramos como motivo literario en la clásica *Odisea* de Homero. En la obra brasileña, nuestro héroe –cual Telémaco- también realizará una travesía incesante tras el padre, donde irá encontrándose con sitios y realidades que son vistos desde su capacidad de interpretación de la realidad. Aquí no hay cíclopes, feacios, ni lerstrigones y, mucho menos, el implacable Poseidón, pero sí nos encontramos con los demonios terrenales, cuyos ropajes a veces impiden ver sus aspectos amenazantes y destructivos.

Lo que en la película va quedando al descubierto es un mundo con serios conflictos morales y sociales. Hay alusiones a los abusos de la explotación laboral, la pobreza, el hambre, la exaltación de la industria, la mecanización y cosificación del ser humano. Muestra a su vez, una civilización al servicio de la producción, del utilitarismo y de los bienes de consumo.

También señala la brutalidad contenida en la militarización de las naciones y la destrucción medioambiental.

El director plantea una tensión entre dos tipos de vida opuestas: la rural y la de las grandes ciudades. Realiza un contrapunto que se manifiesta -por una parte- en imágenes que exaltan la belleza del campo a través de colores, de la alegría de la música y de la danza de un pueblo libre. Por otro lado, muestra imágenes de una ciudad industrializada, figurada en colores grises, con espacios congestionados, con polución que intoxica; imágenes acompañadas por música militar de tambores que retumba en los oídos, evocando dureza y violentando los sentidos.

Una de las secuencias mejor lograda y que sintetiza esta tensión, es una pelea en el cielo entre dos aves, una con un plumaje multicolor y otra que semeja a un águila negra (que rememora los albores de la Segunda Guerra Mundial). Ambos pájaros simbolizan la lucha entre el hombre libre y el hombre esclavizado, entre el hombre como sujeto y el hombre como objeto.

Inevitablemente todo este conflicto expuesto sin tapujos, conduce al espectador a conectarse con lo ominoso de lo cotidiano y con los aspectos perturbadores en que nuestra sociedad se ha ido organizando.

Esta es sin duda una película de connotación política y de denuncia social, la cual puede ser comprendida como una radiografía que da cuenta del curso que ha ido tomando la humanidad, y- en consecuencia- se va perfilando hacia una consistente crítica de aquello a lo que suele llamarse “progreso”.

Esta temática, propia del mundo de los adultos, nos la presenta el director con un formato característico del mundo infantil. Esta original combinación genera en el espectador una integración de distintos aspectos del Self, permitiendo que diversas identificaciones transcurran en simultaneidad.

\* Irene Dukes, Psicóloga Universidad Católica de Chile. Psicoanalista. Miembro del Consejo de Cine del Ministerio de Educación. E-mail: irenedukes@gmail.com

1 *O menino e o mundo* (El niño y el mundo), es una película de animación de Alê Abreu, que ha destacado como Mejor largometraje de animación (Festival de La Habana), Mejor película y Premio del Público (Festival de Annecy), Mejor película animada (Premios Platino), Mejor película independiente (Premios Annie), y nominada a Mejor largometraje de animación (Premios Oscar) 2015.

A su vez, los terapeutas de niños se sentirán muy en casa viendo esta cinta, puesto que la dimensión de juego está muy presente, así como también el pensamiento animista (mundo donde las máquinas parecen animales y animales que son máquinas, donde un tarareo es el viento susurrando, y una lluvia torrencial es una cascada de palmas).

La gráfica remite a los dibujos infantiles realizados en un plano bidimensional, cuyos trazos dejan de manifiesto lo sugerente y simbólico que pueden llegar a ser los dibujos simples. Desde una perspectiva artística, la estética visual se enmarca en un estilo cuya inspiración la encontramos en las obras de Joan Miró y Paul Klee.

A continuación intentaré trazar tres líneas de pensamiento, que contienen conceptos psicoanalíticos que espero aporten a la mirada de esta película: 1.- La piedra como Objeto Transicional, 2.- Contextos del no ser, alienación y vacío existencial y 3.- Lenguaje y ausencia de palabras.

### 1.- La piedra como Objeto Transicional

La casi total ausencia de vínculos significativos es un elemento central de esta película. Desde la falta de relaciones íntimas, se va aludiendo a la construcción de una modernidad anclada en una profunda soledad existencial y se enfatiza aún más cuán solas están las nuevas generaciones.

El niño —nuestro protagonista— deambula solo en este descubrimiento del mundo, salvo en los momentos en que se acompaña de un perro y un obrero, con quienes recorre pequeños tramos de su viaje. Estos son seres solidarios, pero circunstanciales, con los cuales no ahonda en términos relacionales. Lo curioso es que, a pesar de la ausencia de vínculos cercanos, resulta interesante constatar que este niño no trasmite la vivencia de desamparo, ni de desesperanza.

A partir de esto, cabe la pregunta ¿qué es lo que le permite transitar por el mundo, por sus asperezas y hostilidades, sus aspectos más deshumanizantes y no sucumbir, no quedar abatido ni desolado?

En rigor, las imágenes nos muestran a un niño que se acompaña concretamente de una maleta que contiene en su interior solamente un objeto, este es una fotografía de su familia (madre, padre y él), la que parece remitir a una infancia amorosa.

Esto hace pensar que, en las etapas tempranas de su desarrollo, contó con un “contexto facilitador intersubjetivo”, cuya provisión ambiental y maternal fue suficientemente buena, vale decir, habría contado con una relación con la madre (padre) como objeto y también como medio ambiente.

Además de esta maleta, el niño se acompaña sensorialmente de una música muy simple. Música cuyos tonos emergen, en un primer momento, de una piedra multicolor que encuentra en su campo y que, al acercarla a su oído, emite un melódico sonido. La contigüidad sensorial de lo táctil se ensambla con lo auditivo y luego con lo visual en forma de pompas de colores, esto genera un impacto sensorial que hace pensar en el concepto de D. Stern de Percepción amodal. La percepción amodal es la capacidad de traducir la información recibida de una modalidad sensorial a otra. De tal forma que lo percibido, por ejemplo a través del tacto, es transferido al sentido de la vista y reconocido la primera vez que se ve. O lo que es lo mismo, cuando siente una forma tocando un objeto, sabe cómo es ese objeto aunque no lo haya visto nunca antes. Esta capacidad está en el bebé de forma innata desde el nacimiento y le permite una rápida integración de los sucesos.

Esta piedra figurada desde la percepción amodal pudiera ser pensada como un objeto transicional, la cual da cuenta de experiencias tempranas que han sembrado en él la vitalidad del Self, y a su vez ha propiciado la posibilidad de creación del espacio potencial, desde el cual van germinando nuevas y más complejas melodías que forman un entramado de soporte cultural.

Al seguir la secuencia de la película, se observa que antes de emprender el viaje, el niño siembra en su campo (madre-tierra) la piedra musical multicolor, pero la música contenida en ella, viaja con él durante toda su travesía. Su significado reside

en lo que D. Winnicott denominó el “espacio intermedio” o la “tercera zona”. A partir de esto, lo que va ocurriendo es muy lindo, puesto que de tanto en tanto surgen esas tonalidades desde un espacio transicional que parecen darle al niño (y a nosotros) una experiencia de esperanza y de continuidad del Ser.

Esa melodía a veces se ensambla con una figuración estética en forma de burbujas o pompas etéreas multicolores que flotan en el espacio – pasa así de estar en la tierra al cielo, con la multiplicidad de significados que esto entraña- es algo así como pasa del objeto concreto a una percepción imaginativa que introduce una dimensión infinita donde se siente el latido vivo del juego winnicotiano.

Pareciera que la evocación de esa musicalidad sostiene y acompaña al niño durante todo su viaje, al modo de un objeto transicional que ha quedado internalizado como espacio intermedio de la experiencia y que vitaliza su vivencia de Ser, otorgándole la tan necesaria cohesión del Sí mismo.

Este es un aspecto medular de la cinta, puesto que nos lleva a conjeturar que, de no existir dicha presencia transicional, “el viaje” y la realidad con la que se va encontrando el niño sería intolerable, pudiendo haberlo dejado inmerso en estados afectivos de fragmentación del Sí mismo<sup>2</sup>, en sentimientos depresivos, y vivencias de vacío.

## 2.- Contextos del no ser, alienación y vacío existencial

Con rudeza, la cinta nos va mostrando a un padre que, al emigrar a la ciudad e insertarse en el mundo productivo, va quedando subsumido en un espacio de vacío existencial.

Hallamos una alusión directa a la pérdida de su singularidad y de la identidad que subjetiva su existencia, en una escena donde el niño espera anhelante la llegada de un tren donde cree encontrará a su padre. El tren arriba a la estación, se detiene, se abren las puertas de los vagones y baja un hombre con el rostro del padre, la emoción del niño es sublime, el anhelado reencuentro es inminente. No obstante, la escena siguiente muestra a miles de hombres idénticos al padre –con su misma cara de calavera desvitalizada descendiendo del tren. La alienación es total. El concepto de hombre-máquina como eslabón en una cadena productiva es ilustrado, una vez más, a través de esta fuerte imagen.

El padre puede ser comprendido como metáfora de lo que en psicoanálisis relacional se llama Contextos del No ser (Orange, Atwood y Stolorow, 1997), vale decir, como representante de la experiencia de aniquilación personal, expresada en estados subjetivos que implican una pérdida de sentido de cohesión del Sí mismo y sentimientos de infinita muerte interior en el centro de la mente o del alma. La representación del padre encarna la pérdida del sentido de ser e ilustra su devenir como un objeto físico inerte, lo que se convierte en un eje esencial de esta película.

Si articulamos lo escrito hasta aquí, podríamos formular la pregunta ¿cuál es el sentido de alteridad que propone la película, cómo se piensa al otro? Pareciera que el hombre que se nos presenta -desde la forma de representar al padre- es fruto de una filosofía existencialista, donde el individuo es un ser para sí, y donde su perspectiva no es la de sondear en el prójimo. Vale decir, el hombre entendido como un ser inscrito en un mundo individualista que deviene en un proceso de alienación que conlleva incomunicación, frustración, soledad y vacío. La evidencia gráfica más elocuente de esto la encontramos en la cara grisácea y cadavérica del padre, cuya mirada vacía evoca el sinsentido de la existencia, como tan nítidamente lo ha referido A. Camus en “El Mito de Sísifo”.

La preocupación por la alteridad del ser humano contiene un registro ético, en donde, para los pensadores existencialistas, el hombre debe ser garante y responsable de sí mismo y su ser, que es inevitablemente producto de la alienación.

Pero, en la película, es posible hacer un contrapunto entre el padre como representante del hombre del existencialismo y el

---

2 Utilizaré la expresión “Sí mismo” como una traducción del concepto de Self



niño (cuyo rostro y mirada expresiva va al encuentro de otro) como representante de una concepción de la vida más cercana a la postura filosófica propuesta por Emmanuel Lévinas. De este modo, la película sitúa, en simultaneidad, las perspectivas de la alienación y de la alteridad.

### 3- Lenguaje y ausencia de palabras.

Esta película se desarrolla casi en su totalidad en ausencia de palabras, con lo cual –como espectadores- quedamos sumergidos en una experiencia estética que se diferencia de lo que nos podría comunicar un texto narrativo estructurado a partir de la semántica, con un orden de la gramática y la sintaxis.

El lenguaje que predomina no es el de los diálogos, sino el de la música y de las imágenes, lo cual representa las comunicaciones universales y primigenias, y también refuerza la idea del privilegio que es el acceder a aspectos esenciales de la existencia a través del arte visual y musical.

Un dato interesante en relación al lenguaje, es que hay ciertos momentos puntuales de verbalizaciones, y cuando esto ocurre se da en un idioma incomprensible, pero no indescifrable, se trata del portugués invertido. Surge la pregunta, ¿qué estará queriendo comunicar el guionista con este artilugio?, ¿Será esta una alusión al contrasentido por el que se encausa la humanidad?, o más bien aludirá a la aspiración de la creación de un idioma universal, así como fue esbozado en la mítica Torre de Babel, o ¿será tal vez un intento de reforzar la idea de que el lenguaje tiene un valor comunicativo cuya potencia es tal, que muchas veces las palabras entregan musicalidad –más que significados- en donde el timbre, la métrica, la cadencia, el ritmo y el tono son lo esencial?.

Especial interés me produce esta última hipótesis y cuya máxima perfección literaria encontramos en Rayuela de Julio Cortázar, específicamente en el capítulo 68 el escritor nos introduce en un juego de palabras imaginarias cuya melódica sintaxis va narrando un encuentro íntimo de dos enamorados. Cito un fragmento a modo de clarificar la idea:

“Apenas se entreplumaban, algo como un ulucordio los encrestoriaba, los extrayuxtaba y paramovía, de pronto era el clínón, las esterfurosa convulcante de las mátricas, la jadehollante embocapluvia del orgumio, los esproemios del merpasmo en una sobrehumítica agopausa. ¡Evohé! ¡Evohé!”

Como lectores nos dejamos llevar por estos nuevos vocablos, donde poco o nada importa el significado de las palabras para captar la sensualidad de la escena.

Del mismo modo, al llevar estas divagaciones al campo del trabajo clínico, encontramos que ha sido el psicoanálisis relacional el que ha enfatizado el valor de los aspectos no verbales de la comunicación. Y es probablemente esta dimensión de la experiencia la que en la diada terapéutica activa de manera más directa y profunda el establecimiento de redes asociativas de comunicación de inconsciente a inconsciente, siendo éste un medio privilegiado en el trabajo clínico.

Por su parte, Christopher Bollas (1989) plantea que cada terapeuta debiera tener su propio “idioma” para comunicarse con el paciente, permitiendo que dicha singularidad le permita presentarse ante el paciente como un sujeto animado en una relación, dando cuenta de sí y no sólo como un trasmisor de contenidos ideativos. El uso de este idioma propio sería expresión de un acto de individualidad por parte del terapeuta, que lo devela como un ser vivo y único.

Este idioma personal contiene por supuesto las secuencias de los tonos empleados, el modo en que se usa el cuerpo, las expresiones faciales, las secuencias ideativas, la retórica y modo en que se estructura la comunicación, la emoción elicitada en el encuentro, las estructuras inconscientes contenidas en la transferencia-contratransferencia, etc.

La complejidad idiosincrática generada a partir de la conjunción de estos (y muchos otros) elementos en el encuentro con otro, le otorga espesor y riqueza al trabajo clínico. Esta es una perspectiva muy lejana a la “clásica neutralidad” psicoanalítica, la cual -si la llevamos a los referentes de la película- asemeja bastante al hombre-padre, mecanizado y desvitalizado.

La película plantea inquietantes interrogantes que surgen del contraste entre un niño y su padre y también de la proyección y continuidad que vinculan la vida del niño con la realidad del padre. Por una parte, se nos presenta un niño que cuenta con una capacidad para crear un espacio interno en el que vivir, un espacio personal desde el cual sentir-pensar, espacio que lo sostiene y que le permite encontrar significados de su existir. Por otra parte, tenemos un padre que ha tomado contacto con lo banal y que ha quedado subsumido en una vida sin sentido, producto de las exigencias que la vida moderna le ha planteado. A partir de ello, cabe preguntarse ¿Cuál es el grado de libertad individual que tiene cada sujeto en el mundo actual frente a una sociedad que se estructura a la luz de fenómenos sociales donde se observan ideales como la lucha contra la inmigración, políticas xenófobas como las planteadas por presidentes de grandes potencias como Trump o Bolsonaro y acontecimientos como el Brexit, o como los retrocesos en materias medioambientales?

Vista así las cosas, el panorama resulta poco alentador.

Por último, quisiera terminar este escrito con una musicalidad mas esperanzadora basada en nuestro pasado-reciente y en un guiño a nuestro Chile querido, y al enriquecimiento que se genera a través de los intercambios culturales. Para esto resalto un dato interesante de la realización de esta película, en donde cabe destacar que las composiciones musicales contenidas en la cinta encuentran su origen en la música latinoamericana de protesta y reivindicación social de los años sesenta y setenta, específicamente de Chile. Ale Abreu (el director) dice “Yo escuchaba las canciones de Víctor Jara, Violeta Parra... Y me imaginaba en los lugares que mencionaban. Entonces, dibujaba algunos pasajes y los juntaba en la sala de edición, sin un guión previo”.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bollas C (1993) Fuerzas de destino. Psicoanálisis e idioma humano. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Camus, A. (2010). El mito de Sísifo. Santiago: Catalonia.
- Cortázar, J. (2015). Rayuela. Buenos Aires: Editorial Punto de Lectura.
- Lévinas, E. (1991). Ética e infinito. Madrid: A. Machado Libros.
- Orange, D.M.; Atwood, G.E.; Stolorow, R.D. (1997). Working Intersubjectively. Contextualism in Psychoanalytic Practice. New Jersey: The Analytic Press.
- Stern, D. (1985). The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology. New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Winnicott, D.W. (1979). Realidad y juego. Barcelona: Gedisa.
- Winnicott, D.W. (1945). Desarrollo emocional primitivo. En Winnicott (1999). Escritos de pediatría y psicoanálisis. Barcelona: Paidós.



# ESCRITOS RELACIONALES

Trabajos Libres

Entrevista

Análisis de Cine

Análisis Literario



I A R P P  
CHILE

Asociación Internacional de  
Psicoterapia y Psicoanálisis  
Relacional

## **AUTENTICIDAD Y RECIROCIDAD: UN DIÁLOGO CON FERENCZI.** **Madrid: Ediciones Biebel.**

Sebastián León, PhD\*

Ya no es novedad sostener que Sándor Ferenczi es un pionero del psicoanálisis relacional e intersubjetivo. Rescatado del olvido desde hace pocas décadas, su obra anticipa en medio siglo a desarrollos posteriores asociados a una psicología bipersonal, una psicopatología del trauma y una práctica clínica basada menos en la cura por la palabra que en la cura por la relación.

Dentro de la amplia bibliografía contemporánea dedicada a la obra del psicoanalista húngaro, destaca el libro *Autenticidad y Reciprocidad: Un Diálogo con Ferenczi*, coordinado por Luis Martín Cabré, psicoanalista español co-fundador de la Fundación Internacional Sándor Ferenczi, y prologado por Stefano Bolognini, psicoanalista italiano quien fuera presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional. El libro incluye textos de más de una docena de autores, en su mayoría psicoanalistas italianos pertenecientes a la Asociación Cultural Sándor Ferenczi.

Escoger este libro para la reseña incluida en el primer número de nuestra revista, es una forma de reconocer el valor de Ferenczi para la clínica contemporánea. En efecto, podemos considerar a Ferenczi como el primer psicoanalista relacional e intersubjetivo de la historia. Desde el mismo título, el presente libro parte subrayando dos aportes fundamentales de Ferenczi para el psicoanálisis actual: en primer lugar, lo que podemos llamar un *principio de autenticidad*, comprendido como el valor clínico que asume la presencia del psicoterapeuta como persona real en la situación analítica, y no como presunta pantalla en blanco. Así, la autenticidad –asociada a la espontaneidad y al autodevelamiento- se opone al anonimato, la neutralidad y la abstinencia como directrices orientadoras de la dirección de la cura. Asimismo, un *principio de reciprocidad* nos habla de un modelo bipersonal, interaccional e intersubjetivo del tratamiento, donde no se trata de una mente aislada ni de un sujeto separado de un objeto, sino de una relación de mutualidad, donde no es posible desconsiderar el contexto intersubjetivo ni la matriz relacional.

Ahora bien, el presente libro no busca abordar longitudinalmente el recorrido histórico del corpus ferencziano, sino que se detiene particularmente en una de sus más preciadas joyas, a saber, el *Diario Clínico de 1932*, titulado *Sin Simpatía No hay Curación*. Recordemos que dicho libro inaugura un estilo escritural muy particular, consistente en anotaciones clínicas y teóricas sin voluntad de sistematización. Se trata de una especie de collage de ocurrencias, ideas e incluso confesiones extraídas directamente de su práctica psicoterapéutica, lo que nos da un retrato vivo de un psicoanalista en acción. En este contexto, el libro coordinado por Cabré busca, en alguna medida, aportar coherencia, estructura y sistematicidad al libro de Ferenczi. En dicho intento, separa en tres partes su exposición: en primer lugar, un apartado introductorio dedicado al *Diario Clínico* como un todo, explorando sus aportaciones a la técnica y a la teoría, así como su estilo de escritura; en segundo lugar, textos dedicados a la transferencia, contratransferencia y actitud del analista, con especial atención a la psicopatogénesis traumática y la acción terapéutica comandada por la reciprocidad; y en tercer lugar, un conjunto de textos dedicados a examinar las transmisiones de afectos y vivencias en la relación, donde son acentuadas ideas tales como la comunicación en cuanto necesidad primaria, el valor del reconocimiento y el diálogo entre inconscientes. Finalmente, el libro incluye una sección titulada *Fichas*, donde aparece una breve descripción de pacientes emblemáticas de Ferenczi incluidas -bajo pseudónimos- en el *Diario Clínico*, como son Elizabeth Severn, Clara Thompson e Izette De Forest. Asimismo, esta última sección incorpora un comentario del ineludible ensayo de Ferenczi titulado *Confusión de Lenguas Entre los Adultos y el Niño: El Lenguaje de la Ternura y el Lenguaje de la Pasión*, escrito paralelo al *Diario* y que contiene ideas

\* Psicoanalista, miembro fundador y ex miembro directivo IARPP Chile. Doctor en Psicología, Universidad de Chile. Psicólogo Clínico, Universidad Católica de Chile. E-mail: sleonp@uc.cl

fundamentales relacionadas al retorno a la teoría del trauma, la clínica de la mutualidad y nociones como identificación con el agresor y progresión traumática. La sección *Fichas* también incluye la crítica ferencziana a la pulsión de muerte como principio explicativo de la psicopatología (situando en su lugar al trauma relacional real), así como una referencia a la escisión como efecto de la acción traumática.

En su conjunto, el presente libro representa un aporte por varios motivos: primero, por la ya aludida razón de formar parte de la bibliografía que rescata a Ferenczi del olvido y lo sitúa como pionero del psicoanálisis relacional contemporáneo; en segundo lugar, por detenerse con profundidad en la obra de mayor originalidad de Ferenczi, todavía poco estudiada de manera profunda, rigurosa y sistemática, tal como lo hace esta obra; en tercer lugar, por incluir referencias al texto *Confusión de Lenguas*, que permite situarlo en diálogo con el *Diario*; en cuarto lugar, por aportar información sobre connotadas pacientes de Ferenczi, así como sobre conceptos y discusiones teórico-clínicas difíciles de separar o destilar al interior del *Diario*.

Como críticas constructivas, vale mencionar las siguientes: la ausencia de material clínico de los autores que permita aplicar las nociones de Ferenczi e ilustrar su potencia actual; el carácter más bien descriptivo de la mayoría de los capítulos, dedicados a seguir casi punto por punto los lineamientos de Ferenczi, en ausencia de una elaboración más personal y original de los mismos por parte de los autores; y en tercer lugar, la muy escasa inclusión de psicoanalistas de otras latitudes, cuya ampliación hubiera permitido extender el diálogo dedicado a Ferenczi, más allá de las paredes de la Asociación Cultural Sándor Ferenczi.

Pese a estas limitaciones, recomendamos la lectura del libro *Autenticidad y Reciprocidad: Un Diálogo con Ferenczi*, y felicitamos a los autores por el esfuerzo involucrado en el estudio, sistematización y difusión de una obra tan señera como el *Diario Clínico*.



## ESCRITOS RELACIONALES

---

Revista del Capítulo Chileno de la Asociación Internacional de Psicoterapia y Psicoanálisis Relacional (IARPP-Chile)

---

Escritos Relacionales, Número 1, Volumen 1, 2019

## INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES

1. Escritos Relacionales desarrolla números temáticos abiertos a la comunidad relacional buscando dar cuenta de temáticas emergentes de importancia -en especial- en el contexto latinoamericano
2. Los trabajos de Escritos Relacionales deben ser escritos en castellano o inglés, pueden ser inéditos, presentaciones de congresos y/jornadas nacionales o internacionales, o haber tenido difusión en medios de baja circulación como Anales de Congresos o similares.
3. Cada autor debe ceder sus derechos a la Revista y su difusión on line.
4. El formato exigido es letra tamaño carta, letra Times New Roman 12 con 1,5 de interlineado, con uso de cursiva justificadas y sin negritas en el texto. La extensión máxima de trabajos es de 10.000 palabras.
5. Los trabajos deben ser enviados solo en forma electrónica al Comité Editorial Escritos Relacionales: [escritosrelacionales@gmail.com](mailto:escritosrelacionales@gmail.com). Las colaboraciones pueden ser Ensayos, Estudios Clínicos, e investigaciones, y además recoge Ponencias de actividades de IARPP-Chile, así como comentarios de cine, revisiones de libros y revistas. Las referencias deben venir en una página al final, siguiendo normas APA, y evitando notas de autores a pie de página. El Comité Editorial Escritos Relacionales se comunicará vía mail con los autores a efectos aceptar o rechazar una colaboración por fundamentos que se les dará a conocer por escrito, así como hacer eventuales sugerencias.





# ESCRITOS RELACIONALES



Escritos Relacionales, Número 1, Volumen 1, Marzo 2019