

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER: TRANSCURSOS MIGRATORIOS EN LOS MUNDOS
CONTEMPORÁNEOS

VOLUMEN 4, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2021

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición “traumática” del extranjero

Asylum application, refuge: the destination of a “traumatic” position of the foreigner

Olivier Douville
Universidad de París-Nanterre, Francia

Resumen

El artículo aborda las particularidades de la práctica clínica con inmigrantes, a los que algunos denominan “refugiados” y otros, “solicitantes de asilo”. Así, pretende explicar las características de los cuadros clínicos de las personas que han huido de su país en guerra, y detalla las dificultades ligadas a la inscripción subjetiva de un tiempo y un espacio compartidos, dentro de los cuales transmitir las historias personales entre los solicitantes de asilo. Una primera propuesta es, entonces, acoger estas experiencias a través del dispositivo de la palabra, devolviendo la dimensión humana a las experiencias vividas desde el horror y lo imprevisible. En última instancia, se pone de manifiesto la diferencia entre el espacio de significación y de creación que abre la palabra y lo que ocurre demasiado a menudo con la acogida lineal, monótona y estandarizada de estos inmigrantes, durante sus trámites administrativos para obtener un estatuto en Francia.

Palabras clave: Migración, violencia, asilo, trauma, psicoanálisis.

Recibido: 1/3/21. Aceptado: 15/5/21



Este artículo es una traducción autorizada —tanto por el autor como por los editores— de Douville, O. (2020). Demande d’asile, refuge: destins d’une position «traumatique» de l’étranger. *Chimères*, 96, 36-52. <https://doi.org/10.3917/chime.096.0036>. Tradujo el texto el Dr. Daniel Jofré (Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt).

Olivier Douville es *doctorat en psychologie sociale clinique* (1982) por la Université Paris XIII. Tiene una extensa trayectoria como psicólogo clínico y psicoanalista; es profesor titular de psicología, Universidad de París-Nanterre, miembro de la Asociación Francesa de Antropólogos y director de la publicación de la revista *Psychologie Clinique*.

Contacto: douville.olivier@yahoo.fr

Cómo citar: Douville, O. (2021). Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición “traumática” del extranjero. *Revista Stultifera*, 4 (2), 15-30. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-02.

Abstract

The article addresses the particularities of clinical practice with immigrants, whom some call “refugees” and others, “asylum seekers.” Thus, it is intended to explain the characteristics of the clinical pictures of people who have fled their country at war, and the difficulties linked to the subjective inscription of a shared time and space are detailed, within which to transmit personal stories between asylum seekers. A first proposal is, then, to receive these experiences through the device of the word, returning the human dimension to the experiences lived from the horror and the unpredictable. Finally, the difference between the space of meaning and creation that opens the word and what happens too often with the linear, monotonous and standardized reception of these immigrants, during their administrative procedures to obtain a status in France, is revealed.

Keywords: Migration, violence, asylum, trauma, psychoanalysis.

Los primeros contactos...

Lo que ha cambiado en los últimos tres años en mi práctica como psicólogo clínico, en una institución psiquiátrica en el marco de un equipo de “Psiquiatría y precariedad”¹, es que cada vez nos llaman más los centros de acogida para personas en migración dolorosa: “clandestinos” que esperan los papeles del estado civil y el estatuto de solicitante de asilo, solicitantes de asilo que esperan adquirir el estatuto legal de refugiado. Estos hombres, de entre 21 y 45 años, han abandonado sus países, que las guerras han devastado y siguen devastando, en Eritrea, Afganistán —especialmente la zona fronteriza entre Afganistán y Pakistán—, Sudán y Sudán del Sur, y a veces Libia. El equipo encargado de este espacio fue contactado por el equipo de un albergue a petición del ayuntamiento de N... Unos meses después, la Agencia Regional de Salud nos animó a seguir reuniéndonos regularmente. Si se nos pide que nos reunamos con estas personas, es por motivos en los que se confunden las cuestiones sanitarias y sociales. Este centro de acogida nos interpela porque las personas que se encuentran en él tienen trastornos del sueño muy graves, depresiones marcadas más a menudo por una especie de anestesia frente a la vida, una irrealidad de la existencia, que por la tristeza. Si la tristeza puede dar a todos un sentimiento de realidad de su existencia, aquí encontramos otra cosa: el dolor moral, acompañado de una vida fantasmal. El refugio mental de estos “alojados” en el

sufrimiento psicológico parece ser un cierre a menudo silencioso, un refugio del que se escapan mediante *actos*: crisis clásticas o vagabundeos, la mayoría de las veces.

Las primeras cosas de las que hablan estas personas parecen reflejar el curso de una existencia ordinaria, banal. La forma en que transcurrió su día se narra de forma muy objetiva. Es importante señalar aquí que, para estos refugiados, hablar así es ya un proceso muy construido, ya que el sentimiento de llevar una vida ordinaria no es en absoluto evidente para ellos. Pero quien oye esta dificultad para dar cuenta de las horas que pasan, quien oye esta dificultad para sintonizar, retener y conservar los gestos más elementales de una vida cotidiana, se da cuenta de que para estas personas se trata de hacer muescas en el tiempo, de trocearlo y ordenarlo. Orientarse en el espacio también es difícil porque experimentan una relación con el lugar en el que se repliegan sobre sí mismos (a menudo permanecen postrados en su habitación), un repliegue del que se extraen a través de conductas motrices que rara vez están orientadas a un objetivo y que conducen rápidamente al agotamiento.

Espacio en la catástrofe, territorio en el vagabundeo

La sensación que tengo en compañía de estos hombres es que para muchos de ellos se ha producido una catástrofe espacial; parece como si el espacio pudiera tragárselos, cerrarse y replegarse sobre ellos. Ya no son solo los seres queridos y los objetos familiares que el espacio contiene y cuya memoria está ordenada por el tiempo, lo que han perdido durante su exilio, es el propio contenedor espacio-temporal de estos seres y objetos que implosionaron durante los traumas que provocaron la salida y que se han sucedido desde entonces. Ninguno de estos hombres prefiere o atestigua delirios o alucinaciones; todos ellos albergan un inmenso dolor, que no encuentra el silencio necesario para sanar, que no encuentra las palabras necesarias para bordear ese dolor. La escucha en otros lugares de ciertas melancolías graves me permite precisar la naturaleza de esta relación con el espacio.

Esta pérdida de la evidencia “natural”, de que el espacio nos cobija y contiene, provoca una deflagración en la experiencia corporal de los emigrantes con los que me encuentro; y su territorio es extremadamente restringido mientras la palabra no haya hecho su trabajo de despliegue. Su

territorio está terriblemente restringido a su cuerpo y a los pocos objetos que tiene adheridos. ¿Qué nos piden? Para mejorar, eso es obvio. Nos piden que les ayudemos, que les acompañemos y, a veces, que certifiquemos que su estado psicológico requiere atención durante un periodo más o menos largo, cosa que también hace el médico del equipo.

Si suponemos que el psicoanálisis es una clínica de la palabra y que es también una clínica del acto, apostamos a que las narrativas que se tejen y crean permitan visitar los tormentos de la vida, considerándolos también como actos que la persona acogida haya podido realizar. Ayudamos a sacar a la luz el sentido de las decisiones que ha podido tomar, que la mayoría de las veces se ve a sí mismo como una persona transida por el azar, la buena o la mala suerte, y que ha sido arrastrado en un vagabundeo sin fin y sin salida.

Queda una fractura traumática. La salida del exilio está marcada por una catástrofe. Por ejemplo, un paciente afgano me confió que una noche, en una fiesta, un pequeño grupo de hombres de distintas edades cantaba, bailaba y bebía vino. Los talibanes llegaron y acabaron con esta reunión a base de ráfagas de kalashnikovs, reunión que permitía a los presentes mantener viva una pequeña llama de alegría en este país en apuros. Él había estado fuera durante un tiempo y fue en el camino de vuelta a este grupo cuando vio la pila de cadáveres ensangrentados. Muchos de ellos proceden de lugares donde la violencia ha matado a las personas que amaban, donde la palabra humana se ha convertido en una palabra de traición.

Se encontraron con una humanidad sin fe ni ley. Abandonaron su tierra natal en viajes extremadamente difíciles, viajes en los que las únicas personas en las que creían poder confiar eran los contrabandistas que, a pesar de todo, consiguieron hacerlos pasar. Esta suele ser la relación con la palabra dada con la que llegan aquí.

Observaciones sobre el uso del término trauma y sobre el sueño traumático

La palabra “trauma” es muy grande y no debemos utilizarla con demasiada facilidad. Del shock al trauma hay más de un paso. Es aconsejable ser preciso y prudente. Este término es anfibológico; así, la palabra trauma se utiliza para las llamadas catástrofes naturales, un tsunami o un incendio,

pero también para algo que en realidad tiene que ver con la ruptura elemental del pacto humano. Es una pena utilizar la misma palabra para todas estas cosas. El primer modelo (trauma psicológico) es el de un equilibrio roto por una sobrecarga de violencia que no podemos soportar. Pero este modelo no es suficiente. El trauma también puede provenir del hecho de que el sujeto está como “expulsado del mundo”, *él también es víctima de una completa desatención por parte de los demás.*

Los traumatismos causan muchos tipos de daños. Mencionaría la angustia, pero lo que me gustaría tratar más *es ese momento de confusión mental en el trauma* que no es locura y *en el que el sujeto no sabe si está vivo o muerto.* Lo que provoca un trauma es, por supuesto, la violencia. La violencia de ver a la propia familia, a los seres queridos asesinados, pero lo que amplifica el trauma para los que buscan refugio, es verse arrojados a un mundo sin interlocutor, sin testigo, sin nadie que pueda darles la razón, darles la bienvenida. Es la ausencia de acogida lo que amplifica el trauma. No es solo sentirse lejos del suelo natal, no es solo sentirse lejos de la patria, es sentirse sin interlocutor, es sentirse sin nadie con quien hablar, sin nadie a quien aferrarse.

Entre los refugiados en el albergue, los que estaban mejor eran los que tenían una actitud de lucha y podían decirse a sí mismos y a nosotros: “Lo que me pasa es injusto, no se sabe bien. Pero ahora estoy con gente que ha luchado, que ha sobrevivido —sobrevivir es una lucha—. Estoy en una comunidad”. Los que peor estaban eran personas aisladas, perdidas en su historia, pero también personas que tenían una relación muy particular con la lengua. De hecho, en el trauma existe una relación muy particular con el lenguaje. Esta relación puede explicarse por las condiciones materiales, pero también porque algunas personas no tienen a su alrededor personas de su cultura o de su pueblo. La experiencia está entonces dominada por un terrible sentimiento de aislamiento. El trauma psíquico amplifica el choque y la herida presente por esta desesperanza de los poderes de la palabra. El discurso es inútil mientras no toque a nadie; ya no evoca nada. Quien se desespera por tocar al otro con sus palabras puede entrar en una experiencia en la que está como invadido por su propia voz, a falta de ser llevado por la voz de los demás. Cuando alguien está atrapado en la violencia traumática, se encuentra en una soledad tal que ya no puede articular los ritmos esenciales de la vida humana (día, noche, hambre, saciedad). Todos

los ritmos parecen estar atrapados en una especie de confusión letárgica; la experiencia es crepuscular.

La persona que ha sufrido un trauma se enfrenta a un puzle al que le faltan piezas. Para los que han huido de su país porque su propia existencia estaba en juego, para los que han sido torturados, que se han encontrado en la realidad de su existencia, entregados a una maldad sin límites, —la que, en una gélida indiferencia, en un odio frío y calculador, desea la desaparición del sujeto— la posibilidad misma de encontrar alguien con quien hablar se ve considerablemente dañada. Oumar B. que viene de Sudán, Ahmet C. que viene de Afganistán, tal o cual sujeto que viene de tal o cual país, todos saben con certeza que lo que les condenó a la muerte fue su nacimiento. Eso ya es una certeza: la de haber sido condenado a muerte por su nacimiento. No es por nada “bueno” o “malo” que hayan hecho. Así es: en la política de exterminio, la víctima “buena” que va a ser asesinada no está destinada a morir por haber cometido acciones viles, transgresiones crueles o peligrosas. Por el contrario, es más satisfactorio para el genocida matar a alguien que no ha hecho nada malo. Porque se le da muerte por una razón pura, la de su nacimiento, en esta etnia, en este clan, en tal grupo lingüístico. Es decir, no existe la inocencia. Esto es lo que se encontró. “Me amenazaron no por lo que hice sino por lo que soy”, me dice Zola² T. del Congo. Ningún semejante acudió a salvar al sujeto en apuros, al sujeto amenazado. En este momento de ausencia radical de un prójimo que ayude, la cultura se ve tan afectada para el sujeto traumatizado que cualquier enfoque clínico inspirado en una ideología culturalista o identitaria cerrada se arruina. Estas personas han sido expulsadas de su cultura y sus semejantes están muertos, asesinados. El lugar del protector, del testigo, está arruinado.

Planteo aquí una fuerte hipótesis: es este lugar perdido al que vamos a reanimar y dar vida. Nos ponemos en este lugar gradualmente, poco a poco. Durante las primeras reuniones, se recogen las peticiones de los refugiados en una urgencia fáctica. A las frases que tanto escuchamos, “Necesito Valium”, “Necesito dormir”, “Necesito esto, necesito aquello”, respondemos dándoles pistas... ¿Qué más podemos hacer? Entonces, el contacto se vuelve mucho más tenso y ansioso y es sobre una perplejidad ansiosa que se produce la posible transferencia: “¿Pero qué quieres de mí?” “¿Por qué vienes?” “¿Qué haces aquí?” Estas son las preguntas que se nos dirigen, y son muy buenas. Sería erróneo aplicar las referencias

psicoanalíticas convencionales a la ambivalencia de los sentimientos, porque en realidad estamos participando en la recomposición de una alteridad fiable. A continuación, se nos interroga sin rodeos sobre nuestro propio deseo de que el vínculo se mantenga. Claramente, cuando volvemos sobre nosotros mismos, esta clínica devuelve a cada cuidador a la fragilidad de sus propias construcciones identitarias. Nuestra identidad es frágil, como toda identidad; nuestro sentimiento de legitimidad es puesto en duda, pero si no aceptamos enfrentarnos a esta fragilidad, no podemos emprender un trabajo de apoyo terapéutico con estos hombres.

Las palabras del refugiado están marcadas por una melancolía que expresa la ruina del impulso vital, el *Trieb* freudiano. Porque uno necesita un vínculo con los demás. Uno no debe sentirse rechazado por la humanidad para sentirse vivo en la vida humana. En este obstinado esfuerzo por aferrarse a retazos de tiempo a riesgo de la estupefacción y de los momentos de estupor, a fin de encajar en un espacio plegado, sobrevive el espacio psíquico de los refugiados. Pero no tienen ninguna certeza que les permitiría saber si están vivos o muertos. ¿Qué aparato mental tiene cada uno para asegurar que están en una vida humana compartida? Para que esta sensación básica, clave para la evidencia natural del mundo, se confirme, necesitamos el ideal y necesitamos la comunidad. También en este caso, el respeto por la singularidad que guía la clínica no puede confundirse con la indiferencia ante la soledad radical de estos hombres, en estos refugios. La singularidad no es aislamiento o exclusión. Toda singularidad subjetiva es también una soledad poblada. El aislamiento resultante de la exclusión es una despoblación de soledades.

También ayudamos, y esto es fundamental, a la restauración de lo colectivo a lo singular. Este apoyo creativo permite confiar en que es muy posible encontrar a alguien a quien confiar sus alegrías y penas de forma duradera. En su aspecto inmediato y crudo, el papel de refugiado es la palabra de un superviviente que no sabe que está rodeado de auténticos vivientes. La supervivencia puede reducirse a una vida automatizada. Luego viene la confrontación con nuestra oferta de discurso. Este enfrentamiento es muy agudo. Todos los escenarios de la caridad no son adecuados para situarnos. Nos llevan por el mal camino. Esta confrontación es dura, hostil a veces, pero no odiosa. Esta dureza se indica de esta manera: se falta a las citas, el cansancio es fuerte en ambas partes, se hacen comentarios sobre nuestra impotencia para ayudarles. Supongo que hay una razón psicológica

muy importante para estas actitudes: lo que está en juego para estos refugiados es salvaguardar la ira. Despotrican contra la otra persona porque no les protegió, porque no estaba allí, porque llegó demasiado tarde. Esto es lo que me dijo el refugiado afgano que mencioné al principio de este artículo: “Pero cuando sueño con la fiesta, cuando tengo sueños sobre la fiesta, tengo miedo. Me acerco al lugar donde mis amigos cantaban y bebían, pero tengo miedo y no voy allí. Y si en realidad hubiera sido así, habría podido avisarles”. El sueño traumático produce demasiado tarde lo que debería haber existido en el momento del ataque: una señal de peligro. A este aspecto clásico, bien descrito por Freud (1996, pp. 271-338) en *Más allá del principio del placer* y todavía actual, le añadiría que el hecho de contar el sueño también convierte al interlocutor, en este caso al clínico, en “testigo” de lo que ha ocurrido. Con toda la apariencia de un caos implacable y repetitivo, esos sueños son el primer borrador de un testimonio. Uno no es testigo del trauma a través de la narración, sino a través de la pesadilla, el vagabundeo, la agitación o la postración del cuerpo. Contar el sueño equivale a añadir a la extensión de la señal de angustia que tales sueños fabrican sin descanso, la posibilidad de un testigo, posibilidad que el clínico avalará.

Sueño, nombre, objeto: el cuerpo

El sueño traumático encuentra a menudo sus propias variaciones; al repetirse, se modula y no se limita a redoblar el aturdimiento por el miedo. Poco a poco se va creando un nicho para el tema. El todo ya no es un mundo vitrificado por la catástrofe. Me propongo considerar que la sucesión de sueños traumáticos que me cuentan estos internos nos informa sobre la forma en que un nombre viene a nombrar y no solo a designar al ser en el mundo. Muchos de estos sueños, que siguen la lúgubre repetición de los sueños traumáticos inaugurales y están llenos de angustia, son sueños de desdoblamiento del nombre. Así, al principio, el soñador es nombrado por una voz que le acusa de su nombre. Oye su nombre como un insulto y como una amenaza; oye su nombre como una condena, un veredicto. Luego, en un segundo momento del sueño (que me costaría llamar en este momento “traumático”, ya que en él surge una nueva cualidad en la pronunciación del nombre), el nombre ya no se escucha como un veredicto o una condena, sino como una llamada, una invitación. Imaginemos, para situar este desdoblamiento aliviador, que mientras estamos perdidos en un lugar extranjero oímos dos veces nuestro propio nombre de pila: una vez como un

insulto y otra como una llamada a convertirnos e inventarnos a nosotros mismos. En otras palabras, en tales sueños, pero con toda seguridad porque pueden ser narrados (es decir, dirigidos), la llamada del nombre se escucha primero como una afirmación objetivadora, y en este sentido, este nombre es casi como un número, un número que conlleva una amenaza. La otra modulación soñada del nombre es una llamada a convertirse. En este tejido evolutivo del sueño traumático, este tiempo de la llamada salva al sujeto de un trauma no evacuando el trauma sino cicatrizándolo. Esta última operación puede permitir al sujeto renovar una relación con el otro que ya no es de desafío o amenaza.

Lo que salva al sujeto del trauma no es poder recuperar una identidad perdida, sino inventar algo de extrañeza, una extrañeza frente a sí mismo, frente a sus determinaciones, a su cultura, a su historia. Esa extrañeza es habitable porque está destinada a convertirse. Con esta extrañeza, la novedad de lo que le va a ocurrir, la novedad de lo que va a ser, iluminará el sonido humano del sueño. Poder por fin vivir sin terror ni vergüenza en compañía de auténticos vivientes: esta podría ser la fórmula feliz que designaría el final de una aventura psicoterapéutica. Esta fórmula adquiere aquí un sentido de urgencia.

Me gustaría que nos libráramos, en la medida de lo posible, del cliché de la “culpa del superviviente”. Porque si de lo que hablo aquí fuera de la culpa, no sería tan grave, pero se trata mucho más, de la vergüenza de ser un superviviente. Si solo hiciéramos caso al dogma de esta supuesta culpabilidad, entonces nos veríamos reducidos a utilizar frases evocadoras como “pero tenías todo el derecho a salir de un lugar en el que estabas en grave peligro, afortunadamente, no moriste”. Ciertamente, son cosas que hay que decir. Pero decir, incluso con verdadera benevolencia: “tienes derecho a estar ahí”, no es suficiente para tejer una existencia en un hogar. Debemos trabajar en la fenomenología de esta existencia en tránsito. A menudo me dirijo a estas personas con estas preguntas: “¿Cómo te sientes cuando hablas? ¿Cómo te sientes al despertarte? ¿Cómo te sientes cuando comes? ¿Cómo te sientes cuando bebes?”. Y entonces estos hombres se despiertan de un letargo o de un triste cansancio y me responden que les gustaría hacer para el otro, no para ellos sino para el otro, un plato que antes se comía en casa, en la patria perdida. Cuando se despierta la amarga dulzura de la nostalgia, los impulsos orales se ponen en juego y se comparten.

Lo correcto es entonces trabajar sobre el hecho de que el sujeto soporte estar vivo y que su presencia deje de ser una obscenidad y un absurdo para él. Entonces, ¿cómo podemos librarnos de la vergüenza si no es demostrando que hacemos uso del pudor? Y para mostrar que se hace uso del pudor, se muestra que uno hace uso de su cuerpo; así, si reconocemos que el pudor no es solo la consecuencia de un impulso reprimido, entonces vemos en él un modo de empleo del cuerpo. A la inversa, quedarse catatónico en la cama con la manta encima no es modestia, sino una forma de no poder ser otra cosa en la escena del mundo que un estorbo sin fin.

El pudor se combina con el don. Uno siente que algo es del orden del pudor en cuanto el sujeto adopta realmente una forma particularmente sociable, agradable y no demasiado seductora de poder dar, de poder conectar su historia con la historia de los demás. Por supuesto, la gran Historia ha entrado en su cuerpo y en su discurso, en su ritmo vital hasta saturar el sueño con insomnio, hasta desgastar la motricidad del cuerpo. La gran Historia y la pequeña historia se matizan aquí en un punto de catástrofe. Pero en el hogar, está la historia de los demás. Lo que se comparte no es el trauma. No hay traumas colectivos, pero sí comunidades traumatizadas. No es lo mismo. Nadie tiene el mismo trauma que otro. Por eso no puedes identificarte con un trauma. Considerar a alguien como víctima es asignarle que se identifique con un trauma masivo. Pero se puede hablar desde los bordes del propio trauma, es decir, se puede hablar de la propia historia, pero también de la posibilidad de salir de ella, no para olvidarla sino para poder dar por fin un salto a lo desconocido.

Esta es una de las razones imperativas por las que no podemos limitar a nadie a una filiación cultural, ninguno de estos hombres se ha reducido a un espécimen folclórico del afgano de las montañas, del sudanés de los desiertos, etc. Esto no impide que todos —ellos y también nosotros— entremos en una comunidad, pero una comunidad que no es fija, es decir, una comunidad que está en movimiento. Por cierto, no es una comunidad asignada.

El tiempo pasa. Sucede que, a pesar de la estigmatización, la burocracia y la grosería policial de nuestros tiempos, la obtención de permisos de residencia u otros documentos no siempre es fácil. Hablar con los que esperan un estatuto legal de refugiado nos pone a veces en un brete:

mientras ellos atraviesan para comprenderse a sí mismos el caos de una palabra en transferencia, el que tratarán de superar, sin negar, sin forcluir el recuerdo de la violencia, se hace contradictorio ayudarles a hablar de sí mismos con frialdad para que su solicitud de asilo sea admisible. Tomemos el caso de una situación que no se corresponde con el estatuto de refugiado estipulado en la Convención de Ginebra: el migrante puede beneficiarse de lo que se llama “protección subsidiaria”. Para obtener dicha protección, el migrante debe demostrar que está expuesto a la pena de muerte, a la tortura o a un trato degradante en su país, o que se encuentra bajo una amenaza grave, directa e individual contra su vida o su persona en caso de conflicto armado. Se trata de un programa claro e inequívoco. Es limpio y sin duda fácil de redactar. En la crudeza de las situaciones humanas con las que nos encontramos, podemos ver que las evaluaciones médicas que deberían explicar hasta qué punto la persona que solicita protección la merece, son solo citas que se posponen con demasiada frecuencia. Resulta paradójico que estos informes periciales exijan un testimonio lineal, claro y preciso a personas realmente traumatizadas, abrumadas por la brecha cultural, aturdidadas por la frialdad de los procedimientos y que difícilmente son capaces de producir un relato convincente, bien argumentado y claro. Tanto es así que temen, no sin cierta razón, ser tomados por fabulistas. En cierto modo, se entrenan para contar una historia de identidad que es una historia pulida que haría plausible y aceptable el hilo de la desgracia, la demanda de reparación y acogida. Esta narrativa, a menudo preparada, es diferente de la que se teje en nuestros intercambios, que dan cabida a los efectos de los afectos asombrosos e inconscientes, hasta el punto de que a veces conviene posponer la búsqueda de apoyo psicológico hasta que se complete la narrativa “oficial” que permite el cambio de estatus.

Pero algunos de estos refugiados, una vez que han obtenido los papeles, se encuentran con el siguiente obstáculo. Se sienten ilegítimos. Ahí es donde creo que la ayuda psicológica es de nuevo muy necesaria. Se sienten ilegítimos, por lo que multiplican sus acciones y ausencias, lo que decepciona a los equipos; no acuden a las citas establecidas por el trabajador social en el albergue, lo que les permitiría encontrar trabajo; no acuden a las citas en la prefectura, etc. ¿Cómo podemos entender esto? Creo que nuestro principal trabajo en este punto es permitir que el sujeto acepte a la vez que está atrapado en su historia, pero también que se vuelva lo suficientemente ajeno a su historia como para construir una nueva

identidad que le permita no dar a los fenómenos del pasado la prerrogativa de recoger en sí mismos lo que sería la aventura de un destino humano. En este momento también estamos llamados a tender puentes con lo que todavía podría ser una señal de vida en el país y con lo que será una señal de vida en Francia. Para hacer una señal de vida en el país, pueden ser cosas muy sencillas; a un paciente maliense, le hablo un poco en Bambara. Está contento porque ve en mí a un tipo que intenta enfrentarse a un idioma extranjero, y esa es exactamente su situación. No solo está contento porque podemos intercambiar palabras en Bambara. Está contento porque me siento perdido cuando intento hablar una lengua extranjera y lo intento de todos modos. Le hace sentir bien, le hace reír. Y entonces saca su teléfono móvil y me pone directamente en contacto con su hermana en Bamako, que habla bastante francés. Cogí el teléfono y hablé un poco, dos o tres palabras. Tres días después, este hombre me dijo: “Es estupendo lo que has hecho, me ha dado fuerzas para ir a buscar trabajo a Porte de la Chapelle”. Se trata de un proceso de trenzado muy importante en el que el objetivo es, por supuesto, tranquilizar a la otra persona y ayudarla a recuperar la sensación de familiaridad con su cuerpo.

Objetos significativos y reliquias vivas

En este lugar, donde un personal sobrecargado de trabajo pero dedicado, se esfuerza por acogerlos, estos hombres aislados y solitarios se encuentran en fraternidades transnacionales y translingüísticas. No falta la ayuda mutua. Y cada uno de ellos lleva consigo su propio objeto del pasado, su objeto “cultural”. Y los objetos rituales viven en sus viejas almas: tal o cual icono, tal o cual imagen, tal o cual libro religioso (el Corán la mayoría de las veces, pero no siempre). Así, me han mostrado manuscritos abisinios desgastados y enrollados sobre sí mismos. Al mismo tiempo, estas personas están jugando con otras cosas, otros objetos que nos muestran y a través de los cuales se establece un contacto más fácil.

No se encuentra ningún rastro de estos objetos ni se mencionan en ningún catálogo académico de objetos habituales; son piezas de ropa, montajes fotográficos. Siguen siendo brazaletes, o incluso fragmentos de gafas, fragmentos de bolígrafos, ropas que han sido extraídas de los cuerpos de aquellos que no lo consiguieron, que murieron en su propio país, en el Mediterráneo.³ Estos objetos son “objetos de firma”.⁴ No son solo objetos

rituales los que rodean a estos hombres. Los objetos de firma definen el viaje del exilio, conservan la vitalidad del viaje del exilio.

No son objetos rituales. Un objeto ritual está vinculado a la dimensión del don y, a veces, del sacrificio y, como tal, tiene su lugar, su refugio previsto, en el desarrollo del ritual. También tiene su eficacia, que depende poco de la invención del sujeto que se enfrenta a ella. Así, el fetiche combina el *humus* con lo vivo; reúne en su desorden sofocante humores y sustancias, y representa aquello de lo que el iniciado debe desprenderse mediante un cierto número de operaciones para poner en orden su corporeidad. Una diferencia es importante aquí: los objetos encontrados del exilio no se refieren al sacrificio sino al asesinato, a la muerte. Son los que atestiguan que se ha producido una destrucción a la que se han resistido. En este sentido, no son las reliquias ancestrales de un sacrificio ritual. Además, son invenciones del sujeto, el residuo de un trauma; son, como el trauma, inéditos en la economía general del objeto y están más bien consagrados a un culto privado, el de un “as” que fuerza el testimonio para forjar una memoria posible. Por lo tanto, tenemos que cuestionar lo que se está depositando e inventando allí, y nos corresponde a nosotros, como terapeutas, apoyar esta invención, para mantener su poder de perturbación. El partido es delicado y lo que está en juego es enorme. Tengo que actuar por intervenciones de intercambios de palabras, por el hecho de afirmar que este es un objeto que hay que cuidar, ya que facilita el poder de acompañar y apoyar las palabras verdaderas y dignas. De lo contrario, se correría un gran riesgo de que este invento acabara cubierto por las grietas del terror o la vergüenza.

Llamaré “objeto reliquia” al objeto que se convierte en la firma de un trauma cuando se refiere a escenas en las que el sujeto se ha encontrado con lo real de la muerte. Pero insisto en que solo es eficaz si se pone en juego en la dinámica del encuentro y de la transferencia. Si los objetos del exilio son restos que me recuerdan a los montones de objetos de los que hemos hablado y de los que también habla Georges Perec (1975) en *Wo la memoria del hogar*, entonces no están vinculados al sacrificio sino a la muerte. ¿Qué muerte? No la muerte sacrificial, no la muerte para perder una pequeña parte de sí mismo y afirmarse en la solidaridad con los vivos. Estos hombres y mujeres se veían amenazados por su misma y anterior cualidad de ser seres humanos. Son objetos *pharmakon* de la melancolía, no solo porque traducen una cierta melancolía de la existencia, sino tal vez porque también

son un remedio para esta melancolía de la existencia bajo la condición de haber sido un soporte de la palabra. La fabricación del objeto-reliquia tiene lugar en ciertos momentos precisos. Se crea cuando el exiliado, todavía sin ningún recurso tangible, siente no solo que ha perdido a los suyos, sino que está perdido para los suyos. Esta no es una clínica de la pérdida. No estamos en una clínica del duelo clásicamente freudiana; es una clínica de la melancolía que nos ayuda a entender estos movimientos psíquicos tímidos y decisivos a la vez, que es diferente. Si la clínica del duelo es una clínica de la pérdida, la clínica de la melancolía es una clínica de la desaparición. Se indica la imposibilidad de encontrar un refugio conmemorativo que se identifique con el objeto perdido. En el momento en que el terror reina, cuando el mundo humano puede encontrarse completamente desprovisto de las huellas dejadas por los padres y los antepasados, se crea entonces el objeto que condensa estas huellas. El objeto no restablece aquí una filiación cerrada, no es del todo un signo identitario. Puede funcionar como un instrumento por el que el sujeto reafirma que a pesar de todo no ha perdido su humanidad, por el que se afirma otra escena que la del refugio o la acogida. Para estos hombres, se trata de afirmar su humanidad frente a otros que, como los terapeutas, los trabajadores sociales, los empleados de la OFPRA, los abogados o los policías, en realidad no se preguntan si son humanos. También la configuración política del sujeto que lo llevaría, a lo mejor a que se le concedan derechos y se le reconozca legalmente su legitimidad para vivir en Francia se une a un deseo subjetivo de reintegrar al sujeto en un mundo en el que lo que constituye una vida pueda ser reconocido y compartido.⁵

Nadie puede quedarse a solas con un objeto así porque el objeto también aparece, por su característica de *pharmakon*, como algo que puede acabar aplastando y aniquilando a quien lo convierte en su pareja. Algo de lo que puede avergonzarse. Es el hilo tejido de la palabra que a la vez desnuda, descompone y rehace este objeto, rehace la huella psíquica. Es necesario hacer “hablar” a este objeto, calentar las palabras inertes que se enroscan en él. Sí, este objeto debe ser devuelto a un enlace y a un tercero. Pero quien no comprende que este objeto es depositario de una violencia de desaparición, de destrucción y de asesinato, evacua el tiempo histórico del sujeto para reducirlo a un tiempo mitológico, en una especie de avidez de etnografía clasificatoria o de facticidad identitaria.

Este objeto solo puede pasar en la transferencia, pero no en la neurosis de transferencia, en tanto que no es un simulacro, no es una semblanza, sino un trozo de lo real que, si se teje en el intercambio, genera un comienzo, para una narratividad no automática. En este punto, el sujeto puede empezar a habitar su historia.

Un ceremonial que se compromete con el psicoanálisis

El ceremonial es muy importante. El hombre es un animal ceremonial. Entonces, ¿qué inventamos como ceremonial? ¿Qué podemos inventar sin encerrarnos en una identidad? La posibilidad de encontrarse en una nueva comunidad con amigos sudaneses, afganos, malienses, etc., con tal o cual empleador. Así que, evidentemente, para que se forjen estas pluralidades de vínculos y se hagan legibles las relaciones de poder entre el sujeto y las instituciones, es necesario no solo estar en el lugar, sino también permanecer en contacto con otros equipos, otras asociaciones, estructuras de tercerización.

En este sentido, estos sujetos al límite, estos sujetos en intenso riesgo de exclusión, estos sujetos que se sienten deslegitimados tienen una extraordinaria capacidad de crear socialidad, ya que crean en nosotros la necesidad de socializar con otros equipos y otros dispositivos. La *doxa* psicoanalítica se tambalea, y esta es también la condición para su posible reinención. Trabajar con y sobre la “posición traumática del extranjero”, dejándose afectar por esta posición, permite dejar atrás una lectura edípica y normativa. Dejémonos enseñar aquí, humildemente, por esta construcción de la alteridad compleja, real, histórica y política, que se forja por la palabra pronunciada y recibida, que está en flujo a lo largo del tiempo, que se reconfigura por los procedimientos concretos y administrativos y por la recepción que tales procedimientos reciben. También se metamorfosean en las venas de los sueños reencontrados. Esta práctica de acogida y escucha de los que se dicen “migrantes” desborda el terreno de un psicoanalista occidental. Sumergiendo el psicoanálisis en nuevas apuestas culturales y humanas, cuestiona cuál sería la dimensión reductora de la transferencia si se redujera a un intento de colonizar la mente favoreciendo la identificación con la insignia cultural del psicoanalista.⁶ Si esta clínica toca un universal de rehumanización, es porque las reglas supuestamente intangibles de un trabajo clínico basado en el psicoanálisis están en un estado de crisis y reinención, en el compartir.

Notas

¹ eps de Ville-Évrard, Neuilly-sur-Marne (93), Pole g18, servicio del Dr. E. Lechner.

² Nombre que no se refiere al escritor francés, sino que significa “amor” en Lingala.

³ Cuando Occidente se dio cuenta de que muchos mares se estaban convirtiendo en cementerios, un público muy numeroso quedó fascinado por la película *Titanic*.

⁴ Tomo prestado este término de mi amigo C. Davoudian, médico de una guardería de Saint-Denis, en la región de París.

⁵ Utilizo aquí la hermosa expresión de Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. París, Zones, 2010.

⁶ Véase O. Douville, *Les Figures de l'Autre*, París, Dunod, 2014, así como el n° 43 de la revista *Psychologie Clinique nouvelle série* “Migrants, réfugiés, la politique interroge la clinique” (B. Piret et O. Douville, dir.), París, edp Sciences, junio de 2017.

Referencias

Freud, S. (1996). Au-delà du principe de plaisir. En *Œuvres complètes* (Vol. XV, pp. 271-338). PUF.

G. Perec, G. (1975). *W ou le souvenir d'enfance*. Gallimard.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER: TRANSCURSOS MIGRATORIOS EN LOS MUNDOS
CONTEMPORÁNEOS

VOLUMEN 4, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2021

ISSN 0719-983X

Presentación del dossier: Transcursos migratorios en los mundos contemporáneos.

Daniel Jofré y Fedra Cuestas

Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición “traumática” del extranjero.

Olivier Douville

Inmigrantes en Chile: voces de los actores.

Lorenzo Agar Corbinos

Migraciones y refugio LGBT+: democracia sexual en tiempos de crisis.

Vanessa Marinho Pereira

Comercio murid en la *polis* barcelonesa: el reto a la ciudad terciarizada.

Oskar-Ananda Ladero Icardo

Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri.

Ricardo Salas, Cristóbal Balbontín, Andrés MacAdoo, Paulina Pauchard, Mario Samaniego,
Cristián Valdés, Harold Dupuis, María Beatriz Gutiérrez

La des-institucionalización del sujeto como perspectiva a una crisis social.

Gonzalo Núñez Erices

El posmodernismo como teoría de la conspiración. La izquierda reaccionaria frente a la crisis de 2008.

Juan Luis Nevado Encinas

Hacia una ontología del libro electrónico: naturaleza y propiedades.

Elena Sánchez-Muñoz

Reseña de González de Oleaga, M., Meloni González, C., y Saiegh Dorín, C. (2019). *Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria.*

Mariana Norandi

Reseña de Aldunate Flores, P. (2020). *Poemas del diamante.*

Consuelo Pilar Bowen Parada