



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**PERSPECTIVAS PSICOANALÍTICAS PARA LA REPARACIÓN DEL ABUSO
SEXUAL CLERICAL EN CHILE.**

Relatos de psicoterapeutas que trabajan con víctimas y sobrevivientes.

Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica de Adultos

GERMÁN IGNACIO VILLARROEL GODOY

Una firma manuscrita en tinta azul que parece decir "M. A. T." o similar, escrita con trazos fluidos y cursivos.

Profesor guía:
Roberto Aceituno Morales
Informantes:
Marianella Abarzúa Cubillos
Pablo Cabrera Pérez

Santiago de Chile, julio de 2024

PERSPECTIVAS PSICOANALÍTICAS PARA LA REPARACIÓN DEL ABUSO
SEXUAL CLERICAL EN CHILE.

Relatos de psicoterapeutas que trabajan con víctimas y sobrevivientes.

Esta tesis recibió financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) / Subdirección de Capital Humano / Beca de Magíster Nacional 2023 – 22231694.

Resumen

Los abusos sexuales perpetrados por el clero de la Iglesia católica han alcanzado una relevancia social, política y científica global. Las principales investigaciones en la materia han evidenciado la necesidad de análisis multisistémicos e interdisciplinarios que revisen sus condiciones de producción y reproducción, atendiendo aspectos sociales, culturales, judiciales, espirituales y psíquicos. Frente al daño infringido, se han ensayado estrategias de reparación incorporando medidas económicas, jurídicas, simbólicas y psicoterapéuticas. En estas últimas, el psicoanálisis puede aportar perspectivas desde las especificidades de una clínica de lo traumático y del abuso sexual, subrayando el crucial lugar del analista y el trabajo en transferencia orientado a la simbolización, pensamiento y memoria.

Esta investigación analizó relatos de psicoterapeutas que testimonian trabajos clínicos reparativos con víctimas y sobrevivientes de esta violencia. Aquellas experiencias clínicas develaron pistas para pensar la reparación en medio de impasses, encrucijadas y tensiones. Para esto, se trabajó con una metodología cualitativa con diseño de estudio de casos múltiples, analizando ocho relatos testimoniados de psicoterapeutas. Los resultados se basaron en una interpretación psicoanalíticamente fundamentada de las experiencias clínicas, analizadas en tres fases: construcción de relatos, análisis intragrupal según pertenencia institucional y análisis intergrupalo del conjunto de relatos. Se utilizaron cinco subunidades de análisis: comprensiones sobre la reparación, incidencias institucionales eclesiales en la clínica, puntos críticos en el tratamiento, y la implicancia subjetiva de los psicoterapeutas leída en los ejes diacrónicos y sincrónicos de su relato. Estos hallazgos permiten discutir incidencias de la Iglesia católica en diversos registros de las experiencias de psicoterapeutas, incluyendo lo conflictivo, la inscripción en la propia historia y el padecimiento institucional. Asimismo, la reparación emerge como un constructo complejo, interrogado en sus principios y límites; y, además, en su relación con lo espiritual, vincular, ético, técnico y extraclínico.

PALABRAS CLAVES: abusos en la Iglesia católica, abuso sexual, reparación, trauma, psicoanálisis.

Agradecimientos

Agradezco el don y privilegio de agradecer.

Agradezco a Catalina: mi compañera, soporte y alegría. Con quien transcurro en lugares de encuentro, diferencia y proyecto. Al Gavo, por encontrarnos.

Agradezco a mi familia y amistades hondas, quienes encauzan mis recorridos errantes. A quienes me rescatan y relanzan hacia caminos por andar. A quienes han sido fundamento y acontecimiento, redescubriéndome en cada una de mis versiones.

A mis profesores y formadores. Especialmente a Roberto por acompañar y provocar esta investigación. A la Unidad de Investigación Trauma, Memoria y Procesos de Simbolización, por facilitar la transmisión y pensamiento compartido. Agradezco a todos quienes me han permitido dar lugar al deseo de acompañar, investigar y analizar.

A mis colegas que han colaborado con esta investigación, dando testimonio de su práctica con personas que han sufrido la violencia y la traición por parte de la Iglesia católica.

Agradezco a los miserables de la Historia: los empobrecidos, los locos, los marginados, los desaparecidos; los abusados. Por descentrarme. Por permitirme ser testigo. Por constituir encuentros en dolores movilizadores.

Índice

I. Introducción: localización y justificación del problema de investigación.....	1
II. Fundamentación teórica.....	9
1. Perspectivas psicoanalíticas para el abordaje del fenómeno religioso.....	9
1.1. Lo religioso como interfaz entre lo disciplinar, cultural, social y subjetivo	9
1.2. Primeros pasos de un recorrido freudiano por lo religioso: clínica y síntomas	11
1.3. Breves consideraciones sobre la cultura, la religión y el complejo paterno	12
1.4. El núcleo religioso brota del desvalimiento, el deseo y la paternidad protectora	13
1.5. Notas preliminares a partir de la construcción histórica en la religión de Moisés	16
2. Perspectivas psicoanalíticas para la modulación institucional de lo religioso.....	17
2.1. La institución configurada como un campo de tensiones	17
2.2. Estructuración identificatoria y defensiva de las instituciones	18
2.3. Formaciones intermediarias que sostienen al espacio institucional.....	20
2.4. Modalidades de sufrimiento de la institución eclesial.....	22
2.5. La institución eclesial como operadora de un pastorado clericalista	23
3. Perspectivas psicoanalíticas para deslindar el abuso sexual clerical	25
3.1. Trazos de una violencia traidora en un nivel macro	25
3.2. En ruta hacia elementos de consenso para precisar el abuso sexual clerical	27
3.3. La seducción como un fundamento psicoanalítico para el abuso sexual	29
3.4. El abuso sexual clerical y su relación con lo traumático y el traumatismo.....	32
4. Perspectivas psicoanalíticas para la reparación desde una clínica de lo traumático....	35
4.1. Una clínica que reconoce el estatuto traumático y los indicios del sufrimiento	35
4.2. Una clínica de la inscripción y la construcción	38
4.3. Una clínica en un campo de batalla transferencial	39
4.4. Una clínica interpelada por la demanda de reparación	41
5. Perspectivas psicoanalíticas para una ética del testimonio en la reparación	45
5.1. Problemáticas en las temporalidades y la potencia del trabajo con la historia	45
5.2. La inscripción de trozos interferidos de la historia	46
5.3. El relato como una inscripción de aquello y aquellos que no tienen testigos	48
5.4. La fuerza instituyente de dispositivos que modulan los testimonios	49
5.5. Una ética testimonial producida narrativamente en la diacronía y sincronía.....	51

III. Objetivos	54
IV. Marco metodológico	55
V. Análisis de resultados	64
1. Fase 1: Análisis intracaso.....	64
Relato 1: <i>Llegamos tarde</i>	64
Relato 2: <i>Nadie me había retado así</i>	70
Relato 3: <i>Era poco institucionalizada</i>	76
Relato 4: <i>Me da lo mismo si eres el Papa</i>	81
Relato 5: <i>Aquí defensas corporativas no</i>	85
Relato 6: <i>No pude quedar como un testigo mártir</i>	91
Relato 7: <i>Nos quedamos solas</i>	96
Relato 8: <i>Bueno, pero ¿usted es católico?</i>	101
2. Fase 2: Análisis intragrupal.....	107
Grupo A: Vinculados a un dispositivo eclesial.....	107
A.1. Oposición entre fuerzas movilizadoras y aplacadoras en la institución.....	107
A.2. El padecimiento institucional como una manifestación del conflicto.....	108
A.3. Exigencias en la reparación en torno a lo espiritual y la disponibilidad	109
A.4. ¿Hasta dónde llega la reparación?.....	110
A.5. Emergentes: estigmatización de víctimas y experiencias comunitarias	111
Grupo B: No vinculados formalmente a un dispositivo eclesial	112
B.1. Inscribir la propia relación con la Iglesia católica	112
B.2. Discrecionalidades del psicoterapeuta con el dispositivo de derivación.....	113
B.3. Operaciones de una posición ética como condición de entrada	113
B.4. Restituir desde procesos de simbolización y ruptura	114
B.5. Una zona de impotencia frente a lo espiritual	115
B.6. La flexibilidad, la creatividad y el riesgo	116
B.7. Emergente: los destinos indeseables de la reparación	116
3. Fase 3: Análisis intergrupar	117
C.1. Psicoterapeutas concernidos en el entramado institucional	117
C.2. Interpelaciones a las fidelidades del psicoterapeuta	118
C.3. Sesgo pastoralista y sesgo técnico en la reparación.....	119
C.4. La reparación del daño espiritual como hiancia	120

VI. Discusión	121
VII. Conclusiones	125
Referencias.....	128
Anexos	143
Anexo 1: Pauta de entrevista para Grupo A (vinculados a dispositivo eclesial)	143
Anexo 2: Pauta de entrevista para Grupo B (sin vinculación a dispositivo eclesial).....	144
Anexo 3: Consentimiento informado.....	146

I. Introducción: localización y justificación del problema de investigación

Los abusos sexuales perpetrados por clérigos¹ de la Iglesia católica —desde aquí ASC²— son un problema global y altamente relevante, debido a su prevalencia, complejidad y efectos de victimización (Valenzuela, 2021; Dressing et al., 2017; Keenan, 2012; Stoltenborgh et al., 2011). La extensión de estos es difícil de precisar, principalmente por la cifra negra³, la deficiencia en la calidad y cantidad de información disponible, y la complejidad de consensuar un marco temporal para estudiar el fenómeno (Celis et al., 2023; Comisión UC, 2020; Contreras et al., 2020). Sin perjuicio de lo anterior, las cifras internacionales indican una proporción de agresores que ronda al 4-6% del total del clero (Plante, 2020; Varona, 2019; Böhm et al., 2014), con alrededor de 600 denuncias anuales y al menos 100.000 víctimas⁴ según organizaciones de la sociedad civil (Varona, 2020). En Chile, las investigaciones más recientes han estimado que, desde 1960, las víctimas alcanzan las 420⁵, con 225 agresores (Celis et al., 2023), quienes representan un 3,6% del total del clero; cifra concordante con las estadísticas internacionales (Comisión UC, 2020; Böhm et al., 2014).

En el 2002, con los casos de ASC de José Aguirre (el ‘cura Tato’) y del exarzobispo Francisco Cox, se produjo una conmoción pública que agudizó el declive de confianza institucional que ya venía produciéndose en la Iglesia católica chilena (Mardones, 2021; Barrionuevo, 2021). Luego, el 2010, el punto de inflexión lo marcó indudablemente el caso Karadima, caracterizado principalmente por su fuerte raigambre con el poder eclesial, económico y político (Barría, 2016; Mönckeberg, 2015; Guzmán et al., 2014). En estas más de dos décadas, el periodismo investigativo ha sido determinante relevando tanto los casos más sobresalientes de ASC como también los menos bullados, localizados en diócesis regionales

¹ Grupo institucionalizado de representantes varones de la Iglesia católica que reciben el sacramento del orden y en el que se incluyen diáconos, sacerdotes y obispos (Celis et al., 2023).

² En esta investigación será trabajada una aproximación comprensiva y operacional para el ASC que despliegue sus conceptualizaciones y especificidades en el campo de la violencia y el abuso sexual infantil.

³ La denominada “cifra negra” o “cifra oculta” es un constructo criminalístico que captura los casos que no logran contabilizarse en estadísticas oficiales por las inhibiciones para denunciar oportuna y eficazmente (Observatorio Niñez y Adolescencia, 2017). En el caso del abuso sexual de menores esta cifra es aún más crítica debido a las profundas complejidades para arribar a la denuncia (Contreras et al., 2020; Varona, 2020).

⁴ A lo largo de esta tesis se optará por el uso del concepto víctima (alternativamente a sobreviviente) para simplificar el estilo de escritura. De todos modos, las significaciones asociadas a una u otra nominación serán consignadas, debido a los efectos que producen en la reparación (Hunter, 2010; Llanos y Sinclair, 2001).

⁵ Cifra que agrupa a menores de edad. El total estimado es de 568 de víctimas (Celis et al., 2023).

y congregaciones religiosas como los maristas, salesianos, jesuitas, entre otras (Browne y Contreras, 2022; Comisión UC, 2020; Contardo, 2018; Guzmán et al., 2014).

La notoriedad pública que alcanzaron los ASC en Chile coincide temporalmente con la oleada mundial de denuncias producida tras los crímenes clericales investigados por el periódico *The Boston Globe* el 2002 (Barrionuevo 2021; Frawley-O'Dea y Goldner, 2007). Este fenómeno generó una preocupación internacional que fue movilizando acciones gubernamentales, académicas, eclesiales y civiles, empeñadas en desarrollar capacidades para entender y enfrentar al ASC (Celis y Garrido, 2023; Valenzuela, 2021; Keenan, 2012). En estos esfuerzos de comprensión, la literatura consultada ofrece dos principales ejes descriptivos: [1] la caracterización de víctimas, agresores y consecuencias del ASC (Pereda et al., 2022; Dressing et al., 2017; Böhm et al., 2014); y [2] la identificación de dinámicas relacionales, sociales e institucionales implicadas (Celis y Garrido, 2023; Blakemore et al., 2017; Fogler et al., 2008). Como complemento de estas descripciones, los análisis más rotundos señalan una premisa indicativa: los ASC se explican más por la combinación de factores subjetivos, situacionales y organizacionales que solamente por el factor individual-patológico (Valenzuela, 2021; Terry y Freilich, 2012; Frawley-O'Dea y Goldner, 2007).

Al trascender el análisis individual de agresores, y la hipótesis de manzanas podridas que deben ser retiradas (White y Terry, 2008), se exigen comprensiones del “entramado cultural que permitía los abusos, exponía a los abusados, los sometía y protegía a los abusadores” (Contardo, 2018, p. 36). Es decir, para pensar esta trama, se requiere escudriñar la cultura del abuso y su sistema de encubrimiento, reconocidos como tales por el mismo Papa Francisco (2018). Tal sistema propicia una violencia cuyos efectos son homologables al abuso sexual intrafamiliar (Blakemore et al., 2017), con una victimización que se agudiza por acciones institucionales cuyas respuestas varían entre la credibilidad parcial y la negación, pasando por dinámicas de secretismo, minimización y culpabilización (Pereda et al., 2022; Varona, 2020; Dressing et al., 2019; Smith y Freyd, 2013; Fogler et al., 2008).

Este determinante institucional condiciona procesos de subjetivación atravesados por el sufrimiento y la traición, deviniendo en décadas de atrapamiento y enmudecimiento para muchas víctimas, con una fuerte desconfianza e impotencia ante la organización eclesial

(Contreras y Maffioletti, 2023); generándose así un circuito que reproduce silenciamientos y que retroalimenta, a su vez, la negación e impunidad (Pinto-Cortés y Garrido, 2020; Keenan, 2012). Junto a lo anterior, por la función psíquica-religiosa que ensayaremos, se estructuran traiciones significativas por una asimetría radical frente a lo divino, en la que fracasa el carácter sacramental-simbólico del cuidado sagrado supuesto al clérigo (Murillo, 2020; Guido, 2008). Esta traición intensifica sintomatologías postraumáticas, cuadros depresivos, ansiosos, suicidalidad, alteraciones socio-conductuales, del sueño y la vida sexual (Pinto-Cortez et al., 2022; Dressing et al., 2019; Smith y Freyd, 2013).

Ante el daño psíquico esbozado, múltiples estrategias psicoterapéuticas han sido implementadas, incluyendo técnicas cognitivo-conductuales (Echauri, 2020), sistémicas (Arón, 2020), narrativas (Varona, 2019), de psicoanálisis relacional (Frawley-O’Dea, 2007), entre otras. Sin perjuicio de estos esfuerzos, esta clínica se inserta en un marco complejo, donde el tratamiento psicoterapéutico por sí mismo suele ser insuficiente (Sperry, 2022). Al respecto, una pista es señalada con la psicoterapia de defensa desarrollada por Collins y Collins (2012): la declinación de la sintomatología intrusiva postraumática pasa por la reconquista progresiva de justicia, sostenida muchas veces en la legitimación psicoterapéutica, y la inscripción del reconocimiento del daño y responsabilidad por parte de los ofensores. En esta línea, especialistas (Keenan y Zinsstag, 2022; Varona 2020) sugieren el enfoque de la justicia restaurativa para abordar este tipo de violencia sexual, trascendiendo la terapia individual y disponiéndose a una necesaria transformación social que implicaría: reconocer al ASC como una violación de Derechos Humanos; impulsar la responsabilización de ofensores desestimando justificaciones; y promover procesos dialógicos relevando la participación de las víctimas y demás actores involucrados.

Esta perspectiva de justicia introduce naturalmente una interrogante por la reparación, que constituye una demanda muy sentida por las víctimas de ASC (Celis et al., 2023; Contreras et al., 2020; Zudaire, 2020). En Chile, una referencia ineludible para abordar aquello es la política de reparaciones instituida el 1990 como respuesta social a la violación de Derechos Humanos en la Dictadura cívico-militar, con un horizonte que trascendiera la tradicional reparación psicológica e indemnización legal-económica (Kovalskys y Lira, 1996; Lira,

2005). Esta experiencia, junto a la de estrategias internacionales, análogas y recientes, ofrecen referencias legítimas para abordar el ASC (Schönsteiner, 2020), dado que iluminan la elaboración de reparaciones individuales, sistémicas e integrales que garanticen verdad, transparencia, autonomía, responsabilización, reconocimiento y no repetición.

Como primera entrada a esta complejidad, una aproximación psicoanalítica interrogaría el estatuto traumático de los ASC, consignando el retiro de la función civilizatoria de la cultura en juego, incitando encuentros entre las pulsiones de muerte y las condiciones actuales que facilitan la violencia abusiva (Aceituno, 2016). Allí, el estatuto patológico individual se relocalizaría en el lazo social introduciendo, de esta manera, la lógica del traumatismo (Viñar, 2010). Esto sería sostenible puesto que es convocada una violencia que trasciende a la Iglesia católica y compromete a los Estados, dado que las garantías mínimas de salvaguarda que lo instituyen como Otro están en entredicho (Varona, 2019). Como consecuencia, el lazo pervertido devela una ruptura de la barrera antiestímulo descrita por Freud (2006a), complejizando la dimensión económica del trauma y deslizando un derrumbe por las políticas denegatorias en juego. El ASC, por tanto, irrumpiría en la trama subjetiva, construida desde lo originario y de la represión de mociones sexuales infantiles, pudiendo comprometer procesos de inscripción y simbolización que permiten salir del orden pulsional por las vías sintomáticas o sublimatorias (Aceituno y Cabrera, 2014).

La posibilidad del arrasamiento de la trama subjetiva por la ruptura del lazo introduce una especificidad traumática que supone una “violencia de lo real que obliga y —a menudo impide— un trabajo de simbolización, de pensamiento y de memoria” (Aceituno, 2010, p. 69). Deberán consignarse, por tanto, las condiciones del ASC que imposibiliten la elaboración psíquica por un desgarramiento del narcisismo originario que deberá ser restituido en el tratamiento (Cabrera, 2012). Este elemento desgarrador del abuso se potencia por la convocatoria y expropiación de la pulsión del menor que es desubjetivado (Toporosi, 2018); constituyendo un traumatismo en la medida que el encuentro transgresor con la pasión sexual adulta se enlaza con una respuesta del Otro, y sus representantes, que es del orden de la traición y desmentida (Medeiros, 2010a).

Las condiciones de simbolización que pueden verse trastocadas por el ASC imponen un desafío para el trabajo analítico tradicional, dado que la operatoria de ciframiento inconsciente no se ha instaurado por el efecto del traumatismo, requiriéndose así ir a la búsqueda de nuevos cifrados posibles (Insua, 2021). Como consecuencia, sería convocada una posición psicoterapéutica distinta, movilizada clínicamente a sostener el trabajo a través de su capacidad de juicio y pensamiento, posibilitando la oportunidad de dar un lugar a lo no inscrito (Aceituno, 2010). Este trabajo en transferencia podrá ser la base que restituya una porción de lazo social a través de la introducción de un revés en la praxis psicoanalítica ortodoxa, permitiéndole al analista hablar en nombre propio y suspendiendo su neutralidad e interpretaciones, al menos en el inicio del tratamiento (Davoine y Gaudillière, 2011).

Es en este trabajo en transferencia —donde el analista está implicado radicalmente— el lugar en el que se propician condiciones mínimas para la construcción y reelaboración de lo traumático, en un espacio subjetivo y social de reparación (Matamala, 2014). Allí, podrán recubrirse las fisuras de una confianza traicionada por los adultos que participaron del abuso y diluyeron las diferencias entre erotismo y ternura; instalando confusiones que podrían eventualmente ser restituidas por la fiabilidad de la palabra del analista (Ferenczi, 2009).

Arribando a este punto, identificamos con claridad una posición analítica íntimamente concernida en la clínica de lo traumático del ASC, pero que administra desde un lugar aislado y marginal el peso de una reparación que lo excede (Piper, 1996). Ante el desafío de pensar una clínica del ASC interrogada por las complejidades del traumatismo y la reparación, emergen vías posibles de trabajo desprendidas de la posición previamente esbozada y que constituyen un foco de alto interés para la presente investigación.

Una entrada posible para el trabajo clínico del ASC implicaría explorar una técnica psicoterapéutica en la que el analista hace operar una función de otro restitutiva, a partir de la elaboración de puntos de encuentros entre las historias que como sujetos se comparten en transferencia (Aceituno, 2012). Tal como en el trabajo con la locura y los traumatismos, estos encuentros y desencuentros de historias producen interferencias en el vínculo; esto es, fenómenos percibidos como impresiones furtivas que requieren ser elaboradas y luego comunicadas para que, desde esta función de otro, puedan ser inscritas. De este modo, los

trozos que han sido cercenados de la circulación simbólica pueden ser restituidos en un campo donde se cruzan las historias singulares y la Historia general (Davoine y Gaudillière, 2010; 2011). Como consecuencia, se propiciaría una lógica de la restitución que permitiría dar lugar a lo que había sido despojado de su posibilidad de memoria, para “inscribir lo pasado en el presente... para poder en algún sentido olvidarlo” (Aceituno, 2012, p. 2).

Por medio de esta posición y función de otro, el psicoterapeuta puede disponerse a una ética y estética del testimonio (Aceituno, 2013); es decir, un acto analítico orientado por la lógica discursiva del relato, permitiendo cercar al real de la violencia que se resiste a ser tramitado y que, incluso a contrapelo del empuje al consuelo y la reconciliación, logra enunciar lo más difícil de enunciar. Cuando el traumatismo se configura en el ASC, la tramitación simbólica a partir del ejercicio del relato instituye un acto de memoria y de sujeto, permitiendo interrogar la relación con lo arcaico inconsciente y con las condiciones culturales y personales que permiten construcciones que hacen pensable la historia (Freud, 2020b; Davoine y Gaudillière, 2011; Aceituno, 2010).

La producción de este tipo de actos analíticos, donde las historias son encontradas, reconstruidas, elaboradas y testimoniadas, se sitúa en un marco complejo clínico, cultural y sociohistórico. Como consecuencia, el trabajo reparativo del ASC, desde una perspectiva psicoanalítica, opera transferencialmente como una interfaz entre lo institucional, lo social y lo clínico; donde, además, interactúan discursos psi, espirituales, políticos, de género y sociojurídicos con sus respectivos ideales e ideologías (Keenan, 2012). En tal complejidad, dirigirnos a las experiencias de psicoterapeutas que trabajan con víctimas y sobrevivientes de ASC, puede iluminar una investigación sobre la reparación desde un enfoque testimonial que señale aquellos trozos de historias cercenados y sus correspondientes esfuerzos de inscripción. Los testimonios relatados permitirán introducirnos en trayectorias dinámicas de encuentros y desencuentros de historias, marcadas por operatorias clínicas que maniobran contingentemente con tensiones, impasses, encrucijadas y elaboraciones diversas.

Como corolario de esta problematización, ubicamos la siguiente pregunta de investigación: **¿cómo relatan los psicoterapeutas sus testimonios de trabajo clínico reparativo con víctimas y sobrevivientes de abusos sexuales clericales en Chile?** Esta fórmula indicativa

del relatar como acto, y no solo del relato como contenido, nos permite indagar en la crucial implicación de la posición analítica, a partir del carácter histórico y constructivo de las experiencias clínicas, relatadas al modo de casos (Aceituno, 2023).

La relevancia de esta investigación se sostiene en los avances que ofrece a un campo que se ha esforzado en escrutar al ASC, pero que suele identificarse como emergente académica y científicamente (Dressing et al., 2017; Blakemore et al., 2017; Fogler et al., 2008). Los principales informes internacionales ofrecen caracterizaciones generales serias (Valenzuela, 2021); sin embargo, la literatura disponible es discreta aún en sus indagaciones sobre el daño en trayectorias subjetivas, a nivel mental y espiritual (Pereda et al., 2022; Pinto-Cortés et al., 2022). En el campo del daño severo traumático, esta investigación ofrece pistas a las necesidades específicas de tratamiento que identifican profesionales formados en traumas que intervienen con este tipo de violencia y otras (Ford, 2015; Davies y Frawley, 1994).

Junto a lo anterior, la evidencia más contundente disponible se ha producido principalmente en países desarrollados de Europa y Norteamérica, con el apoyo de la Iglesia católica y/o de los Estados (Valenzuela, 2021; Dressing et al., 2019). En América Latina y otros países en vías de desarrollo, la escasez de estudios empíricos es notable y genera preguntas sobre la aplicabilidad de las conclusiones de otros contextos (Contreras et al., 2020). Estas brechas requieren considerarse con especial atención dada la influencia eclesial tanto en la región como en Chile, la cual persiste por un rol que combina la gestión de servicios sociales con la administración del poder y dependencia que se deriva de esta (Böhm et al., 2014).

Con estas consideraciones, un psicoanálisis situado en los campos de lo traumático y los dispositivos orientados a la reparación, podrá interrogar el lugar del Otro como agente de reconocimiento o desmentida frente al crucial territorio infantil y de la vida psíquica en general (Valdebenito, 2018). Así, podrán recolectarse aprendizajes de altísima relevancia social, que permitan encaminar procesos más pertinentes para la reparación y el desarrollo de estrategias preventivas y de desarrollo de culturas del cuidado (Rossetti, 2012).

Localizado el problema y declarado el propósito y relevancia de esta investigación, esta tesis se estructura según una composición de siete capítulos. Tras este primer capítulo

introdutorio, que sitúa y releva la investigación, elaboramos en el capítulo II una fundamentación teórica basada en perspectivas psicoanalíticas que trabajan las condiciones de producción y reproducción del ASC, para arribar desde allí a una propuesta de reparación que brota de la vertiente testimonial de una clínica de lo traumático y del abuso sexual, entrecruzada con los principios de la reparación social. Luego, en los capítulos III y IV proponemos los objetivos que guían nuestra propuesta metodológica y detallamos su diseño. Este corresponde al estudio de casos múltiples, que posibilita trabajar en distintos niveles los relatos testimoniados de psicoterapeutas como objeto de estudio. En el capítulo V desarrollamos un análisis del material en tres fases: la construcción de ocho relatos que testimonian experiencias con víctimas de ASC; un análisis intragrupal de estos relatos a partir de su pertenencia institucional; y un análisis intergrupar del conjunto de relatos. En el capítulo VI discutiremos algunas interacciones dialógicas entre nuestros análisis y la fundamentación que le precede. Al finalizar, en el capítulo VII, presentaremos las principales conclusiones de esta investigación, indicando los alcances, limitaciones y proyecciones de nuestro trabajo.

II. Fundamentación teórica

En este apartado presentaremos una secuencia argumental que fundamenta el marco teórico y empírico que orienta a esta investigación. Para escrutar una clínica del abuso sexual clerical y las condiciones de su reparación, desarrollaremos progresivamente perspectivas psicoanalíticas en diálogo con disciplinas afines, avanzando de lo general a lo específico.

De manera esquemática el desglose argumental de la fundamentación seguirá la siguiente estructura. Iniciaremos con dos preámbulos: el primero, [1] relevará las incidencias del fenómeno religioso en los procesos de subjetivación, revisando las funciones psíquicas, sociales y culturales comprometidas; y, el segundo, [2] explorará las correspondencias subjetivas de estas experiencias en un marco institucional. Posteriormente, nos enfocaremos en tres niveles: [3] primero, delinearemos operacionalmente una comprensión del abuso sexual clerical, articulada a las coordenadas del preámbulo, para así colegir su especificidad frente a otras violencias e identificar sus vínculos con lo traumático. Luego, [4] estableceremos un campo que permita dialectizar una clínica psicoanalítica de lo traumático enfocada en el abuso sexual clerical, con los principios de la reparación social. Finalmente, [5] puntualizaremos el valor de la ética testimonial en esta clínica, considerando las interacciones y producciones de historias de sujetos que se encuentran y desencuentran en un trabajo psicoterapéutico mediado por relatos y dinamizado por la transferencia.

1. Perspectivas psicoanalíticas para el abordaje del fenómeno religioso

1.1. Lo religioso como interfaz entre lo disciplinar, cultural, social y subjetivo

El campo representacional en el que se insertan las experiencias de violencia de los ASC convoca una densa red de asociaciones donde lo divino, lo eclesial, lo espiritual, lo religioso, la conciencia y las creencias —entre muchos otros significantes que nominan fenómenos, categorías y tipologías—, se interconectan y van produciendo múltiples significaciones. Por tal motivo, nuestra decisión se orienta a inaugurar la argumentación con un preámbulo introductorio sobre el fenómeno religioso, el cual resulta ineludible para examinar las incidencias de la violencia del ASC en los procesos de subjetivación de víctimas. A partir de algunos ejes referenciales sobre lo religioso podremos aperturar una fundamentación que está

advertida de la interpelación que el ASC dirige a las estructuras sociohistóricas, políticas y de género que atraviesan y exceden a la religión (Keenan, 2012).

El fenómeno religioso ha sido leído y examinado por múltiples sistemas de pensamientos y disciplinas a lo largo de todas las épocas. De modo particular, una premisa servirá para guiar nuestra fundamentación: la religión se inserta en el campo de la cultura y su expresión es acompañada por las formas de pensar y actuar de cada tiempo, influyendo y siendo influida por la historia, la política y la moral, teniendo impactos en las esferas pública, privada e íntima (Silva, 2023). Dicho de otra manera: “sería una miopía pensar que la cuestión religiosa no es también una cuestión social, política, de la cultura” (ibid., p. 22).

Las complejidades de lo religioso y sus implicancias han sido ampliamente debatidas en diversos lenguajes disciplinares que trascienden al encuadre teológico. En estas discusiones es ejemplar el debate filosófico y psicológico que interroga la autenticidad de la experiencia religiosa individual frente a su correlato colectivo y las influencias institucionales que van modulando aquellas vivencias (James, 2017; Taylor, 2003). Por su parte, la sociología ha avanzado en las comprensiones tanto de los contenidos sustantivos religiosos relativos a la creencia, lo sagrado y eclesial, entre otros; y, también, ha indagado en su funcionalidad social y producción sociohistórica (Cipriani, 2004). Desde la historia y la antropología se han iluminado los diálogos entre la experiencia religiosa, la mística, la espiritualidad y la secularización, incorporando revisiones en los métodos de investigación para las particularidades que cada época introduce (Certeau, 1993). A su vez, se han evidenciado tendencias normativas de las lecturas sobre lo religioso, producidas por metodologías basadas en teorías de secularización clásicas, centradas en una institucionalidad eclesial europea y católica, lo que empobrece la indagación de la diversidad religiosa, sobre todo en sus vivencias, expresiones, prácticas e identidades latinoamericanas (Frigeiro, 2021; 2018).

Más allá de esta complejidad, con sus matices e intensos debates, nos resulta clave retomar la interfaz subjetiva-social de lo religioso y su inserción en el campo de la cultura. Siguiendo a Certeau (2006): “siempre la experiencia es definida culturalmente, así fuese religiosa... Son los problemas nuevos y la evolución de una sociedad, sus trastornos y aspiraciones los que explotan en vastas pulsiones religiosas” (pp. 47-48). Por tanto, convendrá revisar las

especificidades de la religión como fenómeno cultural original que fundamenta el desarrollo de componentes de la conciencia personal y social (Silva, 2023).

1.2. Primeros pasos de un recorrido freudiano por lo religioso: clínica y síntomas

Una célebre premisa que enlaza los elementos recién esbozados proviene de Freud (1992), quien, en los inicios de su investigación sobre el fenómeno religioso, propone una provocadora sentencia: religiosidad y neurosis obsesiva forman una pareja patológica, es decir, “la neurosis como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal” (p. 109). A partir de una indagación clínica sobre las similitudes entre las acciones obsesivas y las prácticas religiosas, el abordaje freudiano remarcó en ambas los intentos de renuncia y sofocación de la actividad pulsional, articulados a mecanismos de protección y defensa que activaban el sentimiento de culpa y la expectación angustiosa frente a acontecimientos desgraciados o castigos divinos (ibid.). Tal arremetida defensiva surge de la represión, configurando una vigilancia de la conciencia que intensifica la movilización de actos de orden, meticulosidad y perfección para evitar la angustia, pero que fracasa ante la amenaza continua de instintos que acechan en lo inconciente (Jullien, 2018).

De esta lectura freudiana se desprende, además, un carácter sacrificial promovido por la religión, el cual inhibe las pulsiones malignas egoístas dando fundamento al progreso de la cultura. Esta particularidad pulsional de lo religioso, que la distingue de la neurosis, será posteriormente afinada por Freud, a pesar de que en estos desarrollos ya advierte de su entrevero con la pulsión sexual. Así, el sacrificio religioso puede traducirse como una cesión del objeto al Otro: una renuncia al goce a través de la prohibición, un sacrificio dirigido a la divinidad en su placer pulsional (Goldenberg, 2006). Los efectos de este sacrificio identificado señalan un rasgo de la religión como producción cultural: el procesamiento subjetivo y social de la frustración es de orden sintomático; una solución de compromiso de conflictos inconscientes susceptible de ser interpretada (Pasqualini, 2016).

En consecuencia con esta perspectiva sintomática, en la que se intercambia lo privado y lo universal de la neurosis y la religión, se instituye en la experiencia religiosa una doble bisagra (Díaz, 2023): la articulación de subjetividad y cultura, y también la formación de compromiso inconsciente entre la historia y lo actual. Esto es, la experiencia religiosa se localiza en una

matriz de materiales que modelan al síntoma en una temporalidad singular actualizada retroactivamente desde sus condiciones de inscripción y, a la vez, participa de ensambladuras inconscientes que se estratifican en una matriz histórica dinámica (ibid.).

Esta serie de descripciones del fenómeno religioso brota primeramente de la experiencia clínica de Freud. Con los años, esta investigación psicoanalítica evolucionará, avanzando con arrojo a desarrollos más complejos en los que el andamiaje de la institución cultural y, por tanto, de las religiones, surge de la articulación histórica e inconsciente al totemismo.

1.3. Breves consideraciones sobre la cultura, la religión y el complejo paterno

En *Tótem y Tabú*, Freud (2011) propone un origen para las creaciones culturales, las religiones y un prototipo del paradigma neurótico a través de su mito científico de la horda primordial. En un tiempo originario postulado por Freud (ibid.), el estadio primitivo social se componía por una horda en la que el miembro más anciano, erigido como un padre tirano, monopolizaba a mujeres y excluía ferozmente a los más jóvenes que él. En un segundo tiempo lógico, estos últimos lograron destituir al padre a través del asesinato y posterior devoración de sus restos. Considerado el parricidio como la única vía simbólicamente eficaz para destituir el orden instituido, los hermanos configuraron un contrato social que inauguró la moral, la exogamia y el tabú del incesto (Pasqualini, 2016).

Para Freud (2011) la producción de esta organización social se sostuvo en las renunciaciones pulsionales y prohibiciones propias del paradigma neurótico, que fueron instalando paulatinamente un retorno ineludible de lo reprimido, posibilitando así la restauración del imperio del padre para todas las generaciones venideras (Pirrone, 2006). Esta forma de transmisión de los modos de vivir, actuar y pensar en una cultura se sostendría a través de la matriz identificatoria de deudas y promesas articuladas al Complejo de Edipo, que es el correlato del mito de la horda de *Tótem y Tabú* (Aceituno 2005). Esta escena primordial, y su secuencia lógica, expresa la incorporación del Superyó, cuya eficacia de transmisión simbólica se basa en un asentimiento conflictivo a la ley y a su agencia civilizatoria (ibid.)

Junto con la dimensión de la ley, el retorno de lo reprimido se alimenta fuertemente de la intensa ambivalencia afectiva que demarca al complejo paterno; el Padre asesinado, además

de odiado y temido, era profundamente amado, por lo que la permanencia libidinal a su figura paternal fue desplazada hacia un tótem glorificado (Freud, 2011). A la luz de este mecanismo fueron suscitándose rituales totémicos que celebraban como memoriales el hecho consumado, pero que también tenían la función de apaciguar los remordimientos, movilizándolo una identificación que reforzaba las prohibiciones instauradas y que iba internalizando aquel poder antes amenazador. Esta solución ritual permitía procesar la ambivalencia, fortalecer el lazo social entre los miembros y moderar los sentimientos de culpa a partir de una obediencia con efecto retardado, convirtiendo al padre asesinado en un padre todavía más fuerte (ibid.). De aquí que los retornos que apelaban a esta imponente figura se reforzaban como una rememoración que posibilitaría la continua reproducción de la jerarquización y circulación del poder patriarcal a nivel familiar (Pasqualini, 2016).

Podemos afirmar con Domínguez (2006) que en la ambivalencia afectiva y el sentimiento de culpa que se despliegan en el mito freudiano radica un núcleo y motor decisivo del hecho religioso, el cual empalma nítidamente con el cristianismo. La revelación cristiana de Dios padre y las dinámicas de culpa y expiación que se reactualizan cotidianamente en el ritual eucarístico, rememoran el sacrificio del hijo que toma el lugar de su padre. Cristo, como figura mítica, representa el engranaje expiatorio que redime a una humanidad que atenta contra la vida del padre a través de la dinámica del pecado (Freud, 2011), y subsana este crimen innumerable instituido como pecado original (Pirrone, 2006). De esta forma, la ceremonia de beber y comer la sangre y cuerpo de Cristo señala un residuo del totemismo que fortalece la identificación de los fieles cristianos (Jullien, 2018; Domínguez, 2000).

1.4. El núcleo religioso brota del desvalimiento, el deseo y la paternidad protectora

Si seguimos la evolución del pensamiento freudiano en torno al fenómeno religioso notaremos un punto central en la producción de El porvenir de una ilusión (Freud, 2021a), la cual propone como eje articulador al anhelo de protección ante la indefensión infantil y el desvalimiento humano. La religión, y sus representaciones, remitirían a aquella nostalgia de felicidad que brota de una regresión infantil en la que un Padre, a través de una omnipotencia inconscientemente atribuida, permitiría superar la angustia que genera un abandono volcado al desvalimiento (Jullien, 2018; Pasqualini, 2016). En la argumentación freudiana llama la

atención, tal como en otros momentos de su corpus teórico, cómo el lugar de la madre signado como el primer objeto de amor, protección y satisfacción, será cooptado por el Padre (Domínguez, 2000). Esta figura paterna concentrará el tesoro de representaciones erigido por medio de recuerdos de desamparo que acontecen en la infancia (Freud, 2021a).

El secreto del poder de estas representaciones religiosas, dirá Freud (2021a), radica en la realización de los deseos más antiguos, fuertes y apremiantes de la humanidad; un deseo de creer en la protección y contención de una figura paternal (Díaz, 2023; Pasqualini, 2016). Las amenazas de la crueldad del destino, la compensación por los sufrimientos y las privaciones de la vida social potenciarían a la fe religiosa, que hará de protectora ante el traumatismo de la existencia humana, el choque inevitable con la condición del nacimiento del sujeto (Freud, 2021a; Jullien, 2018). Así, esta fe apelará a un padre magnificado, un Padre ideal que aplacaría la angustia duradera de la potencia del destino y los sufrimientos vinculados a la naturaleza, el propio cuerpo y, sobre todo, el lazo social (Freud 2021b).

La sospecha freudiana tiene como soporte a la corriente científicista atea de los siglos XVIII-XIX, desde la cual se argumenta en favor de superar a la ilusión religiosa a través del discurso científico, avanzando así en la minoridad de la humanidad (Goldenberg, 2006). De allí que en su obra *El malestar en la cultura*, Freud (2021b) siga arguyendo en el sistema de doctrinas religioso el contenido manifiesto de una organización infantil que pretende esclarecer enigmas del mundo, asegurando una providencia que vela por la vida y las frustraciones padecidas. Lacan (2006) matizará el horizonte freudiano que anhela la superación de lo religioso, postulando un futuro triunfante de este, dada su eficacia para ofrecer refugios de sentido que reprimen al real perturbador que la misma ciencia forcluye.

Una porción de este real reprimido, sin embargo, podría consignarse en la potencia de lo numinoso, fenómeno descrito por Otto (2016), y señalado por él como una base elemental de la experiencia religiosa. Para este autor, lo sagrado numinoso moviliza una serie de sentimientos propios de un encuentro confrontado a una soberanía cósmica y jerárquica, que se revela sorpresivamente como misterio oculto y va constituyendo al sujeto religioso como creatura. Estos sentimientos de sometimiento frente a lo sagrado fundante producen una serie de afectos que circulan entre lo dionisiaco, el temor, el espanto, la posesión, la fascinación y

el éxtasis; configurando una relación de vasallaje con lo divino que se compone tanto a partir de una dinámica de protección como de dependencia (Jullien, 2018).

Si bien esta manifestación de lo numinoso puede hallarse en la experiencia religiosa, nos inclinamos a pensar que este se concentrara en su estado más puro específicamente en el sujeto místico religioso, alineándonos con Domínguez (2006). Una versión matizada de esta experiencia puede leerse en el sentimiento oceánico interpretado por Freud (2021b), descrito como una experiencia que remite a la vivencia del lactante, que indiferencia su Yo del objeto materno. La unión íntima del Yo con lo circundante va produciendo la certeza de satisfacción, seguridad y pérdida de sí, en beneficio de aquello que contiene. Para Kristeva (2009) esta vivencia prelingüística o translingüística apoya al fenómeno de la creencia en su sentido más fuerte: una certeza inquebrantable que brota de la experiencia extática de supervivencia exorbitante que accede a cierta plenitud sensorial y de verdad última.

Si avanzamos en la refinación que Freud desarrolla sobre lo religioso, identificamos que no solo lo reduce al sentimiento de dependencia regresivo de las necesidades infantiles originarias, sino que complementa su permanencia y fortaleza en la sentida angustia humana ante la persistente potencia del destino, que moviliza la apelación a un padre grandiosamente magnificado, un Padre idealizado (Jullien, 2018). Esta afirmación se encadena a la identificación primaria que Freud (2014) esboza en su obra *El yo y el ello* como antecedente del ideal del yo, que vincula directamente, y sin mediación, al sujeto con la figura de su prehistoria, concentrando los atributos de ambos progenitores; y que, como señala Kristeva (2009), apela originariamente al soporte de la experiencia religiosa, en tanto es una actualización filial que antecede las investiduras de objeto y del padre edípico.

Esta paternidad sublimatoria otorga reconocimiento en el ser simbólico y dignifica al sujeto por medio de una autoridad amante (Kristeva, 2009). La identificación primaria sentará las bases de la adquisición de normas, prohibiciones y leyes posteriores, fundamentadas en esta autoridad que rompe con el terror y posibilita la vida en común (ibid.). Así, se configurará una estructura de creencias que otorga crédito, lo que moviliza actos de confianza y restituciones esperanzadas en recuperar lo perdido por la vía del depósito del deseo, dones y corazón del creyente en los dioses, quienes garantizarán una recompensa (Kristeva, 2002).

1.5. Notas preliminares a partir de la construcción histórica en la religión de Moisés

Para finalizar este recorrido guiado por Freud será relevante, especialmente para nuestra investigación, consignar algunos elementos básicos de su ensayo tardío Moisés y la religión monoteísta (Freud, 2020a), que serán retomados en esta fundamentación posteriormente. Junto con exponer una ratificación de las formulaciones previamente elaboradas en su Tótem y tabú, Freud (ibid.) indica que el poder religioso no solo radica en la realización del deseo, la reproducción sintomática del modelo neurótico o la autoridad de un Padre magnificado, sino que también le atribuye un peso insoslayable a la relación de la religión con la verdad histórica. Este trozo de verdad nada tiene que ver con ciertas verdades materiales o las verdades teológicas de eternidad, sino que apuntan al resorte del desarrollo de las religiones, el cual opera en los retornos compulsivos de sus fenómenos, deformando y disfrazando los preceptos culturales, pero dirigidos a una misma marca fundacional: el asesinato del padre, dotado de historicidad por la vía constructiva del análisis freudiano (Canga, 2006).

Este trabajo de construcción fue desarrollado por su pertinencia en ciertos contextos de clínicos (Freud, 2020b) pero también por sus potencias para leer lo social, al permitir deducir de aquello olvidado, presente en las superficies del material, la configuración posible de un tiempo faltante para que la historia pueda representarse (Díaz, 2023). Este ejercicio conjetural interviene en la historia subjetiva y social siendo soportado por la ficción de la escritura; producción actual corroborada por sus efectos (Green, 2001).

La verdad histórica es sindicada en el asesinato del líder judío Moisés, un nuevo arquetipo paterno esta vez egipcio (Freud 2020a), quien en tiempos sucesivos es desestimado en su propuesta religiosa, luego a medias olvidada y finalmente erigida como tradición hasta el cristianismo. La ficción escritural permite contornear el origen y carácter del pueblo judío, sobre todo en su padecimiento producto de la desmentida del asesinato del Dios-Padre-Moisés (Perroni, 2006). Además, permite recorrer la tradición y proyección monoteísta; que brota del pasado deformado e incapacitado en su rememoración, pero inscrito con una potencia afectiva que reanima su repetición al modo de la neurosis traumática (Díaz, 2023).

Como consecuencia, existe en la experiencia religiosa una clave de lectura a través de la intervención de Freud como ejercicio historiográfico. Tal como señala Certeau (2007) la

maniobra freudiana permite identificar un trabajo de la tradición al rechazar la ocultación del cadáver, dado que sus efectos son visibles en huellas marcadas como camuflajes en los que se encuentran pequeños trozos de verdad, cuyo olvido se organiza psicológicamente. En este marco, las reminiscencias propiciadas por la construcción introducen posibilidades de cambio, tal como un trabajo de archivo que porta una función mítica de la ficción de los orígenes, viabilizando la inscripción y transmisión psíquica (Aceituno, 2005).

2. Perspectivas psicoanalíticas para la modulación institucional de lo religioso

2.1. La institución configurada como un campo de tensiones

Nuestro segundo preámbulo surge de la sospecha que instala William James (2017) sobre la mediación institucional en las vivencias religiosas, desde la cual se corrompería la verdadera experiencia —personal y de primera mano—, viéndose oscurecida en sus fundamentos por las ambiciones corporativas eclesiales. Esta advertencia jamesiana nos conmina a revisar con seriedad el lugar de lo institucional, por la tensión introducida entre este y los dinamismos de producción subjetiva que hemos ido trazando. Tal preocupación habilita a expandir la estrechez de una lectura psicologizante en la subjetivación del fenómeno religioso.

Considerando un enfoque amplio que progresivamente complejizaremos, Kaës (1989) nos propone una noción de institución, señalándola como un conjunto de formas y estructuras sociales regidas por ley y costumbre, que preexisten al sujeto y que se le imponen, regulando relaciones e inscribiéndose en una permanencia dotada de una identificación y de funciones que se orientan hacia lo jurídico-religioso, la defensa-ataque y la producción-reproducción. En esas formaciones sociales, el sujeto y la institución interactúan imbricadamente con impactos y tensiones mutuamente ejercidas, requiriendo ser estudiadas en su compleja naturaleza de espacio institucional, cuya legibilidad se propiciaría desde los criterios de disciplinas como la sociología, la antropología, la política, el psicoanálisis, la psicología de grupos, entre tantas otras y sus especialidades derivadas; subrayando en la mayoría de ellas un determinante cruce entre el problema del poder y del inconsciente (Foladori, 2017).

Parte de las funciones capitales de las instituciones consideran ofrecer un marco de representaciones comunes y matrices de identificación; otorgar estatuto a las relaciones entre

partes y el conjunto; vincular lo no integrado; proponer ofertas de sentido a partir del pensamiento del pasado, presente y futuro; e identificar límites y transgresiones (Kaës, 1989). Sin perjuicio de este delineamiento, una definición más compleja debiera incorporar también los principios del análisis institucional de Lourau (2007), quien identifica el conflicto estructurante de las instituciones; un campo debatido dialécticamente entre fuerzas instituidas e instituyentes. Las primeras son fuerzas que se fundamentan en un hecho social, siendo objetivas y necesarias; configuradas a partir de lo jurídicamente establecido que protege lo permanente y estable acordado. Las fuerzas instituyentes, por su parte, comportan un carácter imaginario subjetivado, cuya fuerza brota de la discordancia entre la imagen y su realización; siempre inconforme e inagotablemente creadora (ibid.).

2.2. Estructuración identificatoria y defensiva de las instituciones

Algunos de los elementos previamente esbozados hallan sus principios en la Psicología de las masas y análisis del yo (Freud, 2006b), obra que propone una clave de lectura para los fenómenos institucionales tomando como unidades de análisis paradigmáticos al ejército y la Iglesia católica, señalándolas a ambas como masas artificiales agrupadas libidinalmente a través de la sublimación de las metas sexuales originarias. Por medio de un espejismo unificador que permite la instauración de un jefe para las masas, va configurándose una doble ligazón libidinal de pertenencia: primero con el líder, encarnado en Cristo en el caso eclesial; y, segundo, entre los demás integrantes. La participación de los individuos se ordena como una sujeción que dificulta la separación y la alteración estructural de la agrupación, por el temor ante la posibilidad de una disolución de la estructura libidinal.

Para Freud, la eficacia de este poder coercitivo y compulsivo se alimenta por los mecanismos identificatorios que ya había postulado anteriormente en Introducción del narcisismo; escrito en el que propone una doble existencia del sujeto: una comandada por su propio fin y, otra, guiada por la participación en una cadena a la que es sometido en contra de su voluntad o sin su participación (Freud, 2017). De esta premisa se arrimará Kaës (1989) para proponer un apoyo mutuo entre el narcisismo primario y el narcisismo de las pequeñas diferencias —cadena familiar, intergeneracional, institucional—, por medio de un doble apuntalamiento de la realidad psíquica en sus bordes corporales e institucionales.

Otra característica de la configuración libidinal identificatoria operaría bajo la forma de un enamoramiento con características hipnóticas, reforzada por la ubicación del conductor de la masa en el lugar del ideal del yo, enlazando la red de identificaciones entre miembros y dejándose apreciar una “sumisión humillada, igual obediencia y falta de crítica hacia el hipnotizador como hacia el objeto amado” (Freud, 2006b, p. 108). En la lógica hipnótica, reconoce Freud, se producen efectos de parálisis por el desbalance en la circulación del poder, propio de la relación entre quien detenta el mayor poder y su contraparte, impotente y desamparada. Con una lucidez pertinente para nuestro objeto de estudio, Freud (ibid.) advierte que en estas disposiciones identificatorias se distingue una facilidad para que un lazo religioso intenso devenga súbitamente en ardiente excitación sexual.

En el caso de la Iglesia católica, habría que complementar algunos presupuestos freudianos referidos, precisando que la identificación con Cristo como líder está mediada por una clara estratificación jerarquizada. Allí, se insertan conductores secundarios que reproducen la estructura de masa en subgrupos en los que va reduciéndose el componente democrático fraterno, colegido por Freud a partir de la ilusión acerca del padre que ama a todos por igual (Beytía, 2019). Este perfil de operador se erige como un líder terrenal, que sacramentalmente “habla, escucha, bendice y absuelve pecados en representación de Cristo y durante la consagración en misa representa el lugar de Cristo para los creyentes” (ibid., p. 31)⁶.

Como un complemento de estas dinámicas identificatorias, son de especial interés las conceptualizaciones de Wilfred Bion, elaboradas a partir de su experiencia de trabajo grupal. En estas elaboraciones, Lourau (2007) destaca el modo defensivo como soporte dinámico de la organización de grupos, en la que se comparten hipótesis básicas acerca la realidad, movilizadas por mecanismos defensivos primitivos (introyección y proyección), propios de las posiciones esquizo-paranoide y depresiva klenianas. Estas hipótesis configuran una regulación implícita e inconsciente que dispone al grupo al acoplamiento (propio de la pulsión sexual, derivada de la matriz identificatoria clásicamente freudiana); al ataque-fuga

⁶ Desde una perspectiva historiográfica entre los siglos XVI-XX es notable el recorrido trazado por Mostaccio (2024) que enfatiza el honor, obediencia y sumisión hacia las figuras sacerdotales paternas y su enlace con el poder sacramental. Se configuraban como segundos superiores, luego de Dios, debiéndoles respeto como “vicarios de Cristo en la tierra, obedeciendo sencillamente, sin respuesta ni disculpa, ciegamente” (p. 24).

(propio de la ambivalencia ante un peligro inminente de conformación y destitución grupal); o a la dependencia (propio de la filiación y la referencia al líder) (ibid.).

Estos dinamismos emergen como un retorno de los esfuerzos por estabilizar las relaciones objetales que remiten a la parcialidad del pecho materno, actualizadas esta vez a través del trabajo grupal (Lourau, 2007). De este modo, se crean en las instituciones relaciones de objetos idealizados de dependencia total o que se alimentan de una espera mesiánica; o de objetos malignos, que erigen enemigos de los que hay que defenderse o atacar (Fornari, 1989). Estas operaciones ofrecen una clave de lectura para una institucionalidad religiosa que declara un “amor por todos aquellos a quienes abraza, y está pronta a la crueldad y la intolerancia hacia quienes no son sus miembros” (Freud, 2006b, p. 94). Para Fornari (1989), las angustias evocadas grupalmente en la Iglesia organizan principalmente hipótesis básicas de dependencia, pero según el contexto estas transcurren a las estrategias defensivas de las demás hipótesis. En síntesis, la Iglesia, en tanto institución social, se organiza “según mecanismos de defensa contra la angustia primaria persecutoria y depresiva” (ibid., p. 120).

En este carácter defensivo, Kaës (1989) subraya los mecanismos institucionales que apoyan las propias defensas de los sujetos, a través de instancias intermediarias que configuran acuerdos conscientes e inconscientes. Esta defensa aplaca aquello que pone en peligro la existencia, la relación intersubjetiva y la realización de (o protección contra) los deseos inconscientes de la institución y los individuales. Al fallar esta defensa o su sublimación, el efecto es destructivo para el sujeto, su cuerpo, el objeto y el vínculo; un arrasamiento por la angustia patológica que paraliza y deteriora espacios psíquicos internos y compartidos.

2.3. Formaciones intermediarias que sostienen al espacio institucional

La organización defensiva institucional reposa en una densa red subjetiva y sociohistórica legible desde el contrato narcisista de Piera Aulagnier. En las transiciones desde lo originario, el discurso cultural, la dupla parental y los infans, afirman una vinculación subjetiva con el grupo social, que congrega voces cargadas de una ideología dotada de palabras de certeza sobre el origen, el modelo y futuro, y la razón de ser de la realidad y el grupo (Aulagnier-Castoriadis, 2010). Esta matriz identificatoria comprende relaciones correlativas que cada recién nacido porta como continuador del conjunto social; instancia que ofrece un lugar

catectizado y anticipatorio, orientada por una discursividad “conforme al mito fundador del grupo. Cada sujeto tiene que retomar este discurso de alguna manera; es mediante él que se conecta con el Antepasado fundado” (Kaës, 1989, p. 47).

Se desprende de lo anterior que el espacio institucional conseguiría libidinizar y organizar al sujeto por medio de un pacto de intercambio en el que se permite dar curso al deseo de permanencia y mismidad subjetivo, soportado en una apuesta narcisista sobre el origen, historicidad y proyección que preserva la estructuración en un registro cultural en conflicto (Aulagnier-Castoriadis, 2010). Esto para la Iglesia significaría que sus ideales y valores de grupo se conforman en el discurso del mito fundador, desde donde se transmite la cultura del conjunto social que debe ser retomado por cada sujeto de algún modo (Kaës, 2006).

Como una segunda instancia intermediaria y dialéctica del espacio institucional, Kaës (1989) propone al pacto denegativo. Este pacto signa “un acuerdo común e inconsciente al destino de la denegación, de la negación, de la desmentida, del rechazo, del enquistamiento y/o de la represión” (Kaës, 2006, p. 170). Este vínculo asegura el sostenimiento de una doble economía cruzada por sujetos singulares y la cadena que los sujeta, apoyado en una negatividad de renunciamientos y sacrificios; de borramientos, rechazos y represiones. Es un pacto inconsciente que negativiza la división, una condena de renegación que preserva lo irrepresentado y lo imperceptible, haciendo callar al diferente y reduplicando el silencio a través de un pacto reprimido que inhabilita el cuestionamiento entre miembros. Este es un precio que pagar por el interés compartido en satisfacer a la doble lógica cruzada de sujeto y cadena (Kaës, 1989). Concluirá el mismo Kaës (ibid.):

Las instituciones se fundan de esta manera sobre organizadores inconscientes y sobre formaciones mixtas que aseguran, para los sujetos y para sus vínculos, las cargas, las representaciones, las satisfacciones de deseos y las defensas de los que tienen, en esta relación, necesidad. Se fundan en un pacto de negación y por consiguiente en un "dejar de lado", en un resto que puede seguir diferentes destinos, el de bolsones de intoxicación, depósitos o espacios-tachos de basura (p. 52).

2.4. Modalidades de sufrimiento de la institución eclesial

Lo antes descrito nos moviliza rápidamente a elucidar los efectos subjetivos que una institución como la Iglesia, infringe en la clave del sufrimiento institucional (Kaës, 1989). No se trata de que las instituciones sufran (Foladori, 2017), sino de señalar el sufrimiento que surge de la relación con estas: “lo que sufre en los sujetos de la institución: la institución, lo que en nosotros es la institución, es lo que sufre” (Kaës, 1989, p. 57).

Para Kaës (1989) existe un sufrimiento connatural al hecho institucional, por los acuerdos conscientes e inconscientes que hemos revisado. La violencia, sin embargo, emerge cuando se distancian las exigencias y beneficios del espacio institucional, produciéndose alzas en la restricción pulsional, renunciadas de los intereses del yo y trabas al pensamiento (Kaës, 2006). Dicho de otra manera, se sufre tanto por el exceso como por la falta de institución; por las vacilaciones en sus garantías intermediarias, y por las interferencias en la realización de deseos y en la consecución de la tarea primaria que la configura como institución.

Subrayamos particularmente una modalidad de sufrimiento que Kaës (1989) nomina como lo inextricable institucional. Allí prima una confusión de elementos, del conjunto, de los efectos de sentido y una indiferenciación del espacio psíquico institucional por “una abolición de los límites del sí-mismo, una evanescencia del sujeto, una transversalidad de la subjetividad” (ibid., p. 59). En lo eclesial, lo inextricable sería impuesto por una exterioridad que homogeniza lo singular, con un imperio de la verdad dada por la formación del ideal que desmiente (Rabant, 1992). Como consecuencia posible, puede producirse un estado pasional, análogo al estado psicótico, con un desborde de la capacidad de contener y ser contenido, y un ataque y paralización de la capacidad del pensar (Kaës, 1989).

De modo más específico, algunos de estos padecimientos se configuran en la institución eclesial como fisuras en los pactos y contratos conscientes e inconscientes, posibilitando modalidades de violencia como el abuso sexual clerical. Una importante revisión de la literatura sobre el ASC (Böhm et al., 2014) subraya cómo el factor institucional atraviesa toda la secuencia abusiva, que incluye la preparación, perpetración, develación y las respuestas ante el abuso. Destacan dos factores: la oportunidad situacional y, sobre todo, las dinámicas sociales marcadas por un espíritu de cuerpo donde se producen desbalances de

poder que derivan en arbitriariedades de autoridad, confianza, aislamiento, discreción, falta de supervisión, subcultura de silencio y conservación del statu quo (White y Terry, 2008).

Estas dinámicas sociales llevan la marca de una ideología y organización de la institución eclesial que son insoslayables para su análisis en “aquello que la instituye, la produce y garantiza su duración y sus funciones en la práctica social” (Lourau, 2017, p. 168). Keenan (2012) nos permite avanzar en esta ideología y organización al elaborar una sistematización exhaustiva de lo que nomina como una irresponsabilidad organizada en la Iglesia católica en los ASC. La autora desgloza las siguientes dimensiones: [1] magisterio moral católico —y sus correlatos en ética sexual y la sexualidad en el sacerdocio y la vida religiosa—; [2] gobernanza, relaciones de poder y autoridad jerárquica —relativas al silenciamiento y falta de debates, además de problemas en su responsabilización o *accountability* y el derecho canónico como jurisdicción paralela—; [3] la cultura clerical —que incluye el clericalismo y las complejidades del hacer teología sobre sí misma—; y [4] formaciones en los seminarios— y sus correspondencias con una institución de tipo total— (Keenan, 2012).

2.5. La institución eclesial como operadora de un pastorado clericalista

Apoyándonos en estas grandes categorías de Keenan (2012), exploraremos sucintamente dos elementos que las atraviesan como principios organizacionales e ideológicos: el poder y la verdad. Para una revisión de estos principios, nos detendremos brevemente en dos de sus modalidades de producción institucional eclesial: el poder pastoral y el clericalismo.

Para Foucault (2018) la gubernamentalidad política que precede al estado moderno brota del cristianismo y sus estrategias de producción subjetiva. A través de ciertas prácticas sociales inscritas en el devenir histórico, la institución eclesial cristiana ha engendrado dominios de saber que producen objetos, conceptos, técnicas y formas nuevas de subjetivación (Foucault, 1992). Más concretamente, la modalidad específica de estas producciones en el caso de la red institucional cristiana es una organización orientada por el poder pastoral (Castro, 2018). “La historia del pastorado implica por lo tanto toda la historia de los procedimientos de individualización humana en Occidente. Digamos además que es la historia del sujeto” (Foucault, 2018, p. 219).

Más que sus contenidos teológicos, místicos o evangélicos, Foucault (2018) subraya en el poder pastoral una producción subjetiva desde el cristianismo que se relaciona de maneras específicas con la salvación, la ley y la verdad. La salvación se organizará por una economía que circula, transfiere e invierte méritos; la ley formará una relación de obediencia individual, exhaustiva y permanente; y la verdad será el operador del poder, a través de una técnica del examen de sí, y de los demás, que produce verdades secretas, de interioridad y del alma (ibid.). Este poder pastoral es bienhechor porque además de vigilar al rebaño como multiplicidad en movimiento, también cuida. Es, a su vez, individualizante porque asegura el bienestar y subsistencia de cada oveja (Castro, 2018). Por lo individualizante de este rasgo se instala “una política de la verdad, junto con las problemáticas concomitantes de la obediencia, la confesión y la dirección de conciencia” (Fragio, 2013, p. 91)

Tal como en la hipótesis básica bioniana, el poder vigilante del pastor repercute en una obediencia y dependencia integral a Cristo y sus representantes. Esto organiza una matriz identificatoria más compleja que la masa freudiana y que reproduce tres modalidades específicas de individualización distinguidas por Foucault (2018): [1] una analítica, que configura el equilibrio, juego y circulación de méritos y deméritos; [2] una de sujeción, instaurada por una red de servidumbres y de exclusión del ego por la vía de la mortificación; y [3] una de subjetivación, en la que se extrae por imposición una verdad interior, secreta y oculta. Estas modalidades encauzan la guía de la conducta cotidiana y permanente, como una gubernamentalidad de personas más que de un territorio (Castro, 2018).

Además del poder pastoral, nos interesa subrayar como último componente institucional al clericalismo, un articulador comprensivo que los principales informes, reflexiones e investigaciones sobre el ASC han identificado como producción cultural e institucional determinante (Valenzuela, 2021; Schickendantz, 2019; Keenan 2012; Doyle, 2007). A pesar de ser señalado por su tendencia ubicua, el clericalismo no es un concepto uniforme sino que varía según los dinamismos sociohistóricos y culturales locales (Lecaros y Suárez, 2024). Se manifiesta, por tanto, en gradualidades que pueden alcanzar el sufrimiento institucional descrito por Kaës (1989) bajo la forma de una colaboración perversa (Barría, 2017b), eclesiopatías (Portillo, 2020) o narcisismo institucional (Barrionuevo, 2021).

El clericalismo es estructurado históricamente por una heroización de las representaciones sacerdotales como un *pater familias* con potestad espiritual; un otro-Cristo en el que se concentra la primacía del sacerdocio y los sacramentos desde donde se administran el encuentro entre Dios y los fieles, deviniendo en un juego de poder, obediencia y sumisión (Mostaccio, 2024). El clericalismo se instala como sistema jerárquico y autoritario que supone actitudes y conductas del sacerdote que, en razón de su posición eclesial, ejerce un dominio de superioridad sobre personas no ordenadas, desregulando niveles de poder, confianza y credibilidad, y gozando de la ausencia de contrapesos y sanciones reguladoras en el ejercicio de su autoridad (Valenzuela, 2021).

Subyace en este mecanismo una supremacía del poder espiritual por sobre el temporal, inmunizando parcialmente al clero de las leyes que organizan al Estado de Derecho; distorsionando el ejercicio de la autoridad por efecto de la idealización; y posibilitando la realización de actos transgresores tanto por la vía consciente como inconsciente (Muñoz y Yévenes, 2021). La Iglesia “con su derecho canónico paralelo y la sacralización de sus ministros, cultivada a ciencia y conciencia— se vuelve un lugar especialmente apto para convertirse en un santuario privilegiado de la perversión sexual” (González, 2007, p. 27).

3. Perspectivas psicoanalíticas para deslindar el abuso sexual clerical

3.1. Trazos de una violencia traidora en un nivel macro

Habiendo situado dos preámbulos sobre las determinaciones religiosas e institucionales que nos permiten pensar el ASC, notamos cierta coherencia con la amplia investigación en torno a su dimensión estructural. Sin perjuicio de lo anterior, nos alineamos con Keenan (2012) al afirmar que estas determinaciones no son un subterfugio para excusar las responsabilidades individuales y jerárquicas que soportan esta violencia, sino que conforman un marco comprensivo para poder analizar mejor la complejidad del problema.

En primer término, es relevante dimensionar la magnitud del fenómeno y, para eso, podemos valernos de la perspectiva victimológica de Varona (2020). Para figurarnos los alcances del ASC la autora nos propone examinarlo como una macrovictimización, dado que este exhibe características notables en su extensión territorial, en las cifras de víctimas primarias y

secundarias, y en la sistematicidad de delitos graves (ibid.)⁷. Todos estos rasgos constituyen una escala insoslayable de considerar en tanto son indicios del “derrumbe de las llamadas garantías basales para el ejercicio del pensamiento y la cultura, afectando así también aquel campo propio de lo originario” (Aceituna y Cabrera, 2013, p. 29).

Por lo anterior, el ASC pone en evidencia una traición institucional (Smith y Freyd, 2013) en cuanto vulnera la confianza de un miembro con consecuencias particularmente dañinas para su psiquismo. Tal confianza se sostenía en supuestos de refugio y protección que han sido transgredidos, realzando las repercusiones postraumáticas de la agresión sexual directa. Blakemore et al. (2017) complementan esta perspectiva a través de la conceptualización del abuso sexual institucional. Allí se constata una responsabilidad organizacional en la creación, facilitación o contribución directa o indirecta al riesgo del abuso y/o su comisión. Junto a la sintomatología postraumática complejizada, estos autores destacan efectos de atrapamiento, severidad en el abuso —por su duración y porque implica a más ofensores— y un trauma vicario que afecta a terceros —familias, pares y otros miembros—. Estas lógicas de traición se acompañan por secretismos y explotación de poder, ensalzadas por la contradicción de vulnerar a quien requiere especial protección por parte de la institución.

Lo referido previamante se complejiza con lo que Joseph Guido (2008) categoriza como una traición única, marcada por la perversión del sentido sacramental y del lugar simbólico que detentan los sacerdotes ofensores y la negligente jerarquía. Para el autor, la violación de cuerpos en el ASC constituye tanto una violación de la confianza sagrada de parte de quien encarna otro Cristo, como de la cosmovisión sacramental; aquel universo simbólico sostén, dotado de sentidos de realización. Se realza, así, una traición institucional por la manipulación discrecional de material simbólico, afectos, prácticas y doctrinas (Blakemore et al., 2017). A nivel psíquico, estas implicancias son severas, dada la alteración radical de la

⁷ Según informes internacionales (Celis y Garrido, 2023; Valenzuela 2021), al menos 44% de clérigos ofensores abusaron a más de una persona, promediando 2,4 víctimas. A lo menos dos de tres víctimas sufrieron más de un episodio de abuso y la duración promedio del proceso abusivo es de 1,5 años en Chile, pudiendo llegar a 6 (Contreras y Maffioletti, 2023), con una edad media de víctimas cercana a los 12 años. Con distintos marcos temporales, las víctimas alcanzan a ser 2.489 (Australia), 10.677 (EE. UU), 3.677 (Alemania) y 568 (Chile).

configuración libidinal que enlaza al ideal del yo, la caída de la ilusión protectora paternal, la deflación de la autoridad amante-garante y la exposición al desamparo (Kristeva, 2009).

Resulta evidente que estas manifestaciones expresan, además, sufrimientos institucionales (Kaës, 1989) por una traición que repercute en la tarea primaria que presumiblemente podemos adosar a la institución eclesial, cuya misión versaría sobre el cuidado y liberación del sufrimiento de quienes son inocentes, explotados y violentados por diversas estructuras (Gutiérrez, 1994; 1988). A su vez, resaltamos la transgresión del contrato narcisista y los excesos del pacto denegativo, vulnerando la catectización del grupo, el sostenimiento de la mismidad del sujeto y su participación de la proyección social en el tiempo (Kaës, 2006).

3.2. En ruta hacia elementos de consenso para precisar el abuso sexual clerical

Esta violencia institucional ejercida por la Iglesia católica se ha operacionalizado en una variedad de abusos de distinto orden, cuyas categorías se han establecido según tipologías que la literatura ha ido nominando como abusos de poder, de conciencia, espiritual y sexual; teniendo como víctimas primarias tanto a menores de edad como a personas adultas vulnerables; y exhibiendo como perpetradores a representantes de la institucionalidad eclesial, pudiendo ser estos partes del clero o no (Celis y Garrido, 2023; Oakley y Humprheys, 2021; Comisión UC, 2020; Portillo, 2020; Schickendantz, 2019). Sin embargo, nuestro domicilio investigativo es el campo del abuso sexual de menores perpetrados por clérigos. Para avanzar en un diálogo con perspectivas psicoanalíticas, consideramos elemental acceder a los consensos y aperturas en la materia del abuso sexual infantil, que diversas disciplinas y organizaciones especializadas han establecido para conceptualizarlo.

La Organización Mundial de la Salud (1999) define al abuso sexual infantil como el involucramiento de un niño o niña en alguna actividad sexual⁸ que no comprende y para el cual, de acuerdo con su nivel de desarrollo u otra circunstancia, no puede dar su consentimiento. Este tipo de abusos no se limita al contacto físico y apunta, más bien, a su

⁸ Esta podría incluir, entre otras, “tocamientos genitales, penetración oral, vaginal o anal, con pene, dedos u otros objetos; tocamientos de otras partes erógenas del cuerpo; incitación a tocar a otros, masturbación, voyerismo, exposición a situaciones sexuales, pornografía, abusos, violaciones” (Murillo, 2020, p. 436). En el ASC, más del 80% son agresiones de aprovechamiento físico con connotación sexual (Celis y Garrido, 2023).

significación sexual (Pereda et al., 2009). Actualmente, se debate sobre si su caracterización incluye al grooming; es decir, aquellos procesos relacionales que van constituyendo oportunidades para cometer el acto (Murillo et al., 2021; Emilfork y Larroulet, 2021).

Más ampliamente, el abuso sexual infantil es considerado como un severo problema de salud pública, que atraviesa épocas y sociedades, en el que, como hemos visto, interactúan factores individuales, sociales y culturales que modulan un proceso complejo que incluye seducción, interacción de contenido sexual, instalación de secretos, uso de poder y transgresión de confianzas (Álvarez, 2022; Stoltenborgh et al., 2011). Constituye un maltrato que vulnera derechos, es de alta prevalencia y frecuentemente ocurre en los entornos cercanos, generando efectos en la salud física, mental, neurobiológica y relacional de las víctimas; constituyendo un factor de riesgo significativo para la psicopatología en la niñez, adolescencia y adultez (Álvarez, 2022; Pereda et al., 2009). Considera, además, un rango variable en cuanto a modalidades de coerción, extensión en el tiempo, edades de inicio y término, características específicas de la relación entre perpetrador y víctima, entre otros (Davies y Frawley, 1994).

Si bien el énfasis de este tipo de abusos sexuales releva la minoría de edad, una aproximación más crítica nos ayuda a considerar una comprensión extensiva del abuso sexual, que subraya las asimetrías de poder y autoridad que propician interacciones abusivas, vulneratorias e impositivas de una voluntad sexual sobre otra persona (Murillo, 2020; Barudy, 1998). En estos escenarios se reproducen actos y procesos que involucran a personas, en las que se usufructúan “la confianza, dependencia, poder, la fuerza, miedo, cultura, capacidad comprensiva, necesidades u otras vulnerabilidades, manipulando, confundiendo, eliminando o viciando el consentimiento” (Murillo et al., 2021, p. 436).

Un referente en la materia, muy aplicado en políticas públicas, es el modelo de precondiciones de Finkelhor (1984). Su primer factor refiere a las motivaciones para abusar sexualmente; el segundo, a la superación de las inhibiciones internas; el tercero a la superación de los inhibidores externos; y, el cuarto, a la superación de las resistencias del menor. En el ASC tales factores configuran un triángulo paradigmático: el perpetrador, la víctima y los testigos silenciosos (Frawley-O'Dea y Goldner, 2007). Una versión de esta triple configuración la proponen Fogler et al. (2008) al identificar una serie de interacciones

complejas entre sacerdote con víctimas, víctimas con la comunidad y sacerdote con la comunidad; relevando manipulaciones en nombre de Dios, daños severos al autoconcepto, además de secretos, traición, impotencia, incredulidad, vergüenza y exclusión comunitaria.

3.3. La seducción como un fundamento psicoanalítico para el abuso sexual

Como señalan Davies y Frawley (1994): “cualquier consideración psicoanalítica sobre el abuso sexual infantil debiera comenzar con el desarrollo y posterior renuncia de Freud de la teoría de la seducción” (p. 11, traducción propia). Al respecto, muchos son los trabajos que describen y analizan la disputa y transición —tanto en Freud como en la institucionalidad psicoanalítica general— entre la teoría de la seducción y la fantasmática del complejo de Edipo; considerando los desencuentros, frutos y potencialidades que permiten pensar la violencia sexual (Saavedra, 2016; Bleichmar, 2014; Guyomard, 2010; Medeiros, 2010b).

La propuesta freudiana sobre la teoría de la seducción se consagra en 1896 con su investigación sobre la etiología histórica. Esta indagación psicopatológica surge del trabajo con una serie de ocurrencias prematuras sexuales infantiles: episodios de seducción⁹ sexual instigados por adultos perversos que alteraron radicalmente el psiquismo en formación, inhabilitado para enfrentar y representar lo vivido (Freud, 2018). Esto formalizaría una primera articulación freudiana entre traumatismo, sexualidad, síntoma y defensa (Saavedra, 2016). No obstante, un año y medio después, Freud le comunicará a Fliess haber dejado de confiar en su neurótica —y por tanto en la teoría de la seducción—, debido a su desconfianza ante la sistematicidad de los actos abusivos y por la eficacia explicativa de los mecanismos de la fantasía (Davies y Frawley, 1994). Esta relegación de la teoría de la seducción no debería reducirse a una mera justificación fantasmática de las escenas, sino más bien a la constatación de que, psicoanalíticamente, no se puede certificar su índice de realidad.

La teoría de seducción freudiana puede expresar un deseo de asir “una escena arquetípica que habla de la primera interrogación del Otro al deseo del sujeto, un Otro hasta el momento inhaprensible” (Medeiros, 2014, p. 183); posibilitando una dilucidación del modo en que los

⁹ La palabra latina *seductio* implica separación, rodeo, solicitud. Habría que considerarla, más que una atracción irresistible, una convocatoria externa; una efracción que divide al sujeto de sí (Tesone, 2023).

recuerdos en la neurosis se reordenan temporalmente en la lógica de lo reprimido en *après-coup*. Freud desplazará la historicidad real de la seducción en beneficio de una fantasía originaria que abre paso a la realidad psíquica, la constitución sexual infantil y el complejo de Edipo. En esa fantasmática subyace un trauma simbólico reconstruido a partir de recortes de escenas de lo visto y oído por parte del sujeto para figurar así su deseo; escenas susceptibles de simbolización para poder posteriormente ser olvidadas (Medeiros, 2010b).

Ante estas transformaciones de la teoría psicoanalítica, Ferenczi tomó una posición de resistencia que lo distanció de Freud, por haber restado valor etiológico a factores traumáticos exógenos en favor de la fantasmática edípica. En tal contexto, Ferenczi validó la preeminencia de la seducción traumática incestuosa, en la que un deseo adulto toma provecho de una relación asimétrica que confunde lenguajes, efectuando una dominación sexual sobre el infante (Saavedra, 2016). Ferenczi (2009) con determinación se posiciona:

El trauma, especialmente el trauma sexual, en cuanto factor patógeno, es algo que no llega a valorarse lo suficiente. Incluso niños provenientes de familias muy respetables, sinceramente puritanas, resultan víctimas de violencias o de violaciones, con más frecuencia de lo que uno se atreve a imaginar. O son los padres que tratan de encontrar, de esta manera patológica, una gratificación sustitutiva para compensar su frustración o bien personas a quienes se cree dignas de confianza... La explicación... [de] que se trata solamente de fantasías sexuales del niño, es decir, de una mendacidad histórica, queda desgraciadamente invalidada por la gran cantidad de tales confesiones (pp. 169-170).

Como base de esta elucidación, Ferenczi (2009) propone una confusión de lenguas; esto es, una alteración intencionada del erotismo infantil tierno del niño en beneficio de un lenguaje pasional adulto que asume una madurez sexual en el menor, configurando un exceso injertado en un aparato psíquico incapaz de instalar defensas. Esta intrusión confunde radicalmente, porque la excesiva fuerza y poder del adulto entorpece y arrebató el sentido (ibid.). Ante la indefensión, los niños agredidos quedan sometidos a la voluntad del agresor, llegando a identificarse con él a través de una introyección de su alterado sentimiento de culpabilidad; sintiéndose los menores responsables y merecedores de castigos a partir del reconocimiento

intrusivo de haber sentido deseos o de experimentar placer. Agregaré Ferenczi (2009) una pista para nuestras indagaciones sobre los perpetradores en el ASC: “no es cosa poco frecuente que, después de hechos como estos, el seductor se haga supermoralista o religioso y trate de salvar el alma del niño por el camino de la severidad” (p. 171).

La interpelación de Ferenczi nos invita a examinar los trazos de la seducción real, aparentemente abandonada por Freud, como mecanismo determinante en la vida psíquica. En concreto, Freud (1991) deslizará en 1932 la generalidad de una seducción efectuada por el objeto materno, quien soporta una catectización originaria. “Pues fue efectivamente la madre quien a raíz de los menesteres del cuidado corporal provocó sensaciones placenteras en los genitales, y acaso hasta las despertó por vez primera” (Freud, 1991, p. 112).

A partir de esto, Laplanche (2001) desarrollará su teoría de la seducción generalizada, señalando como sus operadores a unos significantes enigmáticos propuestos al niño por adultos atravesados por la represión; significantes impregnados de significaciones sexuales inconscientes que fundamentan la psicosexualidad, la represión y la capacidad de representación. Esto ocurre en una serie de situaciones o comunicaciones, pero sobre todo en la seducción primaria, donde las caricias portan pulsión de vida, tendiendo a ligar pulsiones parciales que posibilitan “esbozar movimientos integradores de un Yo corporal rudimentario” (Tesone, 2023, p. 59). Como un proceso análogo podemos consignar la violencia primaria de Aulagnier, conceptualizada como la imposición necesaria y anticipada del otro parental a través de una acción, deseo o pensamiento en el espacio originario, que habilita subjetivamente al infans a la sobrevivencia de su psiquismo (Aulagnier-Castoriadis, 2010).

En el caso del abuso sexual ocurre algo radicalmente distinto. Tesone (2023) nos orienta indicando que en estos casos los significantes impuestos no son enigmáticos sino que están sobrecargados de significación externa. Ya no solo imponen esfuerzos de traducción al niño, sino la necesidad de deconstruir el exceso de sentido inoculado por quien transgrede. La sobrecarga pulsional desgarrará la barrera de para-excitación, produciendo una desorganización libidinal que infecta la niñez con un rasgo que permanece del abusador. Asimismo, el abuso sexual complejiza el aspecto económico de la sobrecarga pulsional con

un aspecto de sobrecarga semántica que debe deconstruirse “para no quedarse atrapado en la cartografía libidinal impuesta que le impone el agresor” (Tesone, 2023, p. 59).

Desde otra perspectiva, el abuso sexual opera como la violencia secundaria descrita por Aulagnier (2010); la imposición de un statu quo que congela la capacidad de movimiento y pensamiento, aplicando un orden totalitario de poder y saber que anula la subjetividad y la diferencia del encuentro entre subjetividades (Hurtado y Fernández, 2013).

En oposición a la seducción primaria laplanchiana y a la violencia primaria de Aulagnier, el abuso sexual no libidiniza; petrifica, congela e invade de pulsión de muerte al sujeto, teniendo como destino inevitable a la compulsión a la repetición (Tesone, 2023).

3.4. El abuso sexual clerical y su relación con lo traumático y el traumatismo

La dimensión psicopatológica —impregnada en la producción empírica sobre el ASC—, nos muestra evidentes signos de lo traumático en su versión sintomatológica postraumática (Pinto-Cortez et al., 2022; Dressing et al., 2019; Blakemore et al., 2017). Sin perjuicio de esto, el discurso psicoanalítico es un complemento que permite precisar este estatuto traumático y sus incidencias en la vida psíquica, para avanzar en su investigación y clínica.

Una primera distinción invita a diferenciar el registro de lo fantasmático traumático y el traumatismo de la verdad histórica vivenciada. Lo traumático instituyente, legible desde las nociones de la seducción originaria y la violencia primaria, remite a esas escenas originarias reconstruidas del encuentro con el Otro, vinculadas a una sexualidad que siempre es de orden traumático (Guyomard, 2010), pero que es simbolizable a través de un texto que produce el mito neurótico. Este registro traumático designa una relación ineludible a lo real de nuestra constitución, con sus insondables sobre la muerte, lo otro, la sexualidad. Lo traumático, en otras palabras, obliga a un arreglo de simbolización que habilita a reaccionar y responder.

Proponemos pensar al traumatismo en otro orden; en un más allá de lo traumático. Estas distinciones conceptuales son rastreables en el desarrollo del trauma freudiano, elaborado por Benyakar y Lezica (2005). [1] Para Freud, primero el trauma referirá a una seducción real, suceso patogénico externo y sorpresivo. Luego, [2] el trauma será un núcleo representacional de la fantasmática inconsciente. Posteriormente, [3] lo traumático tendrá un índice pulsional,

introduciendo la teoría del conflicto en la psiconeurosis. Después, [4] lo traumático surgirá del narcisismo confrontando a angustias de desvalimiento. Finalmente, [5] será traumático lo disruptivo e inesperado que rompe la barrera antiestímulo e imposibilita la ligazón que permite las vías elaborativas, deviniendo así en la compulsión a la repetición (ibid.).

En este último pasaje hallamos pistas sobre el traumatismo, en un más allá del principio del placer que compele repeticiones mortíferas (Freud, 2006a). La ruptura de la barrera, tanto subjetiva como social, signa la traición que hemos constatado en el ASC; develando un “límite de la cultura y de la propia subjetividad, una política de la no-huella, de la no-inscripción, o en otros términos, de la desaparición” (Aceituno y Cabrera, 2014, p. 29). El traumatismo, en consecuencia, arrasa con lo originario de lo traumático instituyente.

Para Insua (2023), el estatuto lógico del abuso sexual en las infancias es por sí mismo uno del traumatismo, diferenciado de lo fantasmático traumático freudiano y del encuentro prematuro del infans con el deseo del Otro, inagurante de las escenas narrativas de su historia, siguiendo a Lacan. El traumatismo del abuso sexual infantil apuntaría a lo imposible de constituirse como mito, por la inhabilitación de la falta de significación (Lacan, 2020); o por su reverso: el exceso de significación que debe ser deconstruido, como aportaría Tesone (2023). Esta violencia está del lado de lo real del traumatismo que agujerea la trama fantasmática por su *quantum* energético sorpresivo y mortificante en sus repeticiones.

¿Cómo incide esta perspectiva en tal variedad de actividades contenidas en el abuso sexual y las experiencias constatadas del ASC¹⁰? Para esto, retomemos dos pistas de Silvia Bleichmar. Primero: el efecto traumático es un producto complementario y radicalmente singular entre el impacto y el aflujo de excitación interna desencadenado: “a un grave traumatismo le bastaría un terreno relativamente poco predisuesto para desencadenar una neurosis, e inversamente una predisposición desencadenaría una neurosis bastando solo un traumatismo mínimo” (Bleichmar, 2018, p.20). Segundo: el traumatismo es más que la

¹⁰ Dentro de la diversidad consignada en la nota al pie n°8 (p. 27), en Chile las “tocaciones” presentan el más frecuente tipo de agresión sexual del abuso sexual clerical (90%), seguidas por el desnudamiento (58%) y las conversaciones de sexo (47%). Las conductas de penetración alcanzan el 51% (Celis y Garrido, 2023).

ruptura de contigüidad simbolizable de un acontecimiento; es una desarticulación subjetiva pesquisada a posteriori, donde el relato es reemplazado por pedazos rotos (Toporosi, 2018).

El traumatismo en el abuso sexual suele exhibir un exceso que inunda y que fuerza la internalización de la vivencia como un cuerpo extraño, cristalizando y desubjetivando al sujeto; convertido en objeto pasivo que percibe una realidad avasalladora (Quaranta y Goldwaser, 2023). La conducta consciente del abusador efectúa una apropiación del cuerpo del niño como lugar de goce que propicia la desubjetivación (Bleichmar, 2014); esto es, un quiebre humillante que fuerza a confesar que la transgresión fue deseada; una fractura subjetiva que, como la tortura, anula la autonomía. Por medio de la manipulación, el abusador genera un estado de desamparo y de distorsión en el discernimiento de las responsabilidades, resultando en un retorno de culpas sobre la víctima, sostenido muchas veces en el mantenimiento del secreto del abuso (Quaranta y Goldwaser, 2023).

Lo anterior se exagera con el componente institucional del ASC donde circulan fenómenos de vergüenza y atrapamiento que configuran un poderoso obstáculo para vencer los pactos de silencio, dada la impotencia ante el chantaje (González, 2007). A su vez, el traumatismo del ASC se consolidaría con respuestas institucionales que son análogas a las de los adultos descritas por Ferenczi (2008): de abandono, ausencia o un silencio de muerte. La no credibilidad, culpabilización o silenciamiento generan un clivaje psíquico por fragmentos vivenciales que no pudieron traducirse psíquicamente como experiencias (Medeiros, 2014). Esto es lo que Davoine y Gaudelliere (2010; 2011) denominan como los dos tiempos del traumatismo: un primer tiempo del horror seguido de un segundo, de la traición.

La indefensión infantil, aplacada por una autoridad aplastante deja mudos a los niños, produciéndoles incluso la pérdida de conciencia (Ferenczi, 2008). Cuando el terror del traumatismo se instala, produce efectos de sometimiento y acomodación como estrategia de sobrevivencia, que deviene en una identificación con el agresor, tal como hemos señalado (ibid.). Este efecto se complejiza en los ASC por la estructura identificatoria institucional en juego, azuzada por una serie de representaciones sacralizadas, ejemplares y virginales adosadas al sacerdote, quien además cuenta con una red de instrumentos de control institucionales para potenciar la indefensión y preservar el sometimiento (González, 2007).

El traumatismo de la traición radical de la confianza, derivada de lo que hemos ido formulando, es también transgresión de la cultura como pacto simbólico; un reforzamiento de lo inextricable descrito por Kaës (1989). Esto constituye una transgresión del “pacto que sanciona las diferencias entre un adulto y un niño, o entre un padre y su hijo(a)” (Medeiros, 2018, p. 80) —y agregaremos aquí entre un sacerdote «padre» y un niño—. Es el sacerdote adulto y su soporte institucional quienes deberían ser capaces de interiorizar y actuar las diferencias de estos marcos, inscritos en el pacto cultural, social y, también, eclesial.

En síntesis, podemos afirmar que el potencial traumatismo del ASC se asocia a la violencia catastrófica que derrumba la capacidad subjetiva de pensar, imaginar y actuar, tanto en víctimas directas como indirectas, instalando un repetitivo y mortificante retorno de los trozos de violencia. Además será crucial en el traumatismo, el vínculo de aquellas vivencias con las estrategias de silencio y silenciamiento que rodean la violencia o destrucción. “De modo que lo que se transmite, se repite o se actúa del trauma es más ese silencio, ese no-lugar, que lo ocurrido o lo recordado como un pasado funesto” (Aceituno, 2005, p. 182).

4. Perspectivas psicoanalíticas para la reparación desde una clínica de lo traumático

4.1. Una clínica que reconoce el estatuto traumático y los indicios del sufrimiento

Si consideramos a la clínica de lo traumático como un trabajo confrontado a experiencias extremas que se yuxtaponen a lo traumático del fantasma (Aceituno y Cabrera, 2014), es necesario tomar una posición analítica advertida de los efectos que tal yuxtaposición supone al enfrentarnos con el ASC. Las disquisiciones sobre lo traumático que hemos esbozado previamente desafían la clínica en tanto que, en ese campo, se complejizan las relaciones entre lo originario, lo infantil, lo vivencial, la trama fantasmática y el proceso abusivo. Al respecto, plantearemos dos problemas y, luego, dos propuestas de posicionamiento clínico.

Un primer problema desprendido de esta complejización es lo que Gabriela Insua (2023) llama el abuso de edipizar el horror. Este fenómeno subraya la inclinación a cierto vicio en el ejercicio psicoanalítico, heredero del abandono de la teoría de seducción, que totaliza la trama fantasmática como clave de lectura del acontecimiento traumático del abuso sexual.

Descreen el relato del paciente como si nunca pudiera haber ocurrido, y si aceptan que ocurrió, recurren al “¿qué le pasó a usted con eso?”, cuando el sujeto no estaba allí, quien estaba era un niño, niña o adolescente sojuzgado siendo objeto del abuso de poder de un adulto, no de una alienación fantasmática (Insua, 2023, p. 32).

Para Insua (2023) este tipo de manifestaciones puede reproducir la lógica del traumatismo, debido a la potencial reintroducción del sentimiento de culpabilidad internalizado tras la identificación con el agresor. El riesgo estaría en deslizar una interrogante por la responsabilización subjetiva de quien en el acontecimiento traumático fue empujado por la vía de la seducción, sin poder incorporarlo simbólicamente al entramado fantasmático.

Un segundo problema se vincula a la dinámica que los dispositivos sociojurídicos imprimen en su práctica, potenciando la producción de agentes perseguidores de la verdad, la verosimilitud y lo creíble (Sosman, 2016). Aquella operatoria es necesaria en este tipo de intervención, porque permite dictaminar sanciones, movilizar investigaciones y ofrecer un marco simbólico de lo que está permitido, prohibido y penado (Quaranta y Goldwaser, 2023). Como ejemplo de aquello, la intervención forense orientada por esa discursividad precisa exhaustivamente evaluaciones, instrumentos y protocolos (Echauri, 2020).

Si bien el trabajo psicoanalítico tiene otra orientación, en su práctica frente al abuso sexual inevitablemente participa de tal producción discursiva. En esta línea, el peligro será convertir su procedimiento en una investigación policial. Allí, la intervención analítica puede quedar atrapada en la interrogante sobre si el abuso es verdadero o falso, lo que es problemático porque obligaría un trabajo abusivo sobre la mente del niño (Bleichmar, 2014).

Ante tales problemáticas, una posición analítica puede orientarse en dos direcciones complementarias: el trabajo indiciario y el trabajo de reconocimiento. Toporosi (2018) señala que los traumatismos empujan eternos retornos enquistados: trozos producto de una representación no atravesada por la represión, que no han podido ser metabolizados. Esos pedazos de lo visto y oído, son modos de reviviscencias compelidos a la repetición bajo la forma de elementos alucinatorios, ilusiones, recuerdos, actos, pesadillas, entre otros (ibid.). El trabajo analítico consistirá en tomar registro de estos signos de percepción, para poder

transformarlos en indicios; es decir, reconstruir su carácter de signo articulable a una cadena de significaciones. En otras palabras, facilitar su capacidad de ligazón elaborativa.

El principio de lo indiciario moviliza una indagación sobre cómo se despliegan las rupturas en la actividad simbólica como manifestación del traumatismo, expresada en la coexistencia de elementos simbolizados y otros no metabolizados. Estos últimos constituyen elementos que emergen como intrusión directa del traumatismo y se expresan en signos legibles para el analista, pero no por el sujeto que lleva el trauma enquistado. Pueden manifestarse en alguna conducta, una parte de dibujo, en el relato, en la interferencia en las cadenas asociativas, entre otras (Toporosi, 2018). Lo indiciario permite discernir la presencia del abuso, el estatuto traumático de ese acto y los efectos que produjo en el psiquismo (ibid.).

El trabajo de reconocimiento, por su parte, permite introducir una diferenciación en la serie denegadora del circuito del abuso. Configura una modalidad específica de inscripción; operatoria que desarrollaremos luego. Se trata de realizar mínimos gestos de reconocimiento, de entrada, a quien se ha habilitado para participar de un espacio terapéutico. En esta línea, Insua (2023) localiza el alivio que genera en víctimas el ser reconocidas como tales, o la identificación del delito que las ubica como alguien que ha sido violentada. Señalar el evento producido refuerza el sentir de que no se está dudando nuevamente del sujeto.

Creo que es correcto reconocerles a las víctimas su sufrimiento real, esto de inicio. Si hay algo brutal que se ha hecho desde el psicoanálisis es descalificar (aunque haya sido sin intención) buscando el sentido, o no recoger el sufrimiento a partir de la búsqueda de sentido. Yo creo que esa postura confundió abstinencia con insensibilidad (Bleichmar, 2016, p. 367).

Esto se alinea con lo que Medeiros (2018) destaca del trabajo de reconocimiento en Patrick Guyomard. Trabajar con lo fantasmático debe admitir previamente una condición mínima de reconocimiento, encarnada en gestos del terapeuta que doten de existencia a lo vivenciado. Si se trabaja lo fantasmático sin ese mínimo reconocimiento, se arriesga el repetir una alianza perversa que niega los hechos, como cuando se sindicó a la víctima como culpable.

4.2. Una clínica de la inscripción y la construcción

La violencia del traumatismo interrumpe y devasta, al menos en parte, lo que lo originario y la represión constituyeron en la trama subjetiva. Como hemos visto, esto implicaría que también la inscripción y la simbolización serán damnificadas. Ante tal escenario, el trabajo de los indicios y del reconocimiento que hemos señalado dan pistas: orientarnos por la lógica del acto analítico de la inscripción. Este acto se encadena al pronunciamiento del analista sobre la realidad material de los hechos violentos, para facilitar la reconstrucción de la historia denegada, volviéndola ininteligible e integrable al yo (Saavedra, 2016).

Dicho de otro modo, se trata de poder dar lugar y desde ahí propiciar la elaboración, duelos y metaforizaciones, en quienes están marcados por el no tener lugar que negativiza su existencia (Aceituno, 2010). Eso se hace operativo por una función del otro —puntualizada en la introducción— que posibilita la simbolización a través de un trabajo en transferencia en el que se pone en juego la propia capacidad de juicio y pensamiento del analista (ibid.).

Este método se fundamenta en lo que Freud (2020b) desarrolló en sus construcciones en análisis, desplazándose de la intervención tradicional de la neurosis, orientada a descifrar el deseo por la vía de las formaciones del inconsciente. Más bien, incumben al ámbito de la verdad de una realidad vivenciada originariamente. En esta línea cobra valor la propuesta de clínica con lo traumático de Insua (2021): un trabajo en transferencia que cifra y no descifra, pues se encuentra con un real del traumatismo que desaloja al sujeto del discurso de lo reprimido. Lo constructivo, en consecuencia, subraya la función creativa y organizadora del Otro encarnado en el analista, que articula los indicios encontrados fragmentariamente durante el tratamiento; aquellas rasgaduras del acontecimiento traumático que no pudo ser metabolizado y que reaparece. Al modo del trabajo arqueológico del Moisés, se reconstruye la realidad histórica de lo originario para poder ser pensada (Freud, 2020a).

Este trabajo articula los elementos indiciarios “con un hecho históricamente producido, es decir, algo que ocurrió en un tiempo anterior y hoy necesitamos reconstruir” (Toporosi, 2018, p. 65). La realidad apelada no es la de la represión, sino la de los puntos de apoyo existenciales del sujeto. Limitada la interpretación, la posición será como la de un historiador que requiere trabajar también con su propia historia (Saavedra, 2016), y además:

un trabajo ligado al sostén, a la función de *rêverie* y a la creación de esas piezas de acople y de fuga —la construcción de lo originario— que permitan inscribir, hacer-huella y construir los lazos mínimos que pongan en curso la elaboración. Ello permitirá lo que en otro lugar hemos llamado proceso primarios de simbolización, abriendo paso a una trama que deje al trauma en un lugar, si no de olvido, al menos de ocaso (Aceituno y Cabrera, 2014, p.30).

Por estas razones, la tradicional neutralidad analítica estará sometida a un orden de exigencia que no es trivial de calcular en sus vacilaciones, siguiendo el decir de Lacan (2009). La lógica de inscripción y construcción que hemos querido intencionar admitirá eventualmente un decurso asociativo del paciente por medio del intercambio de palabras de uno y otro, donde se habilite la posibilidad de enunciación a partir del dar lugar a lo real de la historia del trauma como originario. Este posicionamiento ético y técnico será articulado por las operaciones que hemos señalado y, sobre todo, por una escucha del silencio y la repetición desde la cual, por la vía del reconocimiento de la condición real del trauma, eventualmente pueda permitirse el acceso a un trabajo de interpretación y sentido (Aceituno y Cabrera, 2014).

4.3. Una clínica en un campo de batalla transferencial

El traumatismo introduce en la alteridad un vector deshumanizante de la experiencia psíquica y social. Es justamente allí donde reside el potencial transformador del trabajo con lo traumático, en tanto el lazo social es interpelado en el lazo transferencial. De aquí que convenga recoger parte de la experiencia de Davoine y Gaudillière (2010; 2011) y su trabajo con la locura y los traumatismos, el cual está enfrentado a la inminencia de la devastación. Es finalmente el Otro, garante de lo simbólico, el concernido en el acceso a la representabilidad, el lenguaje, el pensamiento y la memoria (Aceituno y Cabrera, 2014).

Los rasgos de la alteridad institucional en el ASC evidencian un retiro funcional de las mínimas garantías civilizadoras que aseguran la vida: por los testigos pasivos, silenciadores o minimizadores (Frawley-O'Dea y Goldner, 2007); por la operación de la maquinaria denegadora con la autorizada fuerza de los representantes eclesiales (Pinto-Cortés y Garrido, 2020); y por la misma intromisión abusiva, donde el principal agente de violencia confunde

el lenguaje infantil con el de falso misticismo (Celis et al., 2023). Se destruyen, así, las confianzas mínimas del pacto intersubjetivo y social (Aceituno y Cabrera, 2014).

La interrogante es: este Otro garante, ¿estará comprometido para siempre, incluyendo el lazo transferencial? En palabras de los pacientes, seremos interrogados: ¿quién es usted? ¿A quién le estoy hablando? (Insua, 2023). Finalmente: ¿a quién representa usted en tanto otro?

La entrada en este campo pone de relieve el contacto con sufrimientos deshumanizantes y con ciertas capacidades de resistencias que van más allá de lo humano. Dirán Davoine y Gaudillière (2011) que el analista cuando da su palabra al paciente desde el fondo de sí mismo “le restituye de hecho lo que le pertenece. Es de alguna manera el lenguaje merecido del cual ha sido despojado, en y por los silencios en que se encuentra” (p. 252).

Insua (2023) afirma que el lugar transferencial moviliza la mirada horrorizada que Arendt señala al describir la mecánica totalitaria. Esto supone para el analista no paralizarse ante el horror, pero sí darle lugar a la conmoción y disponerse a una escucha que lo habilite para ser testigo de un testimonio. En estos intercambios, el testimonio brotará en una transferencia que va actualizando pedazos de historia subjetiva que escaparon a la Historia general; es decir, los grandes procesos sociales, políticos, culturales (Davoine y Gaudillière, 2011). Esta modalidad específica de transferencia será desarrollada en el último apartado de nuestra fundamentación, en su relación con el trabajo con la historia y los *impasses* clínicos.

Inspirados por la experiencia de médicos en campos de batalla, Davoine y Gaudillière (2010) indican la relevancia de estar en el aquí y ahora de la línea del frente cuando se trata del trabajo con los traumatismos y la locura. Esto señala una pista para la posición analítica en el campo de la transferencia: estar como segundo en el combate desde una lealtad sagrada, justo detrás, eventualmente para tomar el lugar, cuidar las heridas, el cuerpo y, de ser necesario, hacer los honores funerarios. Sin esa lealtad no hay palabra posible (Insua, 2021).

Tal orientación analítica es consignada por Davoine y Gaudillière (2010) como la del *therapon*. Esta configura una modalidad heterodoxa de la neutralidad y abstinencia analítica; una posición en la que es el paciente quien convierte al terapeuta en analista, y no este último quien se autoriza por sí solo para su paciente (Galleguillos, 2021). Como complemento, los

autores nos proponen los principios de Salmon: un saber que brota de la experiencia de la Primera Guerra Mundial, y las investigaciones de las pérdidas psíquicas y las neurosis traumáticas, las que convocaron la urgente intervención sobre los cuerpos heridos.

Estos son cuatro principios cuya compilación y sistematización de Lopetegui (2020) seguiremos, enumerándolos y esbozando algunas de sus premisas de nuestro interés. [1] La proximidad, constituye un espacio seguro, próximo al frente de batalla, en el que se puede recuperar física y psíquicamente, experimentando una palabra posible en las proximidades de lo real. [2] Inmediatez, un tiempo presente que emerge de uno vinculado a la urgencia, en el que el ordenamiento causal de las cadenas se altera. [3] La *expectancy* constituye un horizonte que se diferencia de los fantasmas, denotando una esperanza de vida en un escenario donde aquella ha sido prohibida. [4] Simplicidad: se trata de liberarse de la jerga especializada que obstruye la clínica, exigiendo claridad para los pacientes y otros analistas.

4.4. Una clínica interpelada por la demanda de reparación

Más allá de las maniobras analíticas presentadas, el trabajo con los traumatismos requiere fluir por otros lugares sociales y de reconocimiento (Medeiros, 2018). Un tipo de violencia como el abuso sexual clerical, evidencia una coyuntura compleja: una escala social amplia, donde la cultura es interpelada en sus capacidades de diálogo, pensamiento y memoria. En este escenario se despliegan demandas de reparación; significativa con alta circulación tanto en comisiones expertas, agrupaciones de víctimas, el Estado, la sociedad civil y la misma Iglesia (Jackson-Meyer, 2024; Celis et al., 2023; Comisión UC, 2020; Montero, 2012).

En estas demandas de reparación, visualizamos una serie de acoples y desacoples para la clínica que podrían configurar, al menos, tres espacios interaccionales. Primero, una complejidad interna, que refiere a la diversidad de comprensiones que la misma práctica psicoterapéutica incorpora en su rol reparativo. Segundo, una complejidad intermedia, que localiza a la psicoterapia en un engranaje procesual intrincado en su composición, y que requiere una operación dialógica con otros órganos y discursos. Tercero, una complejidad externa, que señala las intenciones e ideales que la misma institucionalidad eclesial imprime en la prevención y tratamiento del ASC. Postulamos que el eje articulador de estos espacios debiera ser la víctima, cuya demanda de reparación interactúa, no sin dificultad, con estos.

En el primer espacio identificamos que tanto los discursos psicoterapéuticos como los psicoanalíticos, tensionan múltiples nociones de lo traumático, la reparación y la cura (Valdebenito, 2018; Reyes, 2012), con prácticas que pudieran ser comandadas por ideales y/o ideologías que desestiman el valor de la restitución subjetiva (Aceituno, 2012). Una muestra de estos debates lo introducen Capella y Gutiérrez (2014) quienes, en el trabajo con agresiones sexuales contra las infancias, proponen los conceptos de resignificación y superación por sobre el de reparación, en tanto estos permiten trascender perspectivas cosificantes para las víctimas. No obstante lo anterior, estas autoras notan que la carga simbólica asociada al proceso social de reparación no debe desestimarse. Lo central es posibilitar la elaboración de la experiencia abusiva y los significados asociados, favoreciendo la comprensión y desarrollo de recursos ante tal experiencia (ibid.).

En estos procesos reparatorios transitan nominaciones discursivas que configuran tentativas para bordear simbólicamente la violencia sexual infantil (Llanos y Sinclair, 2001). Allí, como hemos afirmado anteriormente, narrativas sobre la noción de víctima comportan un reconocimiento social al daño sufrido e innecesario (Varona, 2020), pero que en ciertas significaciones colindarían con una estigmatización deficitaria que puede realzar la impotencia, atrapamiento y pasividad (Hunter, 2010). En contraposición, la nominación de sobreviviente relevaría recursos de recuperación, sanación y cooperación restitutiva, a través de lazos asociativos (ibid.). Por esta razón, no deben soslayarse estas nominaciones ni sus matices internos, debiendo ser discernidas en la compleja trama sociocultural e institucional ensayada, más allá de una pura psicopatología o victimología del ASC.

Otra pista clave sobre la reparación surge de la investigación de Herman (2023) sobre trauma y recuperación, en la que distingue cuatro etapas. [1] Primero, el establecimiento de condiciones de seguridad en el presente para que se interrumpa la violencia y se recupere el control y la agencia. [2] Segundo, el trabajo de duelo del traumatismo para poder revisitarlo sin negarlo y así eventualmente forjar una nueva identidad. [3] Tercero, reenfocar la experiencia en el presente para proyectarla en el futuro, profundizando en las relaciones con una comunidad amplia y con un sentimiento de posibilidad vital. [4] Finalmente, propiciar una restitución de la justicia arrebatada, apoyada en lo comunitario, social y político.

Tal secuencia señala la necesidad de que cualquier elaboración o reparación psíquica se sostenga a partir del necesario juicio de existencia, cuyas inscripciones deben tener un correlato público y consecuencias jurídicas (Aceituno, 2013). Recordemos que la eficacia de los traumatismos reside en las dificultades del borramiento de las huellas que produce. Por ejemplo, las compensaciones económicas pueden materializar una responsabilidad social y política de atropellos, asumiendo la deuda social parcialmente, pero no deben ser tratadas como una moneda de intercambio en favor de reproducir la invisibilización (ibid.).

Las víctimas saben que la intervención terapéutica individual no es suficiente: ellos necesitaban saber que su sociedad, como un todo, reconocía lo que les había ocurrido. Reparación individual y social son complementarias... No es posible alcanzar una sanación personal sin el reconocimiento público de los errores y las ofensas (Lira, 2016, p. 205, traducción propia).

Por tal razón nos abrimos al segundo espacio interaccional: la psicoterapia como parte de un proceso complejo político y social de reparación. Si el abuso es un problema sistémico, entonces la reparación también debe serlo (Álvarez, 2024) y requiere un trabajo reflexivo interdisciplinario e intersectorial (Montero, 2012). En este marco, es muy pertinente la experiencia de políticas de Estado enfrentadas a violencias contra los Derechos Humanos.

El consenso internacional sobre políticas de reparación porta un carácter integral, incluyendo lo material y simbólico; formula políticas y legislaciones para establecer derechos y beneficios específicos que pudieran incluir pensiones, indemnizaciones; y, además, facilitan atención médica, psicológica y apoyo para la inserción social y laboral (De Greiff, 2010).

Desde esta perspectiva, los procesos psicoterapéuticos en la reparación se insertan en una maquinaria compleja; una política. Allí, no debemos olvidar la centralidad de la experiencia de violencia y el potencial traumatismo de la víctima, con quien el trabajo de psicoterapia debiera primeramente orientarse a construir un vínculo terapéutico desde una actitud no neutral ante el sufrimiento (Lira, 2016). A partir de esto puede potenciarse un trabajo que afiance la confianza, estableciendo relaciones basadas en la verdad que permitan tramitar los afectos y movimientos en un marco relacional amplio que trascienda al vínculo terapéutico.

En un tercer escenario está la demanda externa a la psicoterapia propiamente dicha, ubicada en la misma institucionalidad eclesial. El caso chileno es paradigmático de otras experiencias internacionales, en las que la Conferencia Episcopal —órgano tipo asamblea que agrupa a los Obispos de un territorio— intenciona orientaciones y prácticas que repercuten en las autoridades eclesiásticas locales. En el caso del ASC, se ha intentado dar respuesta a las demandas internas y externas de reparación, por medio del despliegue de diversos dispositivos que operan con finalidades terapéuticas, incluyendo oficinas de recepción de denuncias, protocolos de procesos de escucha, sistemas de derivación a profesionales de salud mental, financiamiento para estos tratamientos, actos de reconocimiento simbólico, compensaciones económicas, entre otras (CECH, 2021).

Estas políticas eclesiales de reparación brotan de experiencias híbridas de implicación institucional: algunas encargadas desde las autoridades eclesiales a organismos externos académicos, gubernamentales o judiciales; otras mixtas, compuestas por representantes de la Iglesia y externos de distintas disciplinas; y otras internas, con participación laical y clerical. En esta línea, Jackson-Meyer (2024) releva como pista el funcionamiento de Comisiones de la Verdad y Reconciliación como órganos que han enfrentado injusticias y delitos políticos en los países, incluyendo audiencias públicas y elaboraciones de informes. Estas permitirían “un enfoque coordinado y global para la investigación, la asunción de responsabilidades y la sanación.... Es necesario porque a escala mundial, la Iglesia se encuentra en diferentes etapas con respecto a las respuestas transparentes y exhaustivas” (ibid., p. 248).

Como último comentario, nos parece relevante puntualizar algunos riesgos en los procesos de reparación, a través de algunos principios kleinianos sobre el mecanismo de reparación de objetos que constituye parte del desarrollo psíquico (Spillius et al., 2017). A diferencia de la reparación propia de la posición depresiva, que surge del amor y el respeto por un otro diferenciado, existe la posibilidad de reparaciones maníacas que pueden convertirse en una humillación del objeto desde una posición omnipotente. Por otro lado, las reparaciones obsesivas introducen una repetición compulsiva que puede arruinar al objeto por un control forzado y adiestrado. Ambas modalidades involucran triunfo y sadismo. Debemos estar advertidos de estos mecanismos por el daño, culpa y represalias que producen en el otro.

5. *Perspectivas psicoanalíticas para una ética del testimonio en la reparación*

Como cierre de esta fundamentación postularemos algunos elementos de una ética del testimonio, a partir de la cual podemos ir acotando un material de investigación que articule, condense y amplifique la complejidad que hemos esbozado en los apartados previos. Primeramente, nos interesa exponer algunas problemáticas del ASC referidas al tiempo y la historia, para luego desarrollar modalidades de reparación a partir de una lógica de relato testimonial, inscrito como narración, entrelazando a víctimas y psicoterapeutas.

5.1. Problemáticas en las temporalidades y la potencia del trabajo con la historia

Según lo que hemos revisado, la violencia de los abusos sexuales, sobre todo en el contexto eclesial, establece un mecanismo de silenciamiento que suele inhibir la develación y denuncia de víctimas. En Chile, los tiempos de develación alcanzan los 16 años desde que se dio inicio al abuso y, en promedio, la denuncia es realizada por las víctimas a sus 28 años (Contreras y Maffioletti, 2023). Entre otras cosas, esto instala una tensión temporal con el registro legislativo y la prescripción de este tipo de delitos, cuyo reordenamiento ha dado avances significativos en la restitución temporal, pero nunca podrá acoplarse del todo a los tiempos y trayectorias radicalmente singulares de las víctimas (Santibáñez y Reinoso, 2021).

Por tales razones, el sujeto del traumatismo en los ASC inserto en el circuito de cualquier modalidad de reparación, suele corresponder a un adulto. Así, los principios de Salmon de inmediatez y proximidad (Davoine y Gaudillière, 2010) se ven, al menos, limitados, y hay que actuar en una temporalidad determinada por el registro transferencial. Asimismo, los retornos de lo traumático en cada historia se encadenarán temporalmente en un *après-coup*, reactualizándose en reviviscencias insospechadas en la transferencia (Toporosi, 2018).

Además de estos problemas factuales de la temporalidad, los traumatismos portan una estructura trastocada por los problemas de simbolización, lo que se traduce en que la dimensión temporal también está trastocada. Se produce, así, una distorsión del espacio-tiempo (Davoine y Gaudillière, 2011), en la que el linaje es cercenado por el impacto traumático, resultando en una temporalidad conflictiva que cuestiona los ordenamientos y las

cadenas causales. Allí, la función del analista es relevante en tanto opera como facilitadora de la reorganización psíquica; en la trama, la continuidad y el sentido fracturado.

El trabajo desde la perspectiva de construcción que hemos desarrollado nos permite avanzar en estas complejidades temporales. Un trabajo constructivo de subjetivación con víctimas de ASC, permitiría trascender los mecanismos identitarios en favor de avanzar firmemente en una reconfiguración temporal que habilite condiciones mínimas para que el sujeto del traumatismo pueda producirse en los tiempos de su propia historia (Aceituno, 2005).

Esta reconfiguración se puede desarrollar en el marco de un trabajo de historización que restablezca el lazo con la Historia. Al historizar en un marco transferencial los trozos cercenados, es posible la emergencia del sujeto de la historia que restituye su lazo a lo social (Davoine y Gaudillière, 2011). Esto implica que el sujeto podrá retomar cierta ubicación histórica que condicione mínimamente la emergencia del sujeto del deseo (ibid.).

Un trabajo con la historia desde estas perspectivas señala un rasgo historiográfico freudiano (Certeau, 2007): la marca del lugar del analista, con todos sus universos afectivos, imaginarios y simbólicos, como posibilidad de lucidez discursiva —no en una pretensión objetiva que aspira a decir lo real—, que adviene en la forma de ficción —en tanto construcción textual que declara su relación con su lugar singular de producción— (ibid.).

5.2. La inscripción de trozos interferidos de la historia

Este carácter ficcional del discurso psicoanalítico se produce en un espacio transferencial cuya característica principal, en el caso de los traumatismos y de la locura, es la presencia de interferencias. Poner en marcha una nueva temporalidad que permita inscribir, surge en medio de un campo de interferencias que arrastran al analista hacia puntos problemáticos de una temporalidad en la que él también se va reubicando (Davoine y Gaudillière, 2011).

Este campo de interferencias se alinea al trabajo indiciario que presentamos previamente. Los trozos cercenados del traumatismo emergen como signos levemente percibidos por el analista, quien debe tomar nota de ellos, elaborarlos y luego poder comunicarlos para que estos sean elaborados en el lazo transferencial. Davoine y Gaudillière (2011) indican que el trabajo de las interferencias refiere también a la localización de *impasses* clínicos donde el

saber y la técnica se vuelve inoficiosa, donde el proceso psicoterapéutico tiende a fracasar en sus vías tradicionales y se torna inoperante; lugares críticos donde el análisis fracasa.

Por tal razón el trabajo de historización implica poder identificar y elaborar las situaciones límites donde las herramientas psicoanalíticas clásicas son cuestionadas. Es en aquellos lugares y circunstancias donde tanto analista como paciente entran en contacto con las fallas del lazo propiamente tal; quedando sumergidos en una “zona catastrófica de la investigación. Sujeto y objeto se confunden, como el aquí y el otra parte, el adentro y el afuera. El pasado es actual, vuelven los muertos” (Davoine y Gaudillière, 2011, p. 36).

Las interferencias conforman un campo compartido de investigación, que convoca a hacer algo con esos trozos cercenados; historias que han sido censuradas, rechazadas y borradas, pero que pueden ser inscritas en un orden de reconocimiento. En este trabajo con la historia, Davoine y Gaudillière (2011) identifican la posición del *annaliste*; una ética comandada por la escucha de lo inaudible de las historias, que a la vez es escritora de los anales y cronista de las batallas silenciadas. Se trata, en otras palabras, de contrarrestar lo imposible de recordar como pasado inscribiéndolo en el presente, puesto que es el sujeto mismo quien no estuvo allí y ninguna formación significativa del Otro permitió nombrar aquello ocurrido, que es del orden de un derrumbe catastrófico (Winnicott, 1974).

Esta ética instala la necesidad de que en el mismo analista, el ser sujeto de otro, pueda también tener un lugar. Tal apertura también es una habilitación para hablar en nombre propio, de manera que algo de lo arrebatado se inscriba y escriba. Son estas consideraciones, sumadas a un trabajo de construcción, las que ofrecen posibilidades para admitir espacios de metáfora y simbolización (Aceituno, 2010). Independiente de que en estas estrategias no contamos con las garantías que apunten a localizar lo que real y estrictamente se vivió, lo relevante será que el analista se autorice en ciertas circunstancias a hablar de sí para poder inscribir, pues “si en ese momento nos callamos, sólo duplicamos el silencio del borramiento de la memoria” (Davoine y Gaudillière, 2010, p. 106).

Se trata, por tanto, de ser testigo de un testigo: una posición ética que permita refrendar el espacio al que se es llevado como analista, poniendo en juego la propia biografía e historia.

5.3. El relato como una inscripción de aquello y aquellos que no tienen testigos

El carácter ficcional que hemos puntualizado afirma un relato que se distancia de las verdades pretendidas en muchas intervenciones que trabajan con este tipo de violencias. A partir de un modo alternativo, el trabajo reparativo se puede estructurar narrativamente. El analista, como *therapon*, es quien puede instituirse desde su relato como un escriba del testimonio.

Los movimientos derivados de esta posición permiten propiciar un acto analítico del testimonio, que se opone a lo silenciado o forzado al secreto en el caso de la violencia del ASC. El relatar se confronta al efecto de insonorización (González, 2007) que incompleta el testimonio de las víctimas, herido en sus fundamentos por lo sindicado como incierto e inseguro, por las disputas sobre lo inverosímil, lo verosímil y las verdades jurídicas. La ética testimonial releva la restitución de lo que fue expropiado del discurso del sujeto, permitiendo interrumpir la transmisión del sometimiento y el privilegio de los pactos de silencio; las protegidas zonas de silencio que son zonas traumáticas por excelencia (ibid.).

Para habilitar el acto testimonial se exige la invención de lugares que trasciendan la lógica del sujeto supuesto saber, articulado a la trama fantasmática. Es una posición que atestigua las huellas que no han podido ser inscritas, en el campo de la urgente batalla (Davoine y Gaudillière, 2011). ¿Cómo podrá nombrarse el horror de la desaparición de esas huellas?

En esta línea, Quaranta y Goldwaser (2023) retoman de Agamben una doble perspectiva del testigo para iluminar las complejidades de ciertos espacios judiciales donde se producen testimonios de violencia sexual infantil. Allí, las infancias son exigidas a situarse como un testigo tercero no involucrado en el evento (testigo como *testis*) y, a la vez, se les fuerza a testificar como quienes vivieron por sí mismas la realidad del proceso abusivo (testigo como *superstes*). Son convocadas forzosamente a atestiguar como *superstes* pero comportarse narrativamente con la claridad, consistencia y prolijidad del *testis*. Esto es un procedimiento que suele desubjetivar la posición de estas víctimas (ibid.). Creemos que en esta hiancia toma alta relevancia la ética testimonial, pudiendo facilitar actos analíticos desde el relato narrado.

Disponernos a una posición analítica que favorezca y establezca una narrativa testimonial, ilumina la posibilidad de cercar lo traumático, a pesar de su reconocido carácter

inhaprensible. Esto es: el traumatismo no es comunicable pues sus trazos se transmiten. Por lo tanto, se desafía en primera instancia, a una ética testimonial que tome una posición de apertura que sea contraria a la “imposibilidad de escucha de quien toma la entrevista así como en los mitos y prejuicios que obturan” (Quaranta y Goldwaser, 2023, p. 37).

Los intercambios narrativos entre paciente y psicoterapeuta constituirían un espacio creativo transicional, donde el analista puede operar con los rasgos de lo que podríamos llamar un *testis therapon*; una figura que restituye la confiabilidad para que el traumatismo pueda abordarse y mostrarse, pero no como una pieza a interrogar (Insua, 2021). Allí la clave no pasa por la pulcra pertinencia de las palabras, sino por una presencia respetuosa y disponible para soportar la escucha de la locura y los traumatismos. “Si ese lazo transferencial se logra, la apuesta es que entre analista y paciente se produzca la creación de un significante nuevo que orille ese real sin borde alguno” (ibid., p. 40). En estas condiciones, podría posibilitarse una escritura que restituya el desgarramiento temporal del traumatismo. Se tratará de un trabajo donde los pacientes son los directores de la investigación testimonial y escritural, en la cual su propio decir testimonial tendrá lugar en la escucha de un analista que no estandarice lo que no tiene estándar posible; registrándolo como un otro que otorga existencia (Insua, 2023).

Se trata, entonces, de facilitar la instauración de un testigo interior y anterior (Aceituno, 2013): una terceridad incluida en el acto mismo de la palabra. Aquello se jugará en la apertura generada por la distancia entre el sujeto enunciante, el relator que recuerda, y lo que su misma palabra o memoria hace aparecer en otro —en este caso el analista como representante del orden social fractuado—, para que allí pueda inscribirse como real. Será el registro de aquella apertura, como relato de una experiencia clínica con sus vicisitudes e impasses, el campo de investigación que haga pensable la reparación como inscripción.

5.4. La fuerza instituyente de dispositivos que modulan los testimonios

Propiciar una ética del testimonio que se apronte a la inscripción y el relato de historias que no han tenido lugar, está ineludiblemente marcado por la posición de enunciación en la que estos actos se configuran como dirigidos y entretejidos con un otro; alteridad que está en un más allá del *setting* propiamente clínico entre paciente y analista. Junto a esta premisa, debemos consignar que la reconocida complejidad de los ASC evidencia que el trabajo

clínico con esta violencia requiere un soporte de otros, un soporte que puede tomar la forma de dispositivos institucionales que podrían tanto obstaculizar como posibilitar un trabajo de pensamiento (Medeiros, 2018). En esos cruces debemos intencionar la mirada.

Dicho de otra manera: podemos afirmar que sostener un otro testigo, que dé lugar a zonas denegadas en la historia (Davoine y Gaudillière, 2011), no pareciera ser indiferente del lugar desde donde se opera, junto a quiénes, derivado o financiado por quién, o en representación de qué Otro. Debiesen ser consideradas, por tanto, las especificidades, diferencias y encuentros de un trabajo situado en los interiores, exteriores y/o bordes de la Iglesia; por ejemplo, en dispositivos eclesiales, mediadores, autónomos, fundaciones u organizaciones de sobrevivientes, órganos estatales, la consulta privada, entre otros contextos.

Desde la institución eclesial sabemos que han sido intencionados, en sus estrategias de reparación, dispositivos de escucha y acciones de enlace o de acompañamiento, con rasgos terapéuticos propiamente tales (CECH, 2021). Algunas de estas modalidades de intervención, con sus oficinas, equipos y mesas de trabajo, operan como un lugar intermedio institucional, que pueden ser leídos como dispositivos que portan una fuerza instituyente (Lourau, 2007). En cierto sentido, esta fuerza expresa una provocación que interpela a la institución, desde un adentro intencionadamente engendrado. En específico, la categoría de analizador institucional de Lourau (2007) permite conceptualizar algunas de las operaciones de estos dispositivos, las cuales develan elementos cruciales de la estructura y dinámica institucional, llevándola a hablar e incluso producir *acting-out* institucionales.

Foladori (2007) complementa esta descripción señalando que los analizadores pueden conformarse de modo natural o artificial; intencionados por los analistas institucionales. Lo relevante es que su núcleo radica en la habilitación de dispositivos que son una construcción provocadora para la institución. Esta subestructura permite apelar a los participantes y dirigentes de la institución, empujando a que expliciten sus demandas y puedan dar razones de estas. Se permite, así, conformar un discurso colectivo que analiza los recorridos y rincones por donde circula el poder en el espacio institucional (ibid.).

Independiente de si el trabajo analítico se desarrolla en esos adentros, en los intersticios o en lo exteriores institucionales —o en la combinación matizada de alguna de estas modalidades—, las preguntas sobre las incidencias de lo institucional y lo instituyente como fenómenos serán ineludibles para pensar una clínica de los abusos sexuales clericales. Tales consideraciones tocan incluso la clínica particular, en tanto esta también configura un dispositivo productor de subjetivación con sus propios ideales, fantasmáticas y contratransferencias, inevitablemente enlazadas a las fuerzas instituidas e instituyentes de la institución eclesial que ha ejercido la violencia de los abusos sexuales clericales. Ya no se tratará tanto de una interrogación sobre el procedimiento psicoterapéutico propiamente tal, sino de los efectos del dispositivo diseñado para realizarlo en tanto productor, y determinante implícito, de sentires, conocimientos y actitudes (Foladori, 2010).

5.5. Una ética testimonial producida narrativamente en la diacronía y sincronía

Llegado a este punto, recapitulamos nuestro interés en relevar la centralidad de la ética testimonial en una clínica de lo traumático del ASC orientada hacia la reparación. Esta ética posibilita producciones relatadas, atravesadas por fuerzas instituyentes, que permiten contornear un real del traumatismo que inscribirá eventualmente la historia subjetiva allí donde no pudo tener lugar. El relato es una modalidad de construcción testimonial que surge de la investigación compartida entre analista y paciente, que propicia la posibilidad de transmisión de un trabajo que es portavoz de una experiencia metaforizada de reparación. Esto constituye un específico y renovado lente investigativo: la reparación como un ejercicio constructivo de historización subjetiva y cultural, que opera al modo de la escritura de la historia (Aceituno, 2005). Esta reparación será susceptible de ser investigada en sus relatos.

La producción histórica del relato, que hemos propuesto hasta aquí, permitirá dotar de valor subjetivante al carácter traumático que superó a los marcos de la cultura, pudiendo interrumpir de esta forma el circuito violento de la maquinaria de la repetición abusiva. Como una elaboración narrativa configurada a partir del juicio de existencia freudiano, esta posición técnica y ética permitirá rodear las cosas de lo real mediante un trabajo ficcional y fantasmático análogo al quehacer literario, como un material novelesco que tiene la potencia de la inscripción (Aceituno 2005).

Desde la ética testimonial propuesta, el relato no solo condensa una investigación compartida que atestigua lo que a un sujeto individual o colectivo le ocurrió sin ser inscrito. El relato también puede permitir que “lo dicho o lo omitido, lo actuado o lo pensado, por parte de generaciones que nos han antecedido, pueda ser transmitido, sin por ello hacer de tal testimonio una exigencia de repetición, de idealización o de nostalgia” (Aceituno, 2005, p. 182). El relato testimonial es un acto de memoria y de sujeto, que interpela al estatuto de sujeto-hablante remitido a una historia, arcaica y actual, y que posibilita condiciones mínimas para que esta historia pueda volver a ser pensada (Aceituno, 2013).

La lógica testimonial, y el relato que deriva de ella, incorpora en su fundamento lo que hace síntoma o conflicto, debido a que siempre se establecerá una distancia entre lo que se testimonia y el mismo hecho de testimoniar. Tales experiencias conflictivas señalan una verdad que implica radicalmente a los narradores en tanto sujetos del testimonio (Aceituno, 2005). El relatar lo vivido por uno mismo y/o por otros se distancia de la propia experiencia consciente, generando un territorio que precipita a la división. Es por estas razones que la producción testimonial adquiere formas del mito, la poesía o el síntoma (ibid.).

Estos principios se traslucen de manera ejemplar en la elaboración que un clínico puede hacer de su propia experiencia de trabajo, según las diversas modalidades de construcción de casos que constituyen algún tipo de relato. Es en esas coyunturas, donde aparecen tanto las intenciones y elaboraciones del sujeto clínico, como sus interrogantes, divisiones e impasses. Específicamente, en una clínica del traumatismo enfrentada al ASC, algunos de estos elementos pueden configurar indicios de aquellos trozos cercenados de la historia, que se expresan en las interferencias del tratamiento y sus crisis. Como consecuencia, no solo son relevantes de investigar los elementos que configuran logros para la reparación, sino, sobre todo, aquellos puntos críticos que no andan en el curso de un tratamiento como este.

Reconocidos estos antecedentes, puntualizaremos dos coordenadas que facilitan una investigación particular de estos relatos como construcciones testimoniales. Primero, consignamos una doble entrada establecida por Aceituno (2023): la diacronía y la sincronía. La dimensión diacrónica señala los contenidos contingentes de la experiencia subjetiva expresados en la construcción de un relato o en la misma trayectoria de un tratamiento, con

sus vericuetos, virajes e inflexiones. A su vez, la dimensión sincrónica propone hipótesis sobre cómo una estructura subyacente ordena estos elementos transversalmente, dotándolos de una lógica que articula aquella producción histórica.

Una segunda coordenada refiere a los puntos críticos como eje de referencia (Aceituno, 2023). En la elaboración narrativa de construcción de casos es altamente relevante situar los momentos de crisis, tal como hemos señalado previamente. En el relato esto se expresa cuando la continuidad narrativa se ve afectada por acontecimientos que la alteran, abriendo interrogantes hasta entonces ignorados. Localizar los puntos críticos permite identificar condiciones de crisis que introducen quiebres en la temporalidad del tratamiento, expresado en los movimientos de la dirección de la cura o los virajes en el padecimiento subjetivo. También constituyen puntos críticos ciertas coyunturas que se experimentan en el curso del tratamiento; los impasses, crisis en la relación terapéutica, interrupciones y cuestionamientos agudos sobre el mismo trabajo clínico. Es justamente en estos puntos críticos, donde podemos investigar una modalidad de la interferencia en la clínica de los traumatismos ensayada.

Al revisar estas coordenadas en los relatos de clínicos que trabajan con víctimas de ASC, la ética testimonial puede ser descifrada en sus aportes y perspectivas, ofreciendo un complemento al saber experiencial sobre las posibles reparaciones de esta violencia. El ejercicio investigativo de esta tesis arriesgará poner en acto esta ética, proponiendo cruces dialógicos entre los discursos del psicoanálisis y la experiencia testimoniada de psicoterapeutas, cuya referencia es indispensable para pensar la prevención y reparación de abusos en contextos eclesiales (Herman, 2023; Keenan y Zinsstag, 2023; Celis et al., 2023; Dressing et al., 2017; Frawley-O'Dea y Goldner, 2007). Siguiendo a Medeiros (2018):

Hay algo en la violencia que tiene que poder sanarse en el espacio social y que debe tener un valor testimonial: no es la demanda de interpretación, sino de reconocimiento de la existencia de algo; ese reconocimiento... concierne al lugar o a los lugares sociales de inscripción; se trataría de poder restituir la cualidad de esa violencia como un agravio que atañe a la cultura en su conjunto (p. 87).

III. Objetivos

Objetivo general

Analizar los relatos de psicoterapeutas que testimonian su trabajo clínico reparativo con víctimas y sobrevivientes de abusos sexuales clericales en Chile.

Objetivos específicos

1. Describir los procesos psicoterapéuticos y de reparación con víctimas y sobrevivientes de abusos sexuales clericales que relatan psicoterapeutas.
2. Caracterizar las comprensiones que psicoterapeutas tienen sobre la reparación y sobre su trabajo clínico con víctimas y sobrevivientes de abusos sexuales clericales.
3. Discutir las incidencias que los dispositivos institucionales introducen en el trabajo clínico que realizan estos psicoterapeutas.
4. Identificar los puntos críticos, y sus efectos, en los relatos que psicoterapeutas elaboran sobre su trabajo clínico y los procesos de reparación.
5. Describir las implicancias subjetivas que se producen en este tipo de trabajo a partir del modo que tienen estos psicoterapeutas de relatar sus experiencias clínicas.

IV. Marco metodológico

Diseño

Esta investigación se desarrolló conforme a un marco metodológico cualitativo, debido a nuestro especial interés por indagar en las complejas interacciones de la realidad social donde se sitúa el abuso sexual clerical, considerando los datos que provienen de sus mismos actores, experiencias y fenómenos circundantes (Strauss y Corbin, 2002). Más específicamente, el foco investigativo sobre la reparación del ASC a partir del relato de psicoterapeutas, convoca a la investigación cualitativa, puesto que esta permite desplegar sentidos y significados que los sujetos protagonistas van captando y reconstruyendo en articulación con los contextos sociales, culturales e históricos en que se encuentran situados (Martínez-Salgado, 2012; Vasilachis, 2009). Considerando además la caracterización que hemos ensayado del ASC, relevamos el enfoque cualitativo por ofrecer una vía de acercamiento a realidades que son altamente sensibles, en las que se entran complejidades subjetivas y sociales de difícil registro y comunicación (Mejía, 2004).

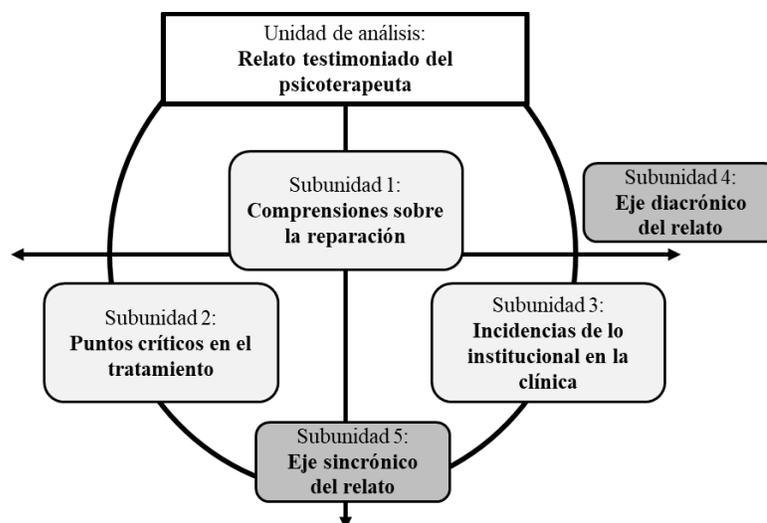
El diseño correspondió al estudio de casos, el cual releva la función interpretativa del investigador, orientada a una comprensión profunda de objetos en sistemas específicos, dinámicos y situados (Simons, 2011; Stake, 1999). Estudiar casos nos permite indagar empíricamente fenómenos contemporáneos complejos y agrupables, que requieren descripciones exhaustivas en sus marcos socioculturales y organizacionales (Yin, 2009). Específicamente, este estudio de caso será colectivo, pues intenciona una interpretación articulada de casos individuales (Simons, 2011), reunidos en torno a un eje de colección de datos (Stake, 2006). Este eje ordenará dialécticamente un análisis múltiple, con casos singulares que tienen un valor intrínseco e instrumental a lo común: el proceso de reparación del ASC. Por nuestros objetivos y fundamentación, estos casos individuales son comprendidos como relatos testimoniados de experiencias clínicas, configurados como una construcción narrativa que se apoya en elementos críticos de las experiencias subjetivas en juego, permitiendo así aperturar perspectivas de carácter más general (Aceituno, 2023). Estos relatos testimoniales son los que constituyen nuestra unidad de análisis (Yin, 2009).

La estrategia de estudio de casos múltiple permitió diversificar la indagación según las condiciones específicas que los casos singulares, en tanto relatos, presentan (Stake, 2006). Más específicamente, nuestra investigación se ordenó según cinco subunidades de análisis coherentes con lo presentado en nuestros objetivos y la fundamentación teórica que hemos desarrollado previamente. Estos elementos se especifican en el apartado de estrategia de análisis y la Figura 1. Se configura, así, un diseño de casos múltiples integrados (Yin, 2009).

Nuestra investigación se enfocó en un fenómeno de alta especificidad, con referencias cruzadas entre violencia sexual infantil, psicoterapias enfrentadas a lo traumático, y dimensiones institucionales y culturales. Por tales razones nuestro diseño requirió incorporar un muestreo intencional, por ser especialmente útil en la comprensión más exhaustiva de la complejidad de estos fenómenos y los procesos sociales que los configuran (Martínez-Salgado, 2012). Específicamente, el muestreo crítico, perteneciente al muestreo intencional, se adecuó mejor al foco otorgado a los relatos de psicoterapeutas, puesto que en esta fuente de información se concentraban propiedades que ilustran con mayor claridad las interrelaciones señaladas y sus cruzamientos (Flick, 2007). Al relevar los relatos clínicos con víctimas y sobrevivientes del ASC, estos profesionales se posicionan como participantes particularmente conocedores y/o expertos en el campo (ibid.).

Figura 1

Esquema del caso como relato (unidad de análisis), y sus cinco subunidades de análisis



Participantes

Se accedió a los participantes por medio de informantes claves dispuestos en dispositivos eclesiales enfrentados al ASC e investigadoras especializadas en la materia (Celis et al., 2023), y luego se procedió con la estrategia bola de nieve (Ruíz, 2012). Se contó con un total de ocho participantes, cuya caracterización se ordena según la tipología de la Tabla 1. El total de ocho participantes se divide en dos grupos, intencionando, de este modo, la implicancia institucional que hemos relevado como determinante en el trabajo reparativo del ASC.

Tabla 1

Caracterización de los ocho participantes incluidos en el estudio de casos múltiple.

Grupo A	Descriptor	Caso 1	Caso 2	Caso 3	Caso 4
Psicoterapeutas vinculados institucionalmente a un dispositivo eclesial, que tienen experiencia de trabajo con víctimas de ASC	Estado:	Laica	Laica	Laica	Religiosa
	Región:	No RM	RM	RM	No RM
	Dispositivo: ^a	Diocesano	Diocesano	Congregación	Congregación
	Labor:	Psicoterapia y coterapia	Evaluación y derivación	Evaluación y derivación	Psicoterapia
Grupo B	Descriptor	Caso 5^c	Caso 6	Caso 7	Caso 8
Psicoterapeutas sin vinculación formal con dispositivos eclesiales, que tienen experiencia clínica con víctimas de ASC	Género:	Femenino	Masculino	Femenino	Masculino
	Experiencia:	> 30 años	> 30 años	< 10 años	> 20 años
	Orientación:	Sistémica relacional	Psicoanalítica	Psicoanalítica relacional	Psicoanalítica
	Relación con Iglesia: ^b	Colaboración	Colaboración	Solo derivación	Solo derivación

Nota. Los descriptores son específicos por grupo, en función del muestreo crítico y los resultados de la estrategia de bola de nieve. ^a Distingue si su función responde a una administración del clero diocesano (territorial) o está asociada a una congregación religiosa específica. ^b Especifica si el participante ha tenido vínculos de colaboración con la Iglesia católica, como asesorías, consultorías y/o talleres de formación. ^c Se realizaron 3 entrevistas en este caso.

En coherencia con la caracterización de la Tabla 1, los criterios de inclusión para la selección de participantes se ordenaron según dos grupos, con los elementos comunes y específicos que detallamos a continuación.

Criterios de inclusión compartidos:

- Psicólogos que cuenten con formación universitaria de pregrado y, al menos, una formación de postítulo en psicoterapia.
- Psicólogos que cuenten con más de cinco años de experiencia clínica.
- Psicólogos que tengan un trabajo directo con víctimas y sobrevivientes de abuso sexual clerical.

Criterios de inclusión Grupo A (vinculados formalmente a dispositivos eclesiales):

- i. Psicólogos que cuenten con más de cinco años de trabajo como empleados de algún órgano de la institucionalidad eclesial.
- ii. Psicólogos que lideren en sus dispositivos procesos de escucha, evaluación, derivación y/o acompañamiento de víctimas que develan un abuso sexual clerical.
- iii. Psicólogos que formen parte de equipos o grupos de trabajo diocesanos o de congregaciones religiosas dedicados a la prevención y reparación del abuso sexual clerical en Chile.

Criterios de inclusión Grupo B (sin vínculo formal con dispositivos eclesiales):

- i. Psicólogos que hayan finalizado al menos un tratamiento clínico con una víctima de abuso sexual clerical en Chile.
- ii. Psicólogos que cuenten con algún grado de conocimiento básico de los procesos de reparación propuestos por la Iglesia católica chilena.

Estrategia de producción de información

Como instrumento de recolección de datos se utilizaron dos variantes de entrevistas: una semiestructurada en primera instancia y, posteriormente, una en profundidad. La primera obedeció a una estrategia que permitió abordar una selección de temas organizados según las cinco subunidades de análisis pero con suficiente apertura para incorporar los contenidos

emergentes (Canales, 2006). En la segunda ocasión —o tercera para uno de los casos—, se realizó una entrevista en profundidad, permitiendo el establecimiento de una relación dialógica, espontánea y de intensidad variable, que facilitó la captura de significaciones previas y construidas en la propia interacción (ibid.). Tal transición en el estilo favoreció la emergencia de la implicación en el relato, intencionando asociaciones en los entrevistados por la vía de las operaciones del recordar y del seleccionar contenidos manifiestos del encuentro previo, al modo del trabajo de interpretación de los sueños (Freud, 2022). En la Tabla 2 sistematizamos las estructuras de las entrevistas (ver detalles en Anexo 1 y 2).

En total se realizaron 17 entrevistas, dos con siete participantes y tres con una participante. Para facilitar los encuentros, sobre todo por el traslado a regiones fuera de la Metropolitana, se realizaron todas las entrevistas de manera telemática, por plataforma *Google Meet*. Cada entrevista fue transcrita en su totalidad por parte del investigador principal.

Tabla 2

Estructura general de las entrevistas

Entrevista 1	Subunidad de análisis	Temas afines a la subunidad
Semiestructurada	(1) Comprensiones sobre la reparación del ASC	- Conceptos clínicos, psicoterapéuticos y reparativos - Tipos de situaciones abusivas con las que trabajó - Características de la relación transferencial
	(2) Incidencias de lo institucional eclesial en la clínica	- Características de su dispositivo de atención - Modos de involucramiento con la Iglesia - Cruces entre demandas de la Iglesia y de la víctima
	(3) Puntos críticos en el tratamiento	- Identificación de momentos de tensión, conflictivos y de conmoción en el tratamiento, y sus derivados
	(4) Eje diacrónico y (5) sincrónico del relato	- Según contenidos emergentes
Entrevista 2	Subunidad de análisis	Estrategias auxiliares de producción de datos
En profundidad	Todas	- Recordar elementos de la primera entrevista - Solicitar asociaciones - Profundizar en emergentes - Identificación de momentos de crisis

Estrategia de análisis de la información

El dispositivo de análisis se organizó según una serie de interpretaciones fundamentadas del investigador, con un equilibrio entre “la interpretación directa de los ejemplos individuales, y la suma de ejemplos hasta que se pueda decir algo sobre ellos como conjunto o clase” (Stake, 1999, p. 69). Consideramos tres fases analíticas que iteraron dinámicamente cinco subunidades de análisis [1] comprensiones sobre la reparación del ASC; [2] puntos críticos en el tratamiento, [3] incidencias de lo institucional eclesial en la clínica, [4] eje diacrónico y [5] eje sincrónico del relato. Las tres fases de análisis siguieron el siguiente esquema:

- i. **Intracaso:** Construcción de cada caso como relato testimoniado según ejes diacrónico y sincrónico. Lo diacrónico refirió a las implicancias subjetivas del psicoterapeuta suscitadas durante la misma entrevista; y lo sincrónico, a las comprensiones transversales que se desprenden de su experiencia clínica narrada.
- ii. **Intragrupal:** Análisis de los dos conjuntos de relatos por separado, agrupados según el tipo de vinculación del psicoterapeuta con la institución eclesial. El análisis se basó en las primeras tres subunidades de análisis.
- iii. **Intergrupal:** Análisis cruzado entre los dos grupos de relatos, iterando los análisis previos y sus respectivas subunidades.

Guiados por Stake (2006), velamos por relevar los hallazgos de los casos individuales; realizar combinaciones cruzadas de los hallazgos inter-casos en un grupo; y elaboramos subunidades de análisis transversales que permitieron articular los casos en su diversidad.

Estos análisis fueron progresivos y dinámicos, afinando su estrategia según hallazgos y objetivos. Los complementos a las subunidades de análisis (Stake, 2006), se desprendieron de la iteración de análisis en las fases, incorporando tanto categorías emergentes como lecturas psicoanalíticas —independiente del enfoque clínico de los psicoterapeutas—. Así, se intencionó una lógica de la figurabilidad que pudiera complementar las elaboraciones de los mismos psicoterapeutas, enfatizando, de este modo, tanto la aproximación interpretativa del sentido a descifrar como aquellas “formas no suficientemente pensadas de las inscripciones del malestar” (Aceituno y Radiszcz, 2013, p. 133).

Consideraciones éticas

Estudiar la reparación de la violencia institucional del ASC constituye una investigación socialmente sensible. Esto, debido a las consecuencias e implicancias que involucran a los propios participantes y al grupo de víctimas y sobrevivientes representados, con quienes debe asegurarse privacidad, confidencialidad, validez metodológica, no engaño, uso de consentimientos informados, trato justo y equitativo, proporcionalidad beneficios-riesgos y claridad en los conflictos de interés (Sieber y Stanley, 1988). De modo abreviado, Beauchamp y Childress agrupan estos criterios en cuatro principios: no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia (Siurana, 2010). Estas consecuencias también contemplan riesgos y dilemas para los investigadores, quienes se exponen a vulnerabilidades que incluyen estrés emocional en el campo, en la recolección, las reflexiones y en la toma de decisiones del proceso investigativo (Bahn y Weatherill, 2013).

Asumiendo el ASC como temática de investigación sensible, dos tipos característicos de la teoría ética pueden considerarse como ejes orientadores: el deontológico, fundamentado en preceptos y principios sancionadores; y el consecuencialista, que se centra en arribar a un objetivo valioso como producto (Cejudo, 2010). Entendiendo ambas estructuras éticas complementariamente, esta investigación procuró, en primer lugar, alinearse deontológicamente a los marcos regulatorios y códigos de ética internacionales y nacionales. Esto exigió incorporar los aprendizajes del Código de Nuremberg de 1947 que, tras las atrocidades de crímenes de guerra y contra la humanidad, ofrece un estándar para la experimentación científica que involucra personas, salvaguardando consentimientos voluntarios, el bienestar social como beneficio, la evitación de riesgos, daños mentales y físicos, y la finalización libre de la investigación (CONICYT, 2013a).

En Chile, las Leyes 20.120 y 20.584 y sus reglamentos, orientan condiciones locales que permiten resguardar derechos y libertades humanas en medio de investigaciones científicas, velando que sean conducidas por profesionales con metodologías y objetivos válidos, idóneos y justificados (CEI, 2021; BCN, 2006). En línea con lo mencionado anteriormente, el artículo N°11 también releva al consentimiento previo, libre e informado para participantes, con beneficios, riesgos, procedimientos y/o tratamientos alternativos claros

(BCN, 2006). Asimismo, la legislación chilena sobre derechos y deberes en atención de salud (BCN, 2021), precisa a las fichas clínicas y estudios documentados de pacientes como datos sensibles a resguardar. Dado que no trabajamos sobre aquellos materiales, sino con la narrativa de profesionales anonimizada —consentida como estrategia por los mismos psicoterapeutas—, no fue necesario un consentimiento directo de pacientes.

Junto a lo anterior, relevamos la dimensión consecuencialista, orientada a productos valorados por quienes directa o indirectamente estén involucrados. Aquí, las declaraciones de Helsinki (Universidad de Chile, 2013), indican una práctica científica equilibrada en sus riesgos, costos y beneficios, velando por la libertad de participación y retiro, la recta información y confidencialidad contenida en consentimientos debidamente descritos, además de los destinos de publicación y difusión de resultados. Tal como hemos referido, los grupos vulnerados no participaron del estudio, pero sí podrán verse beneficiados por una deseable producción de conocimiento que arroje pistas sobre la reparación del ASC. En síntesis, la centralidad de la dignidad humana, los Derechos Humanos, la autonomía, la no discriminación y estigmatización, y la responsabilización, han sido centrales en esta investigación (CONICYT, 2013b; Colegio de Psicólogos de Chile, 1999).

Estos elementos y principios fueron objeto de revisión por parte del Comité Revisor de Proyectos de Tesis y ajustados en el desarrollo de esta misma. Los mecanismos se inspiraron en las recomendaciones del Comité de Ética de la Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile (CEI, 2021). Independiente de que esta investigación no contempló pacientes, el modo indirecto de acceder a parte de sus historias, exige estándares éticos que requieren medidas de protección, previsión y reparación de posibles daños (ibid.), tanto para ellas como para los informantes. Esto se reflejó, en términos generales, en las siguientes medidas:

1. *Protocolo de contacto inicial.* Comunicación de las indicaciones sobre la participación del estudio, precisando nombre de la investigación, sintetizando sus objetivos principales, además de la enumeración de potenciales riesgos y beneficios implicados.

2. *Consentimiento informado*. Documento que contempló explícitamente (a) el título y objetivo del estudio, (b) indicaciones sobre la libertad de participar y retirarse de la actividad investigativa cuando se estime conveniente, (c) beneficios y riesgos potenciales de la investigación, (d) indicaciones breves sobre el resguardo de datos, anonimato y confidencialidad, y (e) responsabilidad y contacto del investigador principal y el profesor guía.
3. *Protocolo de entrega de resultados para participantes*. Luego de la revisión final de la investigación, se compartirá a participantes un documento que detallará estrategias de devolución de la síntesis de hallazgos, limitaciones y proyecciones de la investigación. Se considera entregar un informe ejecutivo a participantes, a modo de beneficio.

Siguiendo los planteamientos de Lisa Fontes (2004), que trabaja en el ámbito de violencia contra mujeres, se consideraron sus recomendaciones para afrontar los efectos en investigadores de temáticas sensibles (Bahn y Weatherill, 2013). Para minimizar el daño, se implementó: [1] apoyo de colegas y supervisión clínica y metodológica; [2] elaboraciones de a pares en grupos tutoriales que permitieron identificar y procesar las motivaciones y frustraciones personales implicadas en el proceso, y [3] triangulación de a pares en grupos tutoriales y con el profesor guía de las agendas políticas y científicas que movilizan la investigación, que emergieron en su desarrollo y en la toma de decisiones de esta.

V. Análisis de resultados¹¹

1. Fase 1: Análisis intracaso

Relato 1: *Llegamos tarde*

Florencia lleva cerca de quince años trabajando con víctimas de abusos en el contexto eclesial de su diócesis, lejos de Santiago. Cuenta con experiencia clínica con mujeres adultas que fueron abusadas sexualmente por sacerdotes en su infancia y adolescencia; trabajo directo con niñas adolescentes víctimas del mismo delito; y con adultos varones que fueron abusados sexualmente previo al desarrollo de su pubertad. Ha acompañado también procesos de abuso “*de conciencia*” y “*poder*”. Su incorporación a este trabajo a la vez que “*fortuito*” fue natural, por su participación como laica en una agrupación eclesial, donde ha colaborado históricamente en “*apostolados... Colaboro en distintas cosas*”. Lo fortuito, fue por la apelación inaugural de un sacerdote cercano “*«oye, tú que eres psicóloga, ¿puedes atender a una chiquilla?» ... No me dieron tanta información*”. Desde ahí ingresó a un “*circuito de acompañamiento*”, donde progresivamente fueron haciéndose públicos más casos. “*Me fueron pidiendo que atendiera algunas personas*”. “*Aparecían las víctimas*”.

Describe estos años como una “*evolución*”, con periodos “*intensos*” y con dos “*áreas*” diferenciadas: una de atención clínica y otra de reparación. En su labor, Florencia se siente interpelada por su identificación eclesial: “*¿cómo podemos responder?*”. Ante tal pregunta, rectifica el significante “*circuito*”, cambiándolo por “*camino*”, para precisar que “*hemos ido de a poco enfrentando el tema*”, pues el dispositivo actual no contaba al inicio con referencias; “*no teníamos modelos*”. En esta línea, ha participado de la creación de equipos multidisciplinares donde una de las intervenciones en las que participa incorpora la dimensión espiritual: “*está marcada [la intervención] por el acompañamiento espiritual que hace el sacerdote y yo. Como psicoespiritual, pero como una dupla*”. Enfatiza que estos procesos se complementan con la clínica, y que permiten “*reintervenir*”, dado que se puede retomar en un proceso reparativo lo que ya fue iniciado en psicoterapia.

¹¹ Todo el material que surge de las entrevistas será citado entre comillas y en “*cursiva*”. Para evitar redundancias, en la primera fase no se especificará la entrevista de la cual se extrae el material. En las dos fases de análisis sucesivas sí se precisará el relato correspondiente que es referido como fuente.

Al describir parte de las realidades del abuso y su clínica, indica sobre un paciente:

“Llevamos alrededor de diez años juntos... Entre que terminó el proceso psicoterapéutico... Entre comillas; porque una de las cosas que sucede es que... Hay cosas que vuelven, pero no que vuelven a aparecer, sino que van apareciendo nuevas cosas que a veces siguen enraizados a esto”.

Al relatar, rememora y busca la motivación que le ha permitido permanecer en este tipo de trabajo. Este es un tema sobre el que retorna en su relato en distintos momentos. En sus inicios profesionales como psicóloga esta no era un área que le interesara: *“nunca me gustó esta área [trabajo con abusos y ámbito psicosocial], siempre como que le hice el quite”.* *“Yo creo que permanezco porque esto sucede en mi Iglesia... En mi casa”.* Al puntualizar, agrega una implicación: *“sucede en los ambientes donde también van mis hijos”.* Cuando complementa esta perspectiva identitaria, enuncia un proceso de crecimiento en su fe: en los abusos *“veo que no es Dios. Y que no está y que no tiene que estar”.* Para Florencia, Dios no habría permitido que esto ocurriera: *“como quien permite que se lanzó una bomba atómica... No va por ahí la cosa”.* Posteriormente en su relato matiza su posición y la dialectiza: *“Dios está en esa víctima”.* Con sutileza luego agrega una motivación profesional *“es como frío de repente decirlo”.* Posteriormente, indica que esto ha repercutido en su familia, desde donde le preguntan *“¿por qué sigues, o sea, para qué?”.*

Preliminarmente declara que uno de los puntos críticos de su experiencia no pasa por la interacción con víctimas, sino por *“el manto de sospecha, de rechazo”* en la Iglesia:

“Te sientes que estás siendo incómoda... O que las personas que estaban más cerca de ti empiezan a mirar como con sospecha, ya no les gustas tanto, porque hablas de un tema que no es bonito.... No es lo que quieren escuchar”.

Florencia se implica en su relato al señalar que *“también impacta una parte importante de mi vida”.* Significa como algo *“potente emocionalmente”*, el estar acompañando y escuchando a quienes han sufrido abusos en la Iglesia. Sin embargo, afirma con claridad: *“nunca me he sentido que tengo que proteger o resguardar la honra, el buen nombre de una institución”.* Sin embargo, reintroduce en distintos momentos de su testimonio las tensiones

que vive en el ambiente laboral, que es a la vez eclesial; en los que le ha tocado escuchar de colegas que “«*hay que dar vuelta la página*»”. Ahí emerge su malestar: “*me dolió y me molestó... Nosotros sabemos que hay cosas que son irreparables*”. Para Florencia, alguien que conoce los efectos de esta violencia sabe de primera mano que no se trata de dar vuelta la página y que no podría afirmar algo así. “*De verdad no, no... No lo logro cuadrar*”.

Al relatar una experiencia difícil con una víctima, introduce una mixtura de significación, que funde lo sexual de la violación con lo espiritual; sin tomar noticia de aquello. “*Ella fue violada, expuesta por este hombre, sacerdote, delante de otras personas al romper el sigilo sacramental... La confesión. O sea una violación específica del sigilo sacramental*”.

Cuando reflexiona sobre su práctica, recalca una incidencia de género en las víctimas que ha ido elaborando. Las niñas menores que ha acompañado tienden a sufrir abusos sexuales más cerca de su adolescencia; periodo en el que sacerdotes confunden el vínculo con “*una relación de amor, de pololeo*”. Allí, las adolescentes tardan menos tiempo en develar, por el escrutinio público al que son sometidas ante la sospecha de la comunidad. Los varones adultos, que fueron abusados siendo niños, lo hacen después de 20 y “*hasta 40 años*”.

Se conmueve especialmente con los efectos en el ámbito sexual. “*Es algo tan íntimo, tan duro, tan fuerte lo que les ha tocado vivir*”. Releva allí las conductas asociadas a la culpa y la estigmatización y, sobre todo, la dificultad “*traumática*” que se expresa en los problemas para establecer “*relaciones eróticas, afectivas y no sentirse usado... En todos aparece. Van con mucho miedo*”. El trauma se enquistaba en la confianza, la autopercepción y el cuerpo. Se estremece con esta dimensión, pues se encuentra con un exceso que pervierte sus propios conceptos de “*afecto y sexualidad... Me cuesta también ponerlo en palabras*”.

Al relatar experiencias clínicas, subraya las demandas de afecto que le han referido pacientes a nivel transferencial. “*«Usted nunca me abrazó, yo sentí rabia con usted» ... Porque ella sentía que le estaba arrebatando, quitando esa idea que tenía de amor y de afecto [del sacerdote]*”. Este elemento afectivo en el vínculo terapéutico fue muy central en su relato. Florencia sentía que no sabía “*muy bien cómo lidiar emocionalmente con eso, me costó al principio*”. Se reconoce en una evolución como terapeuta: antes “*era más estructurada...*

Tenía que mantener esa distancia". Con los años, dio con una premisa sobre la cual vuelve en su relato: *"en los procesos psicoterapéuticos uno también tiene que darse permiso para uno poder sentir, para dimensionar también lo que está pasando con el otro"*.

Cuando examina los procesos de reparación señala los problemas de su excesiva teorización y de su reducción a lo económico, aunque valora el efecto reparatorio que esto puede tener en algunas víctimas. Complementa esta visión señalando que *"la reparación no implica perdonar al otro ni tampoco volver a ser parte de la Iglesia"*. Más bien, apunta a su singularidad, a la necesidad de reconocimiento, a la agencia de las víctimas y a salir de la posición atrapante en la que se encuentran muchas de ellas. Añade un sentido de disponibilidad intensivo: *"reparar es comprometerse con un otro, en cuanto el otro necesite de uno"* y una necesidad extensiva de incorporar a otros: *"las víctimas secundarias"*.

Al identificar un punto de *"mayor dolor"*, recuerda un caso en el que *"no hay herramientas ni psicoterapéutica ni espiritual que pueda reparar algo"*. Describe a una mujer sobre los 80 años, sin red de apoyo y con dificultades permanentes para establecer lazos afectivos. Fue violada por un sacerdote a sus 8 años y fue relegada al abandono hasta llegar a un deterioro cognitivo avanzado. Interrumpe su descripción y señala: *"sí. Perdón, se hicieron los lesos"*. *"Sabían que algo había pasado, pero nunca se le abordó"*. Intensificada por el deterioro, la experiencia quedó enquistada en esa temporalidad: *"cada vez que tú la ves vuelve a relatar la historia de lo que le pasó cuando tenía ocho años"*. *"Como que se hubiera quedado atrapada en esa etapa de niña"*. *"Es un dolor que... Es como si lo hubiera estado viviendo ahora. Ella lo vive en el presente"*. *"No pueden ser ni consoladas"*. *"Te das cuenta que llegamos tarde"*. *"Como Iglesia llegamos tarde"*.

Cuando destaca trayectorias que han resultado positivas, los *"procesos bonitos"*, recuerda pacientes que se han incorporado a apoyar a otras víctimas, dentro de algún dispositivo eclesial. Lo significativo para Florencia es que estas personas son capaces de *"mirarse a sí mismos, de reconocer que eso sí les pasó, y que les pasó siendo un niño y que entonces no tienen ninguna responsabilidad en aquello"*. Reconoce una labor en el facilitar el *"poder desanclar lo que se había quedado anclado"*, de manera de habilitarlos en el uso de herramientas *"que incluso no sabían que las tenían, o que incluso las habían perdido"*.

Al conectar con sus primeros años, Florencia se conecta emocionalmente: *“Cuando se iba la persona [de la oficina], me daba una pena, así lloraba y lloraba y lloraba”*. *“Tú sientes asco de lo que escuchas”*. En medio de ese sufrimiento, logra localizar cierta *“capacidad, un deseo de ser amados, de ser comprendidos”*. *“En todos, todos los casos, hay una niña que quiere volver a ser amada”*. *“Siempre aparece”*. *“Todavía quiere confiar”*. Sin embargo, indica que en el trabajo es exigida a *“la flexibilidad y la creatividad”* para acceder con verdad a tanto dolor. *“No es suficiente hablar, la palabra no logra contener la potencia de lo que han vivido”*. Ha identificado que este trabajo requiere *“conectarnos con nosotros mismos, para ir más allá de la palabra para ser capaz de captar al otro”*. *“Y eso pasa porque uno tenga un proceso personal importante”*. *“También uno tiene que acercarse emocionalmente al propio dolor”*. Esto lo ha alcanzado ella por sus propios procesos de acompañamiento espiritual y una supervisión de equipo multidisciplinaria.

No obstante, vuelve al dolor que le ha transmitido este trabajo, y los impactos que ha tenido en su familia. La han visto angustiada y somatizando; y la han interpelado directamente: *“«Deja esta cuestión» ... Como si se pudiera”*. Para ella, hay *“cosas que tampoco la puedes abrir en espacios, por muy íntimos que sean”*. *“Nos trajo conflictos”*.

Al utilizar la estrategia del recuerdo, invitándola a recordar nuestra *“primera entrevista”*, Florencia asocia con su propia *“primera entrevista”* con una víctima, en que recibió a una adolescente derivada por este sacerdote cercano. Señala la viveza de su recuerdo:

“El contraste de su niñez con la dureza de su historia de vida... Sabes que eso me quedó impregnado... Me salta de la guata esa sensación de que los abusadores buscan. Como un águila al acecho. Me quedo con esa sensación: que a ella la buscaron”.

Recuerda que estos procesos le han traído sensaciones físicas que eran de *“malestar y mucha rabia”*, otras veces producen *“desazón”*. Al marcar tales afectos, Florencia asocia: *“es darme cuenta que llegamos muy tarde”*. *“En la historia se repiten”*. Esta desazón la liga con un grupo de víctimas de un mismo sacerdote: *“cuando escuchas los relatos y te das cuenta de que hay muchas cosas que se repiten, o patrones, o había personas que algo...”*. *“Vimos*

cosas raras". Desliza que hubo cierta complicidad y pasividad: *"alguien no quiso ver, no quiso decir... y eso hizo que hubiera más afectados"*. Al conectar con el recuerdo, refiere con cierta impotencia: *"me pregunto si de verdad hemos logrado detener esto... Y mi respuesta es muchas veces que no"*.

Cuando toma conciencia de su ejercicio de relato, indica que en su experiencia *"muy pocas veces ha pasado esto de que yo lo verbalice"*. Reconoce ahí un límite para poder narrar estos sufrimientos: *"mal pudiera ser para mí una historia. Como narrar o decir lo que ellos han vivido, como una historia. Porque es mucho más que eso: es una vivencia, algo que ha remecido sus vidas"*. Esto lo asocia con una significación religiosa: *"es una verdadera profanación del templo"*. *"La reparación exige ser comunitaria"*, como los actos de desagravio a los lugares sagrados. A partir de esta constatación se permite seguir profundizando en su propia afectación.

La pena y carga que experimenta muchas veces queda en ella *"a veces no me la podía sacar"* *"me la traía pa' la casa"*. Allí, reconoce uno de los puntos críticos más significativos, el tomar conciencia de que ciertos perpetradores —de víctimas con las que ha trabajado— han tenido un vínculo afectivo con ella previo. *"Era una persona muy querida por mí y creo que, de hecho, lo quiero mucho todavía"*. *"Yo diría que eso me afectó más que cualquier otro momento"*. En aquel trabajo terapéutico tomó la decisión de contarle a la víctima sobre este vínculo: *"por transparencia y lealtad"*, y esta última la autorizó, deviniendo en un proceso *"muy muy lindo"*. Sin embargo, recalca lo desgastante que fue aquella experiencia y, también, lo revictimizante de reencontrarse algunos de estos abusadores en espacios eclesiales, por ser *"un clero pequeño"*. *"No pasa en Santiago"*.

Sobre este punto, reconoce que el sufrimiento se extiende por negligencias en los protocolos que propician que algunos perpetradores puedan encontrarse con sus víctimas en espacios eclesiales o con ella misma como feligresa. Sindicó a un sacerdote acusado que realizaba actos públicos religiosos sin autorización, y que ella se encontró: *"yo sabía que él estaba sancionado"*. Allí, se conectó con cierta frustración que logró simbolizar y le permitió reaccionar, quedándose en ese espacio. *"Si no, tendríamos que salir corriendo muchas veces"*. Sin embargo, conecta con el padecer de las víctimas, inhibidas a participar de

aquellos espacios: *“esa persona no puede ir a misa porque sabe que se lo va a encontrar ahí”*. *“Se tienen que autoexcluir”*.

Uno de sus dolores y principales preocupaciones radica en dos elementos con los que cierra su relato. Primero, cierta certidumbre de que existen *“personas a las que nadie ha llegado y que no tienen ayuda”*. Específicamente le preocupan aquellas que permanecen en espacios eclesiales: *“creo que es hay un grupo importante de personas, incluso dentro de la Iglesia que no han sido capaces de... No pueden decirlo... y no van a hablar”*. Una segunda preocupación, es el dolor espiritual infringido, que requiere dotar de más herramientas psicoterapéuticas a este trabajo: *“Quedarte sin Dios para alguien que depositó su confianza en él... ¿Qué hacemos con personas que sí anhelan ese reencuentro?”*.

Relato 2: *Nadie me había retado así*

Camila se insertó en el trabajo con víctimas de abuso sexual clerical hace más de diez años, después de una trayectoria laboral como psicóloga en instituciones públicas enfrentadas a la vulneración de infancias, además de proyectos sociales eclesiales vinculados a la materia. Fue convocada para el dispositivo en el que hoy trabaja por un sacerdote, con el que había trabajado: *“aparece mi nombre... Que tuviera compromiso eclesial, que se conociera su trabajo previo y, además, que tuviera esta experiencia de trabajo con víctimas”*. *“Postulé y quedé”*. Al llegar, afirma que *“no había nada... Hazte el ánimo no más”*. Esta idea se impregna en su relato: hacer procesos con poco y a contrapelo, haciéndose *ánimo*.

Al inicio, el centro de su trabajo fue producir estrategias de formación en algunos territorios de su ciudad para generar políticas de cuidado. Los últimos años se han ido consolidando áreas de prevención, denuncia y acompañamiento; cuyo fundamento es una aproximación de reparación con víctimas primarias y *“comunidades heridas”*, como víctimas secundarias.

El *ánimo* en su labor lo apuntala a una fuerte identificación como *“católica practicante... Siento que estoy contribuyendo de alguna manera”*. *“Y más aún con la crisis que estamos viviendo como Iglesia”*. *“Construir desde mi mirada más profesional”*. La moviliza propiciar *“dinámicas relacionales un poquito más sanas al interior de la Iglesia”*. Uno de sus intereses es trabajar con personas que han *“vivido desde dentro el dolor”*. De hecho uno

de sus principales resquemores es constatar que personas de Iglesia que han sufrido vulneraciones, han decidido distanciarse en silencio, por *“no querer dañar la imagen”*.

Al enunciar su llegada al dispositivo, se produce una división subjetiva que le produce risa: *“estaba en un proceso de búsqueda... Quería hacer un cambio [del trabajo estatal con maltrato y abuso], pero no sé si el cambio fue como... (ríe)”*. *“Yo creo que por algo el Señor me puso acá. Algo me quiere decir con esto. Y hasta el día de hoy me lo pregunto”*.

Por momentos, aparece la determinación por las interacciones que debe tener con ciertas autoridades eclesiásticas por su labor. Sin embargo esto es fluctuante en su relato, dado que ha habido una evolución en esa vinculación. En esta línea, destaca categóricamente los protocolos diseñados: *“no es consultivo... No es que cuando haya un caso vayan y nos pregunten los obispos: «¿qué hacemos?», No. Acá esto es parte del procedimiento”*. *“Todo ha cambiado mucho... En el fondo se hacen los procesos de manera muy transparente”*.

Una de sus tareas específicas *“se vincula con los profesionales psicoterapeutas y psiquiatras”*, a quienes la Iglesia financia sus prestaciones, en el marco de procesos reparativos. Releva allí la dimensión técnica del proceso en el que colabora incorporando criterios. En lo manifiesto de su relato, se desliza un carácter conflictivo vacilante: *“tiene que levantarse un informe de parte del profesional tratante y ahí es conmigo que lo dialoga”*. *“Mantenemos un rol muy periférico dentro del proceso terapéutico, porque consideramos que no es pertinente involucrarnos ahí”*. *“[Pido] informes del proceso pero de manera muy escueta. Que programemos las altas... Pero sin tener información del proceso terapéutico propiamente tal... De verdad la idea es no transgredir”*.

En sus descripciones sobre el dispositivo, se permite conectar con cierto malestar al identificar la inconsistencia de criterios entre distintos territorios, pues algunos no están dispuestos a financiar procesos, no solo por asuntos financieros: *“algunas dicen «no vamos a pagar terapia, porque consideramos que no corresponde»”*. Cuando profundizamos, Camila indica que no se asume esta violencia con el *“nivel de gravedad que reviste”*. Muchos afirman que *“para ir avanzando hay que ir dando vuelta la página como rapidito”*. Se trataría de un *“no querer ver”*. *“No quieren formarse en el tema, opera mucho el prejuicio”*.

“«De nuevo viene el tema de los abusos, si ya estamos agotados del tema. Esto ya pasó»”. “Es tremendo”. Este malestar se despliega en su discurso:

“Y que todo el rato dicen: «no, esta es una persecución a los clérigos» ... O cuando una va a hacer una formación y te dicen «¿qué pasa con los casos falsos?». Como las típicas preguntas que te hacen como «Ah, pero si no fue pa’ tanto». «No pero bueno, si también estaba grandecito» ... Hay una falta de comprensión del fenómeno así tremendo, abismante. Eso es a veces agotador, agotador”.

Ante tal elemento perturbador, reintroduce sus motivaciones: “yo no soy teóloga pero yo creo que [las víctimas] nos están mostrando algo fuerte”. Es “tremendo que tengamos que decir: ¿qué nos quiere decir el Señor con esto?”. “El dolor no puede ser en vano”. “Lo que más cuesta convencer es a los que tienen, sobre todo, cargos de autoridad”. Al retomar este punto en distintos momentos de las entrevistas señala que hoy la sensibilidad es mayor frente a los abusos, pero igual “se complican”, “le tienen terror al conflicto”. En la formación de sacerdotes esboza impotencia: “frente al dolor, la herida, arrancan”. Nota aquí cierta ambivalencia dado que, supone, estos roles se orientan al acompañamiento de lo humano.

Cuando relata su experiencia con víctimas de abuso sexual clerical precisa su rol: “primera acogida, una escucha y orienta a que hagan la denuncia respectiva”. Sin embargo, inmediatamente, aparece un componente psicoterapéutico o clínico. Recuerda y asocia situaciones que le tocó contener: “me acuerdo mucho... Jóvenes [mujeres] estaban muy atrapadas, porque sentían que era una relación de pareja”. “Y había amenazas de por medio”, por una dependencia económica con el sacerdote que atrapaba a las víctimas, inhibiendo la develación. “«Si tú hablas esto, yo voy a dejar a tus papás en la calle»”.

Camila reconoce que las operatorias institucionales, civiles y eclesiásticas, se imponen en su labor de contención y orientación, experimentándose al inicio: “muerta de susto, era ¿cómo poder canalizar esto?... No es llegar y decir vamos a denunciar... Eso puede generar expectativas súper falsas... Como de: usted haga la denuncia y el cura va a salir”.

Otro aspecto central sobre el que retorna son las complejidades de las comunidades testigos de estas violencias. “Que el cura le pagara los estudios al cabro, que le comprara ropa y

que el cabro tuviera llaves de la casa... Nadie lo veía con cara... La comunidad lo connotaba como algo normal, natural”. Como contrapunto, Camila señala al sistema judicial, donde no se cuestionan las transgresiones. “Acá está la cosa de la normalización del abuso... Más arraigado... Hay mucho cuestionamiento: más encima este es un hombre santo... Es como «yo lo estoy tentando, yo soy el malo». «yo me enamoré de él»”. Vuelve sobre este punto mortificante de las víctimas en distintos momentos de su relato, sobre todo por la ratificación de terceros: “«soy un pecador, una mala persona, he expuesto a mi ofensor a que cometa este tipo de acto»”. “Súper reforzado por el entorno”.

Vívidamente recuerda el “reforzamiento de los terceros” en la configuración del abuso:

“Me tocó ir a ver la comunidad... El sacerdote era muy querido, que es un poco lo que suele pasar.... Me tocó ir a dar cuenta a la comunidad de que se había abierto una investigación canónica. Te juro que la comunidad nos quería linchar, nos querían matar... Todo el rato el culpable aquí, de todo, era el cabro... Entonces tú decí ¿cómo ese chiquillo logra hacer el salto pa’ develar, pa’ denunciar, si tiene todo en contra?”.

Las experiencias comunitarias constituyen contradicciones en el relato de Camila, por las mismas divisiones que se generan allí. “En general han sido lo menos. Las comunidades son bien agradecidas... De verdad, si yo tuviera que poner en la balanza... Me revitalizan en mi trabajo las comunidades”. No obstante, remarca cierta inconsistencia, pues estos grupos son muy comprometidos contra el abuso, pero “cuando les toca a ellos... A su párroco... Ahí la cosa es bien distinta”: “creo que no es posible reparar si tampoco la comunidad eclesial hace un proceso”. En estos vaivenes, reconoce que en esos espacios se tramitan tensiones que trascienden al abuso y competen a la escenificación de otros traumas y conflictos, incluso familiares. Las comunidades también “son tremendamente duras”.

En esta línea, afirma que las víctimas son muy castigadas. “Se habla mucho del loquito de patio”. “De esta chiquilla, era no sé po’, se le andaba colgando del cuello a todo el mundo”. Con determinación introduce reflexiones sobre la particularidad del abuso sexual clerical: por sus dinámicas de dependencia y poder. “En contexto de Iglesia [la latencia en develar] puede ser un poquito más larga, por los vínculos de dependencia que hay en otras áreas, no

solamente de la afectividad y sexualidad, sino que dependencia económica... De proyectos vocacionales, pareja, estudios". Se conmueve especialmente por este tema, sobre el que vuelve, remarcando la "sensación de estigmatización" propia del abuso en contexto eclesial, "pareciera ser que ellos tienen una falla". En este espacio identifica una posibilidad de generar vínculos de confianza, tan rotos por la transgresión; pero identifica lo complejo que es producir una confianza que sea realista. Sin embargo, Camila se hace ánimos y afirma que no es de las que se quedan "inmóviles... Yo soy buena pa patalear, yo antes era súper miedosa cuando recién llegué, no me atrevía a decir las cosas".

Sobre este punto se condensan los ejes críticos de su experiencia institucional, excediendo lo propiamente psicoterapéutico de su rol. Esto se enlaza con la experiencia de acompañamiento a comunidades que ha realizado y que la vitaliza. Se trata, en concreto, de asumir un rol de representación institucional que le ha traído repercusiones subjetivas importantes. Destaca un evento, cuando se reunió con víctimas primarias y secundarias, y la interpelaron: "«Pa' usted es re' fácil hablar porque usted no es... ¿Es mamá? Ningún curita le ha violado a su cabra chica»". Asoció, luego, otra increpación posterior: "hombres mayores... Uno de ellos fue muy duro, muy duro: «Usted solo viene a limpiar la imagen no más. No le creemos nada» ... Tú decí como ¡chuta! Es como: puse todos mis cartuchos aquí".

De lo anterior, encadena otra dificultad que le toca asumir como representante técnica, ante interlocutores internos de la institución. Ha recibido interpelaciones e interrogantes:

«Bueno, y el daño que tiene ¿es por el abuso o no es por el abuso?» ... Esto es un trauma complejo: cuando no es asociado a un evento único. Y tampoco podemos poner un inicio y un término, porque tampoco sabemos cómo impactó en la vida de una persona un evento que inundó probablemente todas las esferas de su vida en ese minuto".

En tal circunstancia reflexiona sobre la reparación, y la necesidad de resignificar e integrar lo traumático "en el continuo vital". Las dificultades de esa clínica son importantes ante las crisis vitales de las víctimas: "se vuelve a reeditar el evento traumático frente a ciertos gatillantes y eso es súper frecuente en las víctimas que nosotros vemos". "Casi ninguna que

yo te dijera que es así como el cuadro postraumático; no. Esto es trauma complejo". En su experiencia, esta complejidad traumática se traduce en tener que administrar las constricciones institucionales que la interrogan. Pone un ejemplo recurrente: si una paciente ya tuvo el alta, y *"esta situación ha inundado distintas áreas de la vida y... de nuevo está en crisis... Entonces tú decí: ¿hasta dónde?"*. *"Obviamente no es todo atribuible al evento particular del abuso pero son... Súper complicados"*. Otro ejemplo surge de la parte jurídica, *"que en los casos de Iglesia generalmente no tienen muy buena respuesta desde el aparataje civil... Porque las develaciones son tardías, son casos que han prescrito"*.

De allí desprende la dificultad de la reparación, que excede a la psicoterapia, la reparación económica, comunitaria y judicial. La desafía pensar en un enfoque de la justicia restaurativa, en circunstancias difíciles, pues esta *"requiere un grado de responsabilización de los ofensores que es bajísimo... Bueno, no conozco a ningún ofensor que haya hecho un reconocimiento hasta el día de hoy"*. Reparar para Camila parte de un reconocimiento que las valida como víctimas, para de alguna manera recuperar su existencia; y *"retomar su trayectoria vital... Se han vuelto a armar. Volver a habilitarlos. Que haga sus propias elecciones y aunque se equivoque las primeras veces... Esto solo se repara en el vínculo"*.

Recuerda testimonios donde lo que abunda es la *"sensación de desprotección"* radical, de hundimiento. *"Y que todo el mundo me estaba observando"*. La tarea es configurar un *"yo subsidiario. Reconfigurar estos cimientos que están súper dañados"*. Se conmueve al recordar: *"hay casos muy complejos, hospitalizaciones, intentos suicidas"*. Eludiendo la palabra fracaso en estos procesos, recurre al *"nivel de daño"*; pues la disponibilidad de recursos psíquicos y las situaciones abusivas previas en el núcleo intrafamiliar, dificultan el trabajo. Incluso, la singularidad en lo traumático le sorprende, *"Si fue un evento único, si fue sistemático, crónico... Uno ahí hace las distinciones... Pero entonces uno dice: ¡chuta, fue un evento único! Pero la significancia que le otorgó la persona fue tremenda"*.

Al relatar estas reflexiones, Camila conecta con lo crítico que le ha significado establecer vínculos de trabajo y cooperación con autoridades eclesiales. Señala que se ha sentido como *"una persona non grata en este tipo espacios... Como ir a un lugar donde no te invitan"*. En estas interacciones releva dos experiencias significadas como *"humillantes"*.

La primera tuvo que ver con una pesquisa de violencia que quiso consignar con una jefatura directa y no halló respaldo: *“mi jefe, cura, me decía: «vaya usted». Se lavaba las manos. «Vaya usted a hablar con Monseñor»”*. Luego, enfrentada con la autoridad señalada, este la desautoriza tomando *“mi hoja y me la tira así y me dice: «¿esto lo escribió usted?»”*.

En un segundo momento recuerda una reunión frente a otras autoridades eclesíásticas, en la que hizo una propuesta que no fue del gusto de la máxima jerarquía presente. Recuerda que la hicieron sentir *“pebre... Me retaron en público. Salí de la reunión y dije: ni mi papá me ha hablado como me habló este caballero”*. *“Ni cuando era chica, me retó de esta manera”*. Algunos clérigos conocidos de Camila, que atestiguaron el momento, solo atinaron a decirle: *“«anda aprendiendo, en estos temas: cuero de chanco»”*. *“Yo no estoy aquí para que me humillen... Les dije: ustedes se quedaron callados y no hablan nada”*.

En torno a estos momentos críticos, Camila logra verbalizar una premisa que vela la complejidad de los abusos y que también atraviesan estos recuerdos de humillación.

“Esas situaciones han sido complejas. Si te das cuenta no tienen nada que ver con la pega que yo hago... Pero son situaciones de incomodidad que me ha tocado vivir en función de tener que enrostrarle a la autoridad eclesíástica que esto es importante”.

Relato 3: *Era poco institucionalizada*

Valentina es una psicóloga que ha trabajado con *“infancias traumatizadas”* en la clínica y en distintas instituciones estatales, privadas y eclesiales. Hace algunos años se vinculó a un equipo en formación, orientado *“acoger víctimas [de abusos en contexto eclesial] y ofrecerles procesos de reparación”*. Este equipo fue convocado por una organización eclesial que cuenta con representantes condenados por abuso y denuncias por delitos cometidos en algunas de sus dependencias institucionales, incluyendo contextos escolares y parroquiales. Postuló al trabajo por el *“contacto de alguien con quien realicé una especialización”*.

Su relato está marcado por la experiencia en esta última organización, la que duró más de cuatro años, y con la cual hoy se experimenta distante pero con una conexión emocional que persiste. Esta idea es reforzada en su segunda entrevista, reconociendo que *“fue un trabajo súper difícil y desgastante”*. *“Sentí que salí muy agotada de ese trabajo. Muy agotada”*.

Recuerda el tiempo fundacional del dispositivo: *“fue bien fuerte en realidad ese tiempo”*. Al asociar, recuerda la dificultad de establecer un espacio que tuviera *“todas las características de un espacio clínico... La confidencialidad, la acogida, la validación, el reconocimiento, la escucha, el cuidado también al otro”*. Tal pretensión no coincidía ni sintonizaba inicialmente *“con lo que la institución esperaba del rol en un primer momento”*, y debió intencionarlo a través de fuertes debates y discusiones, con su equipo y con *“otras disciplinas”*. Lo central era dialogar desde *“criterios psicológicos en un espacio donde no todos entienden un aparato psíquico. O no todos entienden lo traumático”*. Este elemento de reivindicación de lo psicológico es central en su relato: *“Esta mirada no estaba presente por ninguna parte... Estaba siempre más la mirada jurídica y la mirada religiosa”*.

Se trataba, en definitiva, de *“transmitir los conocimientos”* y *“saber esperar”*, los ritmos de la institución *“que era un psiquismo por sí solo... Tenía mecanismos defensivos, tenía resistencias, tenía paranoia, tenía miedo, tenía culpa, tenía vergüenza, tenía rabia”*.

Sin perjuicio de lo intenso de la instalación, reconoce que finalmente se logró posicionar la mirada clínica en el dispositivo *“hay una cierta satisfacción en esto, pero fue muy desgastante”*. Eventualmente, llegó a validarse esta posición psicoterapéutica y ella misma.

Al visualizar su trabajo con perspectiva, reconoce un eje que recorre su relato: *“siempre había trabajado en programas de reparación, pero nunca había trabajado en programas de reparación que los llevara a cabo la misma institución que dañó. Entonces eso era muy tremendo”*. Allí ubica una complejidad, porque en vez de establecer una relación de confianza, había que comenzar desde la desconfianza *“de suspicacia, de temores”*. De aquí desprende un punto crítico, sobre su posicionamiento ético y clínico, que trasciende todo su relato: *“Era ahí una posición intermedia muy compleja, cachai, muy compleja”*.

Al narrar su experiencia, vuelve sobre el desajuste entre las demandas institucionales y los criterios clínicos en los cuales se había especializado. Algunas experiencias fueron determinantes para su experiencia, por ejemplo, intencionar infructuosamente que la atención a víctimas fuera en un lugar externo al de la misma institución. *“Hubo poca comprensión”*

respecto a lo relevante de esto". Otra cuestión central fue que en algún momento, en la oficina, se solía recibir a algunos de los sacerdotes acusados.

"Podía pasar que llegara un agresor [a la oficina]. Era como... O sea, no, esto no puede pasar. O, ¿qué somos? ¿Somos una institución que trabaja para el acusado o para la persona que...? Entonces no, hay que tomar una posición. Se cierra esto pa' los acusados. No podemos estar allá y acá. Era súper complicado".

Las consideraciones para el trabajo con las víctimas fueron surgiendo de criterios que lograron ser dialogados, en los que se acordó: la escucha, reuniones iniciales sin agenda, se optó por instaurar procesos reparativos exclusivamente individuales por sobre los grupales, se intencionó la derivación a profesionales de la salud mental. *"Todo el proceso tiene que ser reparador"*. En tales etapas, recuerda una primera experiencia difícil *"llegando al trabajo, tuve que señalarle a un denunciante que su caso no era... Verosímil"*. *"Yo salí destrozada"*. Al recordar en su segunda entrevista retorna sobre esta división generada: *"para mí no había argumento en lo que estaba diciendo, pero lo estaba diciendo"*.

Cuando recuerda su experiencia acogiendo a víctimas, señala que las *"conversaciones [eran] bien potentes"*. *"Tenían ganas de hablar y de contar y ser escuchados por la institución"*. Para Valentina esto fue muy complejo, porque se dividía subjetivamente entre ser *"funcionaria de la institución"* y una *"psicóloga que sabe de reparación"*. *"¿Me voy a quedar con cara de póker cuando me está contando una cuestión?"*. De allí desliza principios de una ética que mantuvo en su paso por el dispositivo, pero que no fue sin consecuencias. *"Yo no voy a poner en duda jamás [a la víctima]"*. Precisa: *"son cosas bien sutiles"*. *"Que te estén contando un abuso y el abuso fue terrible y el cura fue terrible, o sea, cómo tú no le vai a decir: chuta, ¡qué heavy! Qué terrible lo que me estás contando"*.

Estas divisiones se visualizaban, además que con las víctimas, con su equipo de trabajo. Valentina recuerda muy nítidamente una instancia crítica, sobre la cual retoma y se permite asociar en la segunda entrevista. Mientras la posición ética psicológica no estaba asentada en el equipo, fueron interpelados como equipo críticamente por una profesional externa. Allí, le tocó *"escuchar al equipo... Siendo parte de la misma institución, escuchando cosas que no*

me parecían pero para nada”. “Hablaron de un proceso súper así como formal y estructurado, y como sospechoso, y como con siempre dudas respecto del relato del otro y quién es el otro”. “Yo me empecé a desajustar”. Valentina se alineó con la profesional frente a su equipo y “eso me enfrascó en muchas críticas por parte de mi equipo, porque yo era parte de la institución, éramos un equipo... Era súper difícil... Ese espacio intermedio”. “Me recriminaban por esa actitud”. “Yo era poco institucionalizada, de que yo estaba poco del lugar de ellos”. Al reelaborar esta situación, se reencuentra con el conflicto nuclear de su relato, como una solución de compromiso que sostiene la división al modo de una consigna que se propuso: “el lugar de la institución tiene que ser el mismo que el de las víctimas”.

Este conflicto atraviesa su relato, expresado en muchas oposiciones en torno a la institucionalización, la posición clínica y la de las víctimas. Una de estas tensiones que se le hizo particularmente crítica fue que ella no se podía *“empezar a perfilar como que apoyara a abusadores”,* tras ser *“una psicóloga con experiencia en trauma... Con un nombre”.*

De las experiencias que le tocó conocer, fueron diversas las situaciones de *“abusos sexual, abuso de conciencia y abuso psicológico”.* *“De distintos sacerdotes... Abusos sexuales, psicológicos, a hombres, mujeres, a niños, niñas, adolescentes. De parte de otros sacerdotes a sacerdotes o... A gente que se estaba formando como sacerdote”.* De a poco fue reconectando con aquellas experiencias y su violencia: desde estrategias de dominación y traspaso de límites, hasta

“aberraciones... Hasta lo más... Violaciones a mujeres, persecuciones incluso por distintos espacios físicos para violar a mujeres o violaciones a niños; distintas acciones. Tocaciones, comentarios, sexo oral, violación, abuso sexual, o sea, todo, todo, todo. Producción de material pornográfico... ¿Qué más? No teníamos cómo”.

Dentro de tal complejidad, reconoce rasgos exclusivos de lo eclesial que, por su distancia personal con lo religioso, puede escrutarlos con más libertad: *“hay toda una lógica institucional que favorece este tipo de situaciones, de relaciones asimétricas, donde hay, claro, un poder muy marcado en una parte de la balanza”.* Asimismo, se conecta con sus propias limitaciones *“hay una dimensión espiritual que no todos los psicólogos podemos*

llegar”. “Hay como un lugar donde yo no siento que conecto y si lo trato de conectar no sé si alcanza. Es muy como ominoso”. En tales particularidades, se muestra vacilante, porque no logra distinguir si estos abusos son especialmente diferentes a otros, como el intrafamiliar. En su disquisición dilucida “la confianza muy ciega en el sacerdote”, “un goce de tener cierta cercanía con un cura, como con la Iglesia, como que te elevara”. “Te posiciona en un lugar bendecido, especial. Incluso a nivel social. Como que hay un tema de clase yo siento ahí”. Para Valentina, la confianza institucional con sus miembros suele conllevar “muchas negación, mucha descalificación a las víctimas también, por parte de la institución”.

Cuando exploramos la reparación como proceso, Valentina establece distinciones que va elaborando durante su relato, que refieren sobre las expectativas de las mismas víctimas.

“Hay muchas expectativas de la reparación... No llega a todos esos lugares de una persona... Como que llega al lugar que es lo dañado específicamente en ese ámbito... Muchas personas creo que también pretendían que esto pudiese repararlos en aspectos que no necesariamente habían sido dañados por la acción del agresor... Siempre tenían que ver, de hecho, con la victimización. Pero como si eso pudiera llevar a eso, y a veces no llegaba a eso, y eso no era un problema de la reparación”.

Algunas de estas distinciones clínicas fueron presentándose en su labor durante las reuniones del dispositivo, cuando discutían ciertos casos y ella asumía un rol de derivación y criterio técnico. *“Era un terreno que tenía que ver con mi rol institucional. Entonces también había que... No opinar”.* Al solicitarle precisar tal punto, Valentina aclara que ciertos procesos de reparación atendían otros aspectos de la vida de las víctimas, por lo que tuvo que regularse para *“no intervenir más allá de las posibilidades que te daba este marco. O sea, no ser clínico donde no te están pidiendo que lo seas”.* *“Pasa por lo que ella puede trabajar en su terapia”.* Esto ratifica la posición intermedia conflictiva: en algunas circunstancias, la forzaban a salir de su posición clínica y, en otras, esta posición se resistía a ser desplazada.

Sobre lo último, recuerda un caso de abuso sexual infantil con violación, perpetrado en la infancia de un adulto que se develó en el dispositivo. Esto la conmovió muchísimo *“me dolió mucho. Me emocionó mucho ese caso”.* *“Yo soy clínica pero yo me vinculo más con un*

psicoanálisis más relacional entonces también siento que puedo develar algo de mí”. “Es importante eso”. Recuerda sobre este punto:

“Avanzando en la reparación, ellos me dijeron lo importante que fue para ellos cuando yo me emocioné. Ellos me dijeron: «nosotros te vimos y dijimos, puta, podemos confiar, aquí hay gente que siente, que cree en esto. Que te cree, que te está... Que está vibrando con lo que a ti... Con lo que tú estai contando». Y me dijeron que eso fue muy importante pa’ ellos”.

Al mirar su experiencia, sigue sintiéndose interpelada e interrogada retroactivamente por una pregunta que tuvo al comienzo de su trabajo: “¿dónde te vas a ir a meter! Qué heavy”. Ante tal movimiento, Valentina reconoce que son las “trincheras” las que la convocan, y que en esta en particular “hay una dimensión con la autoridad” y con la “seguridad” y “el poder”, en la que reconoce que se siente implicada.

“Tiene que ver con darme un lugar. Yo no estoy pintada acá.... En el fondo uno trabaja con las víctimas, que es darles un lugar... Yo me voy a dar un lugar y no me voy a quedar callada... Como que soy una víctima buscando reparación... Me busco, busco lugares ahí. Busco tener un lugar desde ese espacio. Sí... Una mezcla entre la posición de víctima, pero claro, también pudiendo hablar o tratando de hablar, o tratando de decir”.

Relato 4: *Me da lo mismo si eres el Papa*

Lorena vive en una ciudad lejos de Santiago. Es religiosa, psicóloga y, antes de trabajar en el ámbito de los abusos sexuales en contexto eclesial, trabajó en dispositivos residenciales para infancias vulneradas. A través de la invitación de un Obispo, se incorporó a un dispositivo diocesano de prevención de abusos hace casi diez años, para ejercer allí un rol de recepción de denuncias y de derivación. “Entro ahí a trabajar a tiempo completo, remunerada”. Con el tiempo, progresivamente fue sumándose a otras instancias eclesiales nacionales enfocadas en este tipo de violencias: en su propia congregación, y en agrupaciones con otras congregaciones. En su inserción en este ámbito refirió haber conectado con un deseo de formación que incluía un tinte instrumental: “he ocupado los estudios como un recurso, para

hacer creíble el asunto". Esa credibilidad reemerge en la segunda entrevista, desde otra significación asociada a sus límites: *"no te enseñan...Tú tení que agarrar todas las herramientas y tratar de hacer algo"*. *"¿Qué hago yo frente a las historias de vulnerabilidad?... ¿Como no dejarlos más vulnerables?"*.

Tras dejar el dispositivo local diocesano, comenzó a atender directamente a víctimas, cuyas derivaciones brotaron principalmente de entornos eclesiales, por la buena evaluación que tuvo el dispositivo previo. Asimismo, ha tenido experiencia con víctimas derivadas por dispositivos públicos. Fundamentalmente, su trabajo psicoterapéutico ha sido con víctimas de abuso sexual de sacerdotes, unos pocos de religiosas y además ha acompañado grupos de víctimas. Ha tenido también una participación puntual haciendo algunos peritajes.

De su experiencia previa, en la residencia de menores, reconoce un valor central:

"Esos niños a mí me ayudaron a sacar una personalidad que yo no tenía, que era como de empoderarse frente a personas, me da lo mismo si tú eres Obispo o si eres el Papa, me da lo mismo. Si hay que luchar por el derecho de alguien, me dai lo mismo. En el fondo es eso. Yo creo que esa experiencia previa marca un antes y un después... Que fue una muy buena experiencia para lo que vino después".

Tras recapitular sus pergaminos, recula en su expansividad, identificando su labor como *"más circunstancial. Mi trabajo ha sido más de hormiga"*. Al explorar tal experiencia diversa, Lorena sitúa como una problemática central que *"las víctimas no se sienten escuchadas y ese es su mayor dolor"*. *"Es un dolor más fuerte que el abuso en sí mismo"*. Si pudieron participar de procesos de escucha que facilitó la institución eclesial, esto fue *"por cumplir"*. *"Por ejemplo se reúnen con el Obispo y: «ya sí, sí». En el fondo no pasó nada"*. Cuando retoma esta problemática, Lorena precisa: *"que la Iglesia madre, que te tiene que acoger, no tenga esa escucha. Ese es un dolor adicional... Cuando tú te dai cuenta que hay una institución que no está dispuesta, ya son dolores adicionales"*.

Sobre esta dimensión, Lorena asocia con su identificación religiosa, en tanto representante de una Iglesia que puede ayudar en el trabajo con víctimas. *"Tratar de recuperar en algún*

aspecto de la Iglesia” su rol de escucha, de intervención terapéutica. Sin perjuicio de este rol asumido, cuando recuerda esta posición en el segundo encuentro, lamenta su reverso:

“Me marcó muy fuerte desde el otro lado. Dar me cuenta que mucha gente como yo, porque yo soy religiosa, que se aprovechara de esas instancias de vulnerabilidad para cometer abusos... Es distinto cuando te la van contando, la van palmando... Eso fue algo que también me afectó mucho”.

Al explorar lo conflictivo, Lorena presenta una posición fuerte: *“si estás a favor del niño, trabajamos juntos, si estás en contra de la causa; bueno, somos enemigos”*. Recuerda una consecuencia de esta posición, cuando confrontó a un Obispo: *“o habla usted o hablo yo. Pero yo ya me enteré de esto y por lo tanto: o usted se encarga de hacerlo público o me hago cargo yo”*. *“Sé que ha sido fome. Para mí ha sido desgastante, pero yo creo que tengo una gracia muy especial: que no caigo muy mal”*. Allí introduce un matiz a su aparente dureza: *“igual lo hago con mucho respeto, con mucho cariño”*. *“Es súper fome para uno, imagínate para la víctima, es triplemente fome”*. *“Yo sacaba un poco la voz de que la víctima no estuviera peleando eso”*. En este ejercicio, Lorena se experimenta como *“testigo”*: *“he vivido de lo difícil que es para las víctimas si para mí era difícil”* tener que lidiar con la inercia institucional y la falta de escucha y respuestas.

Las experiencias de Lorena trabajando con víctimas son diversas, pero la mayoría de tipo sexual. Allí, identifica una especificidad que la ha convocado especialmente y sobre la cual retoma permanentemente en su relato: *“los adultos vulnerables”*. *“Hay mucho prejuicio de un adulto abusado”*. *“Trabajar con niños vulnerables me ayudó mucho para entender la vulnerabilidad”*. Al retornar sobre este punto, en su recuerdo de la primera entrevista, identifica un prejuicio propio sobre esta adultez vulnerable; *“yo pensé que no lo tenía”*.

También destaca las situaciones abusivas en las que se producen engaños, seducciones:

“abusiva o instrumental... Abuso sexual activo... La persona promete dejar el sacerdocio y ya pasa un año, dos años, tres años, y nunca lo deja, y al final se enteran de que en realidad no eres la única, y ahí ya empieza este proceso como de sentirse abusada, instrumentalizada”.

Este perfil de pacientes con el que ha trabajado Lorena ha tenido experiencias adicionales de abuso sexual infantil y con más frecuencia *“se ven envueltas en situaciones abusivas”*, *“no saben poner límites”* porque se les ha transgredido. En tales relaciones terapéuticas para Lorena ha sido clave mantener con claridad el manejo de límites: *“yo soy tu terapeuta, no tu red de apoyo”*. Reconoce allí un riesgo: *“tú podí entrar en la misma dinámica”*.

Una clave de lectura que le ha servido a Lorena es entender que los abusos sexuales, pasan por un sometimiento por un poder desregulado: *“o te desnudas o yo te saco de todo y te arruino la vida”*. *“Tengo tanto poder sobre ti que puedo hacer algo contigo”*.

En su trabajo clínico, Lorena despliega una ética de la resignificación radical, en la que en una primera instancia, interroga el estatuto de víctima, dirigiendo la cuestión a la misma paciente. *“Yo no tengo eso de: «¡ah, es que es víctima!»*. *“No. Eres persona, cachai. Y desde ahí te trato como todo el mundo, no tengo una compasión particular. Independiente de todo lo que me genera post sesión”*. *“¿Tú eres víctima? Esa es una de las primeras preguntas que yo hago”*. Establece una diferenciación entre el *“ser”* víctima y el *“haber vivido un evento abusivo”*. Allí reconoce un límite a su intervención: *“cuando no está dispuesta a salir de ahí, entonces yo no puedo trabajar el trauma si se identifica como víctima”*. El horizonte es resignificar y reintegrar la experiencia de abuso, de *“un trauma mal elaborado”*.

De allí brota su comprensión de reparación, como algo que no se trata de olvidar, sino de poder manejar a partir de cierta resignificación, que tenga como consecuencia *“tener límites y autocuidado”*. De poder vivir con las *“huellas de una experiencia vivida”*, que hacen *“bajar la guardia”*, lo cual reintroduce la lógica de la vulnerabilidad.

Por esta vía conecta con experiencias que la han conmovido especialmente. Relata el caso de un niño que fue abusado reiteradamente, con violencia intrafamiliar incluida y un sacerdote que se le aproximó para abusarlo con una formulación denegadora: *“yo soy tu padre, no te preocupes”*. *“Es un cabro súper resiliente, optimista”*. *“Él me sesionaba a mí”*. Por otro lado, recuerda con claridad una denuncia que le tocó recibir, donde alojó una develación que no había podido tener lugar previamente: *“me lo describió con tanto dolor”*. *“Me lo hablaba como que la cuestión le había pasado hoy día en la mañana”*.

Estas experiencias le han permitido conectar con sus propios límites, dado que en ambos casos reconoce una conexión emocional que a ella le cuesta, por ser *“súper racional”*. *“En la terapia tú tení que hacer la conexión emocional”, “pero ellos venían ya conectados”*. *“Esa coherencia entre lo racional y lo emocional a mí me desploma”*. En este ámbito Lorena se implica, dado que la liga a su propia vulnerabilidad, siendo también una persona ya adulta. Esto le permitió poder *“entrar en el mundo del otro”*.

Su rabia emerge cuando identifica que existe en la Iglesia una dificultad para ponerse en el lugar de las víctimas, y lo nota cuando se producen demandas de acompañamiento desde la institución, instrumentalizando tanto a ella como a las víctimas: *“para ver que la persona no haga tanto escándalo, para que no hable tanto”*. *“Pa’ que no diga que no la acompañamos”*. *“Yo leo entre líneas”* y *“las víctimas se dan cuenta de eso”*.

Al explorar momentos críticos y su implicancia subjetiva en tales eventos, recuerda haberse sentido muy afectada por *“una rabia muy grande que me acuerdo que salí llorando, de una conversación con un Obispo”*. *“Es súper difícil que me ponga a llorar”*. Lo conflictivo de este recuerdo se manifiesta en su ambivalencia. *“Yo salí de esa discusión... No tuvimos una discusión, o sea, tuvimos una discusión pero no así acalorada”*. No recuerda el contenido, pero sabe que *“él me cuestionó”* y que se quedó *“callada. Yo creo que eso fue peor porque yo no me callo”*. Al intentar bordear el recuerdo, Lorena lo liga a una premisa indicativa: *“ahí entré en esa reflexión de que, en realidad, hablamos de las víctimas pero no entendemos lo que significa el dolor verdadero de la víctima”*.

Lo relevante es que la conmoción pasó por una resolución manifiesta más que por el conflicto encubierto. El Obispo la llamó para disculparse: *“esa cuestión me llegó al alma... Que me pidiera disculpas”*. *“Más allá del poder y la jerarquía, son personas”*. *“Personas que de verdad tienen una genuina intención de hacer procesos, pero no saben cómo”*.

Relato 5: *Aquí defensas corporativas no*

Marcela es madre y abuela, una psicóloga clínica cercana a su jubilación, pero muy activa todavía. Recuerda su primera experiencia con una víctima de abuso sexual clerical, hace más de 30 años: un adulto había sido abusado por un sacerdote que, a la vez, era un pariente

directo de él. *“Nadie tenía experiencia clínica en ese tipo de casos”*. *“Le creí porque le creí”*. Tal trabajo fue de largo aliento y coincidió con la investigación emergente sobre el abuso sexual en Chile: *“fue muy marcante”*. Marcela se sintió convocada a trabajar en este tipo de violencia relacional. *“Comencé a trabajar en abuso a pesar mío”*, en un dispositivo de atención con colegas y supervisión que se especializaba en aquel ámbito clínico que emergía. Este inicio tuvo una continuidad en su historia laboral y personal, en la que permanece hasta ahora, experimentándose *“casi privilegiada de no haber sido abusada”*.

Por la época y la conmoción pública que alcanzó este tipo de violencia en las infancias, el dispositivo en el que atendía en aquel momento comenzó a *“llenarse de casos”* de sobrevivientes adultos de abuso sexual. *“Era la sensación de verdaderas confesiones”*. Los abusos eran sexuales, y no solo en contextos eclesiales, sino familiares e institucionales. Cuando aparecieron los referidos a la Iglesia, Marcela recuerda haber experimentado una convocatoria. *“Pucha, como interesada en el tema. Y además, siendo católica, me gustaría colaborar en esto”*. Este es un núcleo sobre el que vuelve en múltiples momentos de su relato. La mueve una identificación eclesial desde un vínculo emocional e histórico.

“Cómo ayudar a mi Iglesia a que lo haga bien... Ahora conversándolo contigo [noto] esto como de contribuir a espacios de Iglesia más vivos, más humanizados... Ha sido un factor protector para mí... Yo puedo ser muy ruda y crítica cuando la embarran y me he agarrado con un par. Pero tengo como un, no sé, una confianza, una fe, de que pueden pasar cosas distintas”.

Esta identificación es puesta sobre la mesa explícitamente en su trabajo con víctimas, a modo de posicionamiento: *“yo soy católica, me interesa que a la Iglesia le vaya bien, pero aquí defensas corporativas no hay, ni con la Iglesia, ni con ninguna otra institución”*.

Un caso fundante compartido tuvo que ver con la atención a una pareja, configurada como victimización primaria y secundaria, en la que trabajó junto a una congregación, teniendo un apoyo institucional en aquello que ella no dominaba. *“Me sobrepasaba como terapeuta, sobre todo lo que tenía que ver con la dimensión espiritual del daño”*. Retornará sobre este punto, al reconocer sus propias limitaciones en las especificidades de esta violencia.

Cuando conecta con sus motivaciones, reconoce que históricamente hay un trazo que la moviliza a trabajar con *“maltrato institucional, en injusticia y la pobreza”, “desde lo emocional y lo intelectual”*. Lo intelectual lo conecta con su interés en la *“vuelta entre lo privado y lo público, entre lo interno-subjetivo-emocional y el contexto”*. Siente una responsabilidad que la implica en aquello: *“¡todos los casos que se nos pasaron!”*. *“Me motiva validar lo no validado”*. Asocia allí su trabajo con madres de niños víctimas de abusos: *“un temazo, madres como víctimas secundarias”* y con el que empatiza especialmente, presumiblemente por un miedo que le produjo enfrentarse a esta violencia. Volverá sobre aquello en su relato, cuando se permita hablar de su propia implicación.

En su vinculación con dispositivos eclesiales que operan como fuentes de derivación, reconoce experimentar una *“autonomía absoluta”, “nunca me han preguntado nada”, “otros terapeutas han tenido una experiencia distinta, pero yo no tengo nada de que quejarme”*. Además, identifica que en esa derivación, las víctimas valoran quien las acogió y sugirió la intervención psicoterapéutica, como una pre-transferencia que ayudó al trabajo clínico y lo situó en un *“punto de partida como súper limpiecito, adelantado, bien planteado”*. Si bien ha sido lo general, también ha tenido una mala experiencia con un caso que recuerda especialmente. *“La congregación [que derivó] lo hizo re’ mal... La persona venía como más desconfiada... El cura lo hizo pésimo, le preguntó si tenía ISAPRE... Muy burocratizada, sin darle un significado reparador o apoyador al pago en la terapia”*.

No obstante, Marcela ha advertido la incidencia de la institución en el financiamiento de la terapia, que arriesga potenciar una dinámica culpabilizante, percibida como una exigencia para algunos pacientes. Una víctima le comentó que *“tenía que dedicarse a hablar del abuso y superarlo luego, como para aprovechar la oportunidad que la Iglesia le estaba dando al pagar la terapia. Como una suerte de sentirse en deuda de agradecimiento”*.

Con respecto a los casos con los que ha trabajado, Marcela reflexiona: *“son como tres tipos de casos”*. Primero, *“el sacerdote como un miembro más de la familia... Una figura respetada, con poder, con recursos, de apoyo a una familia con problemas, en crisis”*. Allí lo espiritual y pastoral, como mecanismo de sometimiento, no está tan presente. Segundo, otros casos *“de abusos sexuales rudos, por parte de sacerdotes donde sí aparece, digamos,*

interacciones sexualizadas, intrusivas, con violación, con cosas bien fuertes... Largos, cronificados". *"Allí está el uso de Dios. El discurso religioso"*. Un tercer tipo, que le ha impresionado bastante, son aquellos adultos que han sido vulnerados a *"nivel espiritual"*, en contextos de carácter religioso, con *"una interacción física acotada, pero con connotación sexual"*. Identifica ahí un efecto de impacto, por la capacidad de reconstruir a posteriori un abuso espiritual subyacente.

"En esas personas es como la sensación de haber estado en la boca del lobo. En el sentido digamos: «si yo no hubiera interrumpido esto, podría haberme llegado a violar». Siendo adulto y todo, digamos. Entonces ahí también hay una cosa, entre lo que te pasó... Lo que te hicieron y que te afectó, y la amenaza de lo que te podría haber pasado".

Cuando conecta con el significante de la amenaza, despliega otra categoría de caso, en la que la víctima primaria sufre abuso *"de conciencia"*, manipulación, pero sin un componente sexual directo; el sacerdote agresor, sin embargo, abusó sexualmente de otros. Recuerda una víctima que le testimonió sobre un sacerdote que *"«abusó en la misma parroquia a personas que yo conocía en paralelo al abuso de conciencia que cometió conmigo»"*. Allí Marcela reflexiona: *"entonces yo creo que también hay una cosa de cómo se entremezcla el trauma directo, de la victimización sentida directamente, con lo que es la traumatización vicaria"*. La amenaza de que *"podría haberme pasado a mí"*. Cuando explora las especificidades de este abuso, reconoce una dimensión del daño por ser cometido por *"representantes de Dios"*. Desprende asociativamente de allí una responsabilidad colectiva *"institucional"*, en la medida que ella misma ha dilucidado que una serie de agresores que pertenecen a una misma congregación, pueden presentar un *"estilo"* abusivo. Como contraparte, identifica una *"reciprocidad, solidaridad mutua"* entre víctimas, que les permite develar y acompañarse.

En su vínculo con las víctimas con quienes trabaja, identifica una marca especial: *"son vínculos bien cercanos, significativos, humanos... Con momentos informales incluso ... Pero con límites súper claritos"*. Nota allí el riesgo de actualizar transferencialmente relaciones de dominio como las direcciones espirituales, que pueden *"ser percibidas como invasoras, como abusivas"*. *"[Hay] sacerdotes abusadores acosando por WhatsApp y pidiendo a la*

personas: «oye hace dos semanas que no te confiesas, tienes que venir». No obstante, matiza, afirmando que se distancia “del estereotipo [del psicoterapeuta] como más formal... Que no te dice nada, que te pregunta y dice mmm”. Afirma que el estilo “más directo, más explícito y más coloquial; propositivo en general” le ha servido “muchísimo con el abuso”.

Recuerda especialmente un caso donde este estilo se hizo operativo. Ante cierta erotización transferencial de un paciente que la interpeló, Marcela contestó: “puede tener o no tener sus fantasías como usted estime, con la tranquilidad de que nunca se van a convertir en realidad. Porque yo no soy su tío [pariente agresor]”. Otro caso crítico, lo recuerda de “una persona muy dañada, con abusos múltiples”. “[Víctima] de un director de una institución que abusó de esa persona y de otros... Cuando dejó el cargo... Traspasó a las víctimas a quien lo reemplazó”. “De las cosas perversas que he escuchado, muy perverso”. Ante el mal manejo general y, específicamente, por una compensación económica que resultó en una negociación revictimizadora, “manifesté mi indignación como terapeuta”. “En los casos de abusos, las malas prácticas de terceros influyen más que en otro tipo de motivos de consulta”.

En su reflexión, propone un posicionamiento frente a la reparación. “Incluye una dimensión ética de un terapeuta que se posiciona clara y explícitamente desde la sanción ante el abuso, como inaceptable”. Como condición de posibilidad de la reparación, “el elemento ético está garantizado”. Asimismo, releva la necesidad de “hablar las cosas por su nombre” sin eludir la visibilización de dinámicas abusivas, validando percepciones, sin ambigüedades. Se distancia de las perspectivas de resignificación, “la subjetividad está interferida... El impacto de lo traumático te deja esta experiencia nebulosa, no semantizada... Cómo vas a resignificar lo que no tiene significado todavía, porque está en un nivel más sensorial, más disociado, más sin lenguaje”. Además, está la distorsión del abusador en la experiencia del paciente. Allí desliza un caso de un paciente que “se veía como víctima de un sacerdote abusador; pero por otro lado, sentía que había un sacerdote homosexual que trataba de conquistarlo”. “[Antes que resignificar] lo primero es simbolizar, a poner en palabras” y ayudar “a deconstruir el discurso del abusador”, “la simetrización del abuso”. De aquí asocia con otro paciente que le señaló “«me tocó bailar con la fea». Yo le dije: ¿a ver, te tocó bailar con la fea o te tocó bailar con la mala?”.

Asimismo, Marcela logra trazar la necesidad de que la víctima lleve el ritmo, sin sentirse presionada a detallar el abuso, por lo *“retraumatizante”* que puede llegar a ser. Allí, destaca lo relevante de distinguir en el tratamiento *“lo que tiene que ver con el abuso y qué tiene que ver con otras cosas”*. Remite al caso de una paciente con una *“jefa tremendamente autoritaria y arbitraria”* que hizo sentirla *“paralizada, indefensa, insegurizada”*.

“Si no hay una reactivación del abuso propiamente tal, sí hay una asociación con el abuso... Entonces trabajar en eso es acoger la urgencia inmediata y... Abordar indirectamente el abuso... Ahí también hay un tema, digamos, cómo manejar el foco de la terapia. Que no es bueno sobre focalizarse en el abuso, porque si uno habla solo del abuso como que estigmatiza también”.

Al ir asociando, Marcela reconoce cierta multicausalidad y la necesidad de intervenir en esa complejidad. *“No es tan puro... Hay ahí una multicausalidad que confirma la idea de cómo vas tomando las consecuencias del abuso pero en un contexto de vida”*.

Cuando nos valemos del recuerdo y las asociaciones que van suscitándose, Marcela retoma el sentir un límite en su trabajo: *“una zona de impotencia... La fe... Es el instrumento del abuso”*. Hay veces que el daño infringido desaloja a las víctimas de la posibilidad de participar en aquellas experiencias que han dotado de sentido a sus existencias; sobre todo la participación en sacramentos y la vida comunitaria. *“El daño es doble: con la Iglesia y con Dios también”*. Al reconocerlo, se permite reflexionar: *“en sentido estricto no nos compete [como psicoterapeutas]... Podría ser la misma Iglesia desde la especificidad de su rol.... [Pero] las víctimas no los validan. Ahí yo creo que queda una cosa un poquito en tierra de nadie”*. No se trata de que *“todas las víctimas sigan adentro de la Iglesia; algunas legítimamente se quieren ir, pero que puedan irse tranquilas”*.

Al seguir recordando y deteniéndonos en los momentos críticos, recuerda con nitidez el impacto de la primera víctima con la que trabajó y la implicancia subjetiva que significó. Esto se conecta con otros pasajes donde siente especial empatía por madres de víctimas.

“¡Chuta esta cuestión es horrible, esta cuestión pasa! Tengo hijos hombres. Nunca me imaginé que mis hijos hombres pudieran tener ese riesgo Me tocó mucho como

en mi corazón de mamá. A tener más cuidado con algo que no me lo habría imaginado nunca, como mucha gente no se lo imaginaba [en aquella época]”.

Marcela señala haber asumido tal preocupación desde la tarea y la movilización del trabajo. *“Este es un tema del que tenemos que ocuparnos, esto es un tema para cuidarlos”*.

Un segundo elemento que retoma es la dificultad en las *“malas prácticas y malos diagnósticos”*, por parte de colegas, que no consideran este componente traumático y de maltratos graves: *“las embarradas que hacemos nosotros con las víctimas”*.

En este punto de su trayectoria profesional, Marcela valora los lazos con otros profesionales, más allá de lo psicológico: *“los nombres que he recordado”*, las colaboraciones con miembros de la Iglesia también: *“han marcado a fuego”*. Reconoce que esta labor la ha priorizado por sobre otros ámbitos y que ha aprendido de esta a flexibilizar los modelos que se erigen como procedimientos *“rígidos”*, *“absolutos”* y *“fanatismos”*, en favor de una clínica que requiere maniobrar, crear, *“ocupar los resquicios”*, *“optimizar los recursos”* y vincularse con otros, *“con los debidos cuidados y si la situación lo amerita, o no, tener estas flexibilidades de los procedimientos habituales”*. *“Flexibilidad grande del setting en función de la petición y la angustia o necesidad del paciente”*.

Al finalizar nuestros encuentros, se permite reconectar con cierta *“indignación”*, cuyos trazos son sutiles en el relato. Esto ha movilizado su clínica, constituyendo un resorte para lo creativo en su trabajo con violencias, más allá del ámbito eclesial y sexual.

“Se me vinieron [al finalizar las entrevistas] como momentos profesionales en casos de abuso y también de no abuso, en que no sé, yo me he enojado, me he picado, me he enrabiado y me he puesto creativa. He sacado no sé, una energía de no sé dónde”.

Relato 6: *No pude quedar como un testigo mártir*

Tomás tiene más de 30 años de vinculación, como psicólogo clínico, con ciertos dispositivos eclesiásticos, sobre todo relativos a formación religiosa. Desde muy temprano *notó* allí una articulación inquietante entre la sexualidad y lo religioso, pero que *“no tenía una dimensión*

pública ni una dimensión institucional". Es algo que, al recordar en la sucesión de entrevistas, también remite a un "notar" testigo: "me tocó ver".

En su trayectoria ha atendido a religiosos y religiosas de Chile y el extranjero, que fueron víctimas de abusos sexuales en contextos institucionales eclesiales. Esto le permitió abordar una temática "en ciernes", previo a los casos de connotación pública a nivel nacional, lo cual fue complementado con experiencias de abusos intrafamiliares en contexto estatal. Ha trabajado como psicoterapeuta de víctimas laicas de abusos en contexto eclesial también; y, además, ha realizado asesorías como experto en distintas comisiones. Un trazo que conecta a esta experiencia e investigación tiene que ver con las "perversidad que se introduce en la institución: los testigos silenciosos". Esto retorna permanentemente en su relato.

En su experiencia, demarca una vinculación profesional pero también personal e histórica. Hoy se declara con un mayor grado de autonomía pero con cierta disponibilidad a colaborar, por "un lazo importante con mucha gente vinculada a la Iglesia". Trabajó "en alguna época más institucionalmente, ahora menos... Soy más bien cercano pero no doy una colaboración directa". "Mantengo mi norte de colaborar en lo que se pueda".

En su historia ciertos elementos lo conectan con una labor que tiene sus precedentes. "Me tocó ver esto en una época donde eso [los abusos], no digo totalmente normalizado, pero era considerado un dato freak". Asimismo, reconoce un vínculo transferencial con las figuras sacerdotales, por razones políticas y vocacionales. Sin identificarse abiertamente como católico en la actualidad, sí localiza a la Iglesia como una determinante en su formación y opciones de vida previos. En este sentido, también se siente "cauto" en las derivaciones que provienen de este marco institucional y ha introducido mecanismos: "la confidencialidad y remití la confidencialidad a razones más bien de orden clínico de urgencia". Esto, afirma, le permite "no ser un instrumento de la dirección de conciencia".

Cuando profundiza en el trabajo en contextos de formación religiosa, marca el punto complejo del financiamiento y de la derivación de parte de formadores. Localiza en el costo monetario, no asumido por el paciente, consecuencias por una "castración" no integrada; pues "no pierde nada y eso siempre ha sido un problema". Por otra parte, las demandas

interferidas por otros miembros de la institución eclesial, hacia sus mismos formandos, introducen la posibilidad de dejar *“en posición adolescente”* a quien requiere tomar una posición de sujeto; *“no hay ningún deseo y está cumpliendo”*. Al configurar *“adolescentes enviados a terapia”* se propicia una dificultad para *“instalar una demanda de verdad”*.

En el grupo de víctimas con las que ha trabajado, identifica algunos grupos diferenciados. Están quienes han sido *“victimizadas por un depredador en serie... Son uno más de la cadena... No se sienten únicos, única víctima; que creo es súper relevante en términos de la subjetividad”*. En ese mismo grupo, que tiene elementos *“sectarios”, “de cofradía”*; hay quienes han sido *“más victimizados... Más accesible sexualmente”*, a diferencia de *“otros que lo han sido ocasionalmente.... Que se han salvado más”*. También existen, *“víctimas secundarias... Que no fueron victimizadas sexualmente pero sí vieron; que otro salió de la pieza, que otro salió transpirando, que otro estaba con angustia”*. Allí hay una posición de testigo silencioso, por sentir envidia o sentirse a salvo; sin sentir que *“podía salir de ese lugar... Tienen por supuesto su sufrimiento importante”*, y que no han sido visibilizados y que han sido sindicados como *“cómplices pasivos”*. En otros casos, hay sacerdotes que tienen una o dos víctimas, con abusos sistemáticos u ocasionales, configurándose una relación que hace operar una *“función paterna totalizadora”*; *“ha ocupado múltiples funciones: normativas, de conciencia, de apoyo afectivo y, en eso, entra lo sexual”*.

Subraya lo inexplorado del *“mundo... que es el abuso en contextos de congregaciones religiosas.... [Mujeres] superiores... que han abusado sexualmente”*. En cada una de estas categorías, Tomás introduce precisiones que instalan interrogantes sobre el tipo de incidencias en la subjetividad que tiene uno u otro abuso, sin minimizar cada uno de ellos. Profundiza, en esta línea, en lo que se ha llamado *“abuso de conciencia”*, y su significación en el mundo espiritual-religioso: *“toca la dimensión de la libertad de que Dios instala en los hijos de Dios y esto está profundamente perturbado en este tipo de abusos”*. Sin embargo, para Tomás, esta nominación puede ser una forma de denegar la dimensión abusiva y sexual de estos sometimientos. *“Es una dimensión de manipulación psicológica, de seducción, de captura amorosa, de híper intimidad exclusiva, de degradación de los padres y los otros”*.

Es un control de lo cotidiano: *“en su relación con el mundo, el mundo productivo, académico, con sus gustos, su objetividad: qué comes, qué no comes, qué disfrutas”*.

En un momento de su relato, se permite plantear diferencias que ha tenido en espacios de formación sacerdotal, y la interpelación que ha deslizado en esos contextos, criticando ciertas prácticas sacramentales o la sobreinvestidura del sacerdote, en la lógica del clericalismo sacralizado, sobre todo en la región de América Latina. Reconoce estas diferencias y sus efectos; esto no ha sido sin consecuencias: *“«este hueón se está pasando de la raya»”*.

Cuando logra elaborar ciertos paralelos del abuso sexual clerical, con otros en contexto familiar, Tomás señala dos rasgos: la relación al otro y la relación con el objeto. En un primer término, destaca *“el orden de la totalización... Me da de comer... Está autorizado a hacer lo que quiera conmigo”*. Son casos graves, señala, porque no se trata de una idealización, es que el *“otro no está atravesado por la ley”*; lo que se expresa en seducciones psicológicas y corporales de distinto grado, pero que del lado del depredador, *“se saltó todas las etapas de inhibición de Finkelhor”*. En el segundo registro, señala una posición de víctima localizada como objeto, donde el otro lo toma

“como un objeto... Dispone de mi mente, de mi cuerpo, de mi sexualidad, y esto con todas las gradaciones que van desde el depredador que abusa sistemáticamente hasta aquel que ha tenido una experiencia de abuso sexual una vez con alguien en contexto intrafamiliar”.

Al describir estas configuraciones, Tomás se autoriza para desplegar una dimensión *“que es muy difícil para la sociedad escuchar”* y refiere a la *“posición de goce”* de la víctima; que es algo *“impronunciable”* porque no se entiende bien o porque ha sido utilizado violentamente por la institución eclesial, y por otros operadores, para desmentir. Aquí ubica una diferenciación en la nominación de víctima como totalizante. Se trata de ubicar una posición que permita preguntarse *“¿por qué sigo pegado en esto? Y ahí queda más clara la dimensión del fantasma para el sujeto. En cambio el que está hiper identificado con la víctima, le cuesta mucho hacer esa construcción de fantasma”*. *“En realidad, todo lo hizo el otro y yo simplemente quedé en posición de objeto, pero yo no soy objeto de mí mismo”*.

En la clínica, esto se logra en algún punto del tratamiento, pero requiere asentar bases mínimas previamente. Para Tomás estos elementos son, en primer lugar, un nivel de reconocimiento dirigido al otro de la institución eclesial: *“esa búsqueda de reconocimiento es un primer paso. Que reciba reconocimiento es otra cosa”*. Allí, Tomás identifica que las singularidades varían indudablemente, desde quienes requieren un *“reconocimiento real, concreto”*, otros que requieren decirlo en el espacio clínico, hasta quienes, después de *“un proceso para enunciarlo e incluso dirigirlo, aunque la respuesta haya sido un acuse de recibo solamente, ya produce una satisfacción”*.

Otro elemento, referido a la institucionalidad también lo desprende de la presencia de otros religiosos, representantes en algún grado de la Iglesia, que manifiestan un modo distinto *“de acogida, recepción... Produce distensión traumática”*. Lo traumático se asocia a un *“aumento de la tensión psíquica... Una marca de lo indecible... [que] articula un goce que empuja una descarga: «no me escuchan, no me escuchan, no me escuchan»”*. Cuando alguien escucha, *“algo cesa de no escribirse”*. Puede ser un otro débil, frágil, pero que desarticula la consistencia del todo-malo otro, al salirse de esa serie. En algún punto del proceso, esto permite una delimitación y deslinde de lo institucional: *“hay sujetos singulares... Una especie de litoral”*. Desarticulan *“la lógica paranoide de la victimización”*; *“todos son una basura... Son unos cooptados por el sistema”*.

A nivel transferencial, Tomás nota cierta vigilancia de un grupo de víctimas, que están *“súper atentos”* con lo confesional religioso, las pertenencias eclesiales y alianzas institucionales. *“Muchos preguntan: «¿sigues siendo creyente? ¿Sigues yendo a misa?» ... O: «yo no sé cómo será tu vida espiritual» ... «¿Qué relación tienes tú con Dios? Si Dios es sádico»”*.

Tales fenómenos le permiten complejizar la noción de reparación, en tanto también puede aparecer como destino aquella dimensión gozosa como

“una vena vital.... De la transferencia negativa absoluta, el odio... No se puede vivir sin estar en contra... No hay tregua... ¿Eso es intratable? ¿O es una forma de tratamiento?... Algunos se sostienen en eso. A ratos pueden alternar con momentos de no odio, que pueden ser sorprendentes y que generan extrañeza”.

Sin embargo, identifica que en los procesos de reparación, pueden visualizarse otros horizontes de sentido: *“una nueva vida, pareja, trabajo... Relectura de su propia historia... Muchas veces constituye un paso que permite lo que freudianamente sería olvidar. Pero olvidar no en el sentido neurótico, sino que: dejar, soltar”*.

Cuando profundizamos en los puntos de crisis de su experiencia clínica, me comparte algunos casos que supusieron escenarios en los que arriesgó algo de su posición. Ante un caso grave que luego de denunciar *“no [se] había acusado recibo”*, señala que *“no pude quedar como un testigo mártir”*. Un testigo paralizado, capturado en *“posición sacrificial. Otra víctima más”*. En supervisión lo interpelaron: *“¿y qué esperas?”*. Se quedó *“sin maniobras”*, y se arriesgó a interceder por su paciente por vías propias, fuera del *setting* terapéutico.

Al retornar sobre los procesos de reparación, Tomás se detiene en lo *“intratable... Un punto imposible”* de las víctimas, y también de la institución. Esto, por motivos estructurales y también por lo que produce el efecto de victimización: *“¿hasta cuando! ¿De nuevo! Seguimos con lo mismo... Demos vuelta la página”*. Es intratable porque se trata de

“una posición que quiere ayudar y que ve que su ayuda es impotente. Es como el límite de la caridad... Y empieza la hipótesis: «tiene un problema psicológico, tiene un problema psiquiátrico... Arréglenlo porque ya para nosotros no» ... «Hemos hecho todo lo que está en nuestro alcance... Incluso hemos hecho un resarcimiento económico y todavía no se quedan en paz» ... Ese punto, a mi juicio, es intratable”.

Tales elementos no son simplemente *“mala voluntad”*; se trata más bien de *“un punto estructural”*. Sin embargo, reconoce que hay sujetos dentro de la Iglesia que *“sí tienen una escucha por un aspecto interior”*, análogo a la escucha analítica. Estas personas pueden sostener una posición *“que pueden acoger infinitamente ese sufrimiento... y no encarnan totalmente a la institución”*. *“Ese tipo de personas son imprescindibles”*.

Relato 7: Nos quedamos solas

Catalina se aproximó al trabajo con víctimas de abuso sexual clerical a través de una derivación por alguien que conoció en otro contexto clínico; derivación de un dispositivo eclesial que financiaba el tratamiento y hacía seguimientos. Esta ha sido su única experiencia

específica con este perfil de paciente, sin perjuicio de que ha especializado su trabajo clínico en torno al abuso sexual infantil y víctimas de violencia y traumatismos. Recuerda cierta informalidad en el proceso de derivación: *“«tiene un trastorno X, está tratándose hace tiempo y necesito alguien que la vea»”*. La vinculación de Catalina con la Iglesia católica es nula, a pesar de tener referencias por parientes que estudiaron en colegios católicos o universidades. *“Ya un poco de curas más, un poco de curas menos, ya, no importa”*.

Noto que su experiencia está aún muy tomada por este caso, con el que ya cerró el proceso hace más de un año, por una hospitalización. *“Tuvo una situación de retraumatización, le generó una descompensación muy importante”*. Allí inaugura una referencia a un momento crítico sobre el cual retorna progresivamente en nuestras entrevistas y que va logrando elaborar. En sus primeras formulaciones transmite cierta incertidumbre: *“no tenía claridad cómo proceder con el tema de la hospitalización, si le iban a pagar [la Iglesia] o no”*.

Tal consideración era relevante en el caso, porque la paciente no quería retornar a una hospitalización psiquiátrica que pudiera volverla *“«más loca aún»”*; como cita textualmente Catalina a su paciente. En los primeros meses de trabajo, sintió *“muchísima soledad”* por no tener respaldo, información de interconsultas, protocolos de hospitalización. Sin embargo, con la paciente, propició *“un muy buen vínculo terapéutico”*. *“Una presencia constante y sonante, sin fallas... Permitió que pudiéramos trabajar súper bien”*.

El punto crítico de su experiencia testimoniada tuvo que ver con aquella retraumatización señalada. Allí emerge la atribución significativa equívoca *“sola”*, que la implicaba a ella y su paciente. Durante las entrevistas, Catalina elabora esto como una *“sobreidentificación”*:

“La situación se puso compleja cuando tuvo esa experiencia de retraumatización que te comento... Ahí fue cuando yo me di cuenta de lo sola que estaba en el proceso y de cuánto apoyo necesitaba y de cuán grave podían tornarse los casos en el fondo”.

Ante tal experiencia de soledad, Catalina hizo uso de sus propios recursos; aprovechando los espacios de supervisión para discutir dimensiones diagnósticas y terapéuticas. Eso fue central. *“Tal vez no es un trastorno límite de la personalidad, tal vez es un caso de trauma complejo”*. Eso repercutía significativamente en el esquema farmacológico del tratamiento

psiquiátrico que estaba cursando la paciente. Lo más relevante, sin embargo, era constatar que era una persona con experiencias de *“mucho abuso sexual y maltrato familiar. Ella no recordaba mucho, pero aparecían escenas como en el trabajo de repente”*.

Para Catalina, la intervención del dispositivo eclesial generaba un efecto de alivio en la paciente, *“un respaldo económico”*, pero como terapeuta se posicionaba críticamente: *“es insuficiente si no viene con un proceso de reparación y justicia”*. *“Era uno de los grandes temas de mi paciente”*. *“Dijo mi paciente: «la reparación llega con la justicia»”*.

Cuando profundizamos en esta dimensión de injusticia, Catalina liga cierta frustración propia a la de su paciente: *“«una sensación de injusticia tremenda: porque él [sacerdote abusador] sigue con su vida como si nada y yo tengo una vida de mierda»”*. Tales coordenadas permiten situar la historia de denegación que sufrió la paciente, ordenada en tiempos sucesivos. Primero, una seducción del sacerdote con la paciente siendo esta menor de edad. Ella se encontraba en una posición de vulnerabilidad; buscaba refugio en la Iglesia, por múltiples maltratos y abusos. Allí se configuró una relación constituida sobre un *“discurso amoroso... «Yo te amo pero no podemos estar juntos»”*. En un segundo tiempo lógico, la paciente vivió una situación de desmentida en un contexto religioso. Por experimentarse *“impura”* se permitió revelar el abuso del sacerdote; sin embargo, esto fue *“negado absolutamente”* por la autoridad local. Las repercusiones tras este incidente denegatorio incluyeron descompensaciones, desajustes, autoagresiones, suicidalidad y desregulación.

El tercer tiempo, fue el de la retraumatización. La paciente tomó conciencia de la agresividad interna desregulada y quiso comunicarla a su párroco para recibir contención. La respuesta del clérigo fue: *“«pucha lo siento mucho. No hay nada que yo pueda hacer. Te dejo aquí porque tengo que ir a hacer la misa»”*. Cuando recuerda este evento, en un segundo momento de la entrevista, Catalina se permite precisar: *“ella va donde el cura y le dice «tengo sentimientos como que de que me quiero morir»”*.

Allí es cuando se activa una sintomatología muy agresiva e intensa, que deviene en la hospitalización, pero con una escena previa que es retratada vívidamente por Catalina:

“Hubo un momento en que yo la desconocí en sesión. Ahí fue cuando dije: llegó el momento. O sea hay que hacer algo aquí por esta situación. Fue tremendo, tremendo, tremendo. A mí me hizo re’ mal ese caso... Nunca había tenido esa situación con pacientes, como de sentir yo mucha angustia, mucha desesperación... No sabía a quién recurrir... Tuve que supervisar, que terapiarme, me removió mis propias experiencias. Me removió muchísimo... Le vi la cara; cómo se le transformó”.

La rabia desencadenado por el circuito de denegaciones se transmitió a Catalina. *“Un nivel de injusticia... Hasta yo sentía rabia”.* Relatando la violencia que atestiguó despliega también su propia rabia, dirigida a la Iglesia, los sacerdotes, a Dios. Lo va ligando a través de una elaboración psicológica: *“le hace un quiebre al psiquismo y al orden de la persona. Es como que Dios fuera un violador... No cabe en la cabeza”.* *“Yo creo que deberían estar presos”.* *“Este sistema de enjuiciamiento paralelo [canónico] los hace mantener una situación de poder y pone a las víctimas en ese otro lugar”.*

Esta rabia circula en el recuerdo recabado en la segunda entrevista: *“me sentí después de la entrevista como enojada, fijate. Enojada como... Como molesta por el sistema, por lo que le había pasado a mi paciente; por el sistema eclesial, por la falta de justicia. Quedé como bien removida la verdad”.* *“Además están poniendo en riesgo a otras personas”.*

Los elementos religiosos del caso encuentran un límite en la comprensión de Catalina, quien se sorprende por la insistencia de su paciente en permanecer ligada a espacios eclesiales. Sin embargo, refiere que fue *“particularmente cuidadosa con el cuestionamiento de la fe”.* Sus maniobras transferenciales pasaban por esa *“paciencia”* y por la *“presencia”.* Estas posiciones no fueron sin conflicto, pues dentro de su mismo relato van oponiéndose ciertos cuestionamientos que se permite en el espacio de entrevistas: *“¡durante todo ese tiempo siguió creyendo en Dios! Siguió creyendo en la Iglesia y no sé qué. Yo pensaba ¿qué confort está encontrando ahí?... ¿Dónde está lo que hace que sigan creyendo?”.* Ante tales interrogantes movilizados, Catalina se autoriza a ubicar desde una posición diferenciadora: *“mis cabros no pisarán la Iglesia jamás. A menos que lo deseen, pero yo no los llevaría. Ella [la paciente] llevó a sus hijos a la Iglesia”.*

El daño sufrido por la paciente pasaba por una falta de inscripción, de reconocimiento: “*«nadie nunca me pidió perdón»*”. Ante tal interpelación, Catalina enuncia:

“nosotros podemos hacer el acompañamiento, ayudar a regular emociones, a resignificar experiencia, a que puedan reconectarse con su seguridad, con su cuerpo, a darse cuenta de que no era su culpa. Todas esas cosas. Pero si no hay justicia, estamos como parchando”.

Cuando revisa esta experiencia clínica, Catalina logra aperturar una interrogante sobre el dispositivo y sus incidencias. “*Ellos me están pagando a mí igual*”. Al explorarlo, señala “*en cualquier otra circunstancias [la paciente] no iba a recibir una terapia que fuera semanal*”. Sin embargo, va más allá, planteándose la posibilidad de maniobrar con otras operaciones con la institución a modo de resarcimiento; por ejemplo, modificando su tarifa.

La sensación que transmite Catalina ante lo institucional se orienta a sentirse minimizada junto a su paciente: “*uno está en un campo más chico, y cuando se mete en esto otro, hay una institucionalidad acá grande*”.

El punto crítico de la retraumatización de la paciente es retomado en un segundo momento de las entrevistas. Esta vez, al recordar aquellos hitos, Catalina subraya “*la forma en que se cerró el proceso y que no fue acompañado como yo hubiese querido*”. “*Hay una invisibilización a nuestro propio proceso de trabajo*”. Sintió que el dispositivo no daba un respaldo en las operaciones administrativas, de gestión y de acompañamiento en el proceso de hospitalización y sus derivadas. Finalmente, Catalina se permite elaborar: “*ahora pienso que tal vez la soledad que sintió mi paciente, como en algunos procesos con el dispositivo, también lo sentí yo*”.

Al asociar, conecta situaciones de ausencia y abandono que experimentó la paciente: “*su terapeuta [anterior] fallaba*”; “*con este cura*” también; cuando negaron el abuso develado; cuando su caso prescribió en la justicia civil y cuando no se tomaron precauciones en el manejo del sacerdote a nivel eclesial. “*Es como si yo lo hubiese podido vivenciar a través de esta forma*”. Es decir, la soledad que experimentó como psicoterapeuta con el dispositivo eclesial derivante del caso, “*probablemente es lo que ella vive cuando se enfrenta a esta*

institucionalidad”. Permitiéndose asociar, señala: “*cuanto te converso siento una cosa así como de tristeza, como de que hubiese querido que cerráramos diferente*”.

A partir de este elemento condensado, nos permitimos explorar aquella experiencia de cierre y la hospitalización en sí misma. “*Una sensación de abandono, un hoyo así negro*”. “*Cuando hizo crisis, yo me sentí sin herramientas, no había sostén desde la institución*”.

“O sea ahora que te comento, pienso que tal vez, estuve sobreidentificada con mi paciente, en la medida en que, en el fondo, yo viví el portazo o la falta de sostén de la institución que ella vivió tres, cuatro veces antes que yo”.

El antecedente a la hospitalización fue esa escena de la sesión, sobre la cual retornamos. “*Me hizo sentir miedo a mí*”. “*Su cara se desencajó... Más deforme, como que fuera otra persona*”. “*Yo la vi...*”. “*Recuerdo haberla mirado a los ojos... Y a mí me tocó una fibra, tuve que supervisar ahí el caso. Porque yo tuve una situación porque me identifiqué*”. Previo a ese momento crítico, la paciente había expresado una agresividad implosiva posterior a la “*retraumatización*”, que se fundía con un sentimiento de culpa y vergüenza: “*¿cómo voy a estarle deseando un mal a una persona?*»”. Esto fue gradualmente escalando, hasta llegar a esa escena con Catalina, donde aparece “*otra persona*”, una cara que horrorizaba, evidenciando la desfiguración de la violencia y traición a la que fue sometida.

El cierre del trabajo con la paciente, marcado por la hospitalización, es figurado por Catalina al final de nuestra entrevista como un “*bus*” que parte con su paciente, y que la hace experimentar como quien “*queda en el camino. Como que ella hubiese tomado un bus y yo la veo irse y yo quedé en el camino*”. “*Ella había quedado en un buen lugar, menos sola, y yo había quedado más sola*”.

Relato 8: *Bueno, pero ¿usted es católico?*

Renato lleva unos cinco años recibiendo derivaciones de víctimas de abusos en contexto eclesial, por parte de un dispositivo eclesial que lo incorporó en su grupo de referencia por su especialización en trabajos con reparación. Contaba con experiencias previas de trabajo con violencia sexual, en una institución pública. Allí, pone un acento en la relevancia de sostener una perspectiva clínica y ética que posibilite ir identificando las incidencias de lo

institucional como modulador de ciertas violencias; repercutiendo en el trabajo clínico y la reparación. Sobre este elemento suele reflexionar en las entrevistas. Antes de la red de derivación eclesial ya le *“había tocado ver algunos casos de abuso sexual por parte de figuras sacerdotales pero no era lo más frecuente. Sí eran casos bastante sórdidos”*. Sin embargo, la mayoría de sus pacientes ha surgido del sistema de derivación eclesial.

En la entrevista Renato conecta con las marcas identificatorias que configuran su relación actual e histórica con la Iglesia católica, ahora devenida en distante. En ese recorrido localiza coordenadas sobre su formación escolar católica, los grupos de referencia, sus búsquedas vocacionales y profesionales, y su propia relación con su padre, entre otros. *“Entonces cuando se me presenta esta idea de vincularme a esta red... (ríe). Claro es como extraño de alguna manera volver a esa... A este mundillo”*. En tal punto, asocia este recorrido con la interpelación que algunos pacientes señalan: *“«Bueno, pero ¿usted es católico?»”*. Este cuestionamiento es una interrogante central que marca su relato.

Cuando enuncia la pregunta, se permite asociar con un paciente para el cual era muy *“inquietante”* saber con mínima certidumbre el tipo de vinculación a la Iglesia que él tenía como psicoterapeuta. A la base, hay una desconfianza a lo institucional por sus manejos y aparatajes internos, *“la oscuridad”, “lo hermético”* y sus reservados procedimientos. Emerge allí una interpelación que no se dirige precisamente a dilucidar lo confesional, sino a interrogar los posibles pactos institucionales que determinan: *“qué relación tiene uno con todo eso y dónde uno tiene puestas sus fidelidades”*.

Esto le permite a Renato introducir especificidades de esta clínica, que dan continuidad a sus práctica previa: se trata *“de poder transmitirle a un paciente quién era uno y porque estaba ahí... De qué se trataba el trabajo reparatorio”*. *“Hay todo un encuadre bien importante al inicio”*. Es aquí donde Renato sostiene una pregunta que lo acompañará en nuestras dos entrevistas y que considera positivo conservar. Emergen como desplazamientos de la pregunta lanzada por su paciente y que lo implican. *“¿Qué estoy haciendo yo acá? ¿Verdaderamente es posible ofrecerle a este paciente un lugar con la suficiente autonomía de todo ese aparataje perverso o uno termina absorbido en eso?”*.

Cuando describe los tipos de situaciones donde le ha tocado intervenir destaca, además de ciertas agresiones sistemáticas, una red *“institucional de protección... muy sórdida”*. Son abusos de poder y también sexuales los que emergen en su recuerdo. Asocia rápidamente con un caso donde se reproducen y sostienen arbitrariamente discursos contradictorios *“o enloquecedores de que la sexualidad está mal, está prohibida, pero está permitido que el sacerdote te toque. Y además te tocó porque tú lo provocaste”*.

La violencia pasa también por las significaciones alienantes, acciones institucionales e individuales que introducen la duda, la culpabilización; desplazamientos que aplican a las denuncias y su cuestionamiento. Avanzar en la cura es poder desalienarse de esos discursos, conectando con las rabias frente a los sometimientos arbitrarios; que no es sin costos.

Además, en los procesos, Renato marca momentos en los que los pacientes avanzan en ciertas *“rupturas”*, con los procesos de denuncia *“una primera grieta, digamos, con la Iglesia, que para muchos pacientes, sigue siendo amada”*. Allí se produce un *“principio de la fractura de un proyecto de vida”*. Se sorprende al relatar lo significativo que es para las víctimas este espacio institucional-comunitario, *“les sostiene un proyecto de vida y luego se dan cuenta a los cuarenta, cincuenta años, o sesenta, que qué hacen después de eso”*.

Tales rupturas que caracterizan los procesos de denuncia derivan muchas veces en situaciones de desvalimiento. Se carga, además, con *“el peso de haber sido traidores... Y terminan apartados, sancionados por su propia comunidad. Como una especie de exilio”*. Es entorno a este punto, sobre la traición, que orbitan las elaboraciones. Se trataría de una inversión: son las víctimas las que traicionan por haber denunciado, lo que produce una profunda soledad. *“Un paciente decía: bueno, las víctimas somos perseguidas y estamos solos”*. La reparación pasaría por poder rearmar algo a partir de tal territorio agrietado.

Las experiencias clínicas con las que se ha encontrado trabajando, lo sorprenden por el carácter atrapante de la Iglesia, en distintos registros: los canales de denuncia, las instancias judiciales con tribunales autónomos, las propias definiciones sobre lo que constituye un abuso *“de conciencia”*. La sensación es estar peleando con *“algo muy grande... A veces en el trabajo con el abuso sexual familiar, por ejemplo, el padre tiene mucho poder, pero poder”*.

imaginario; no siempre tiene un poder real. Aquí es un poder muy muy real digamos. Muy real". Continuando con esta asociación, Renato conecta con los abusos intrafamiliares, y las lógicas incestuosas, donde la familia *"es todo para uno, todo transita por la familia. Capaz de proveerte todo... Esa misma potencia yo la he visto en la Iglesia"*. Por lo tanto, una ruptura implica una exclusión desde el poderío: *"no eres bienvenido acá"*.

De aquí que las experiencias con pacientes a Renato le muestran un alejamiento forzado de la Iglesia tradicional, donde las víctimas *"terminan formando sus comunidades laicas"*. Sin embargo, también hay casos de sujetos que terminan *"fagocitados"*. *"Desposeídos"*, por encontrarse atrapados en el retorno a un punto de origen en lo traumático. Por tal razón, hay un desamparo pues los *"vínculos más significativos estaban dentro de la Iglesia"*.

Se trata, en otras palabras, de una *"soledad radical"*, que constituye un rasgo que comparten entre los pacientes. Una soledad que se acompaña por una esperanza firme de que las vivencias traumáticas de violencia, *"sean reconocidas dentro de la Iglesia. Ellos no abandonan esa esperanza"*. La soledad, por su parte, no es solo en el lazo, donde las comunidades generan ese efecto de exclusión, sino que también es una soledad por un abandono de los debidos procesos; dilaciones, poca transparencia, evasivas, etc. En tales mecanismos Renato sindicó una expresión del estar *"fagocitado... En todo el aparataje de encubrimiento y silenciamiento que rodea al abuso"*.

Una muestra de lo anterior Renato lo grafica con la experiencia de un paciente, quien se dirigió a las dependencias de autoridades eclesiales, para poder ser informado del estado de la investigación, la denuncia y la sentencia; y también para *"presentarse, él [como víctima]. Quiere darse a conocer"*. La respuesta elocuente del aparataje fue: *"«los obispos no hablan con las víctimas»". Esa fue la respuesta tajante. Así. Una respuesta seca, cortante"*.

En tal escenario Renato se interroga por las condiciones de la reparación. Primero, se trataría de *"dar un espacio al paciente, alojarlo... Alguien que viene como en una condición de errancia, exiliado"*. Sujetos del traumatismo que, además, están *"siempre tocando la puerta de la Iglesia. Entonces vuelven a ese mismo lugar..."*, interpelando los lugares donde el trauma se constituyó, de una manera incesante. Se trataría de poder ayudar a los pacientes a

definir qué significa tal escenario; *“si existe o no un nuevo comienzo y cuál sería ese comienzo, a qué lo confronta”*. *“Una mirada de futuro creo yo”*.

En esta clínica se pone en juego las *“espaldas”* que les han dado a las víctimas, por las múltiples traiciones que suceden al hecho abusivo. Por tal razón, es tan valioso *“algo humanizante. Un trato humano”*. Al nominar tales rasgos, Renato se interroga. *“¿de qué se trata esa humanización?”*. Mientras elabora, emergen ciertas significaciones: *“una genuina preocupación, conmoción también por muchos de los horrores que ellos me relatan”*. Distanciarse de la maquinaria interpretativa, de la rigidez *“y ser simplemente uno: si a uno algo lo conmueve genuinamente, bueno, ¿por qué no?”*.

Se trata de *“la sinceridad o la honestidad del terapeuta”*, pues esta clínica confronta con la deshonestidad, el cinismo, la traición y mentira. Y allí *“uno tiene que ir mostrando su posición respecto a eso”*. Tal posición no es sin complejidades, porque remite a los puntos problemáticos que Renato ya ha localizado en su relato, y que se aventura a desplegar con más apertura:

“Más de alguna vez me he pillado preguntándome si en algún punto no estaré... Como yo también en una suerte de fagocitación, y si soy parte de esta gran mentira o esta burla, como algún paciente lo mencionó ¿No será que yo soy parte de esta mentira?”.

Para Renato es inquietante pero necesario mantener tales interrogantes, porque nos advierten del posicionamiento que fuerza el trabajar con violencias. A partir de esto, señala de una experiencia laboral previa: *“yo no pude sostener un lugar protegido de toda la perversión institucional respecto de un paciente mío en particular”*. Algunos restos de ese momento crítico que lo conminó a una toma de posición retornan en su experiencia actual. *“Quizás hasta cierto punto son fantasmas míos del pasado, que acechan, que hacen crisis”*.

Esta interpelación se sostiene no por voluntarismo, sino por lo que los mismos pacientes introducen desde sus preguntas incómodas. A diferencia del psicoanálisis ortodoxo, que busca dividir al sujeto para interrogarlo sobre su deseo y conflicto; *“aquí es al revés, es la*

pregunta de un paciente que a uno lo incomoda". Y no se trata de interrogantes que incomoden a modo acusatorio, sino que son un señalamiento, una advertencia, pues:

"El lugar ético es algo frágil que puede perderse. Y hay que estar... A veces se puede perder. Pero hay que estar permanentemente reconquistándolo. Y la inquietud aparece: ¿a quién le hablo? ¿Cuánto de esto?... ¿Usted es un hombre de Iglesia?".

Es una posición sobre la cual Renato se interroga permanentemente, en su trabajo y en su relato. Vacila y se pregunta, no sin conflicto. *"No soy parte de eso... Exactamente... Creo que no podría formar parte de eso. Bueno uno nunca sabe. No digas nunca, dicen por ahí. Pero no. Me mantengo en ese borde, intento. Pero me inquieta"*. Se trata, finalmente, de aquello familiar, interpelado en lo traumático, que luego se tornó radicalmente extraño.

En un punto de la entrevista, Renato reconoce que hablar de esto le permite traer algo de luz a la oscuridad, pues dialogar en torno a las propias implicaciones ilumina un trabajo con lo traumático como este, en el que ineludiblemente estamos implicados subjetivamente.

"Yo también he hecho, si bien no con la gravedad de la historia de vida de estos pacientes, o la crudeza... Pero que también uno ha hecho su trabajo como de cuestionamiento, interpelación, desapego, como uno lo querría decir; proyecto de vida alternativo".

2. Fase 2: Análisis intragrupal

Proponemos algunas lecturas interpretativas intragrupales alineadas con las subdimensiones de análisis descritas. Consideramos la subunidad de análisis de elementos críticos como un fondo que atraviesa estos hallazgos, configurando menos una categoría en sí misma que una clave de lectura para las demás subunidades. Esto, pues notamos en las iteraciones analíticas que lo crítico va dando expresión a cómo los relatos se encuentran y desencuentran tanto en su construcción interna, como en la relación dialógica con los demás relatos del grupo.

Puntualizamos, por tanto, los hallazgos que brotan a partir de las subunidades referidas a las incidencias de lo institucional eclesial en la clínica y las comprensiones sobre la reparación, desde donde se despliega lo crítico en lo convergente, lo divergente y lo específico.

En suma, desarrollamos 12 lecturas interpretativas que se desprenden de las subunidades señaladas, según las especificidades de cada grupo. En estas, incorporamos un apartado de temas emergentes grupales que nos resultan de particular interés en nuestros hallazgos.

Grupo A: Vinculados a un dispositivo eclesial

A.1. Oposición entre fuerzas movilizadoras y aplacadoras en la institución

Más allá de su diversidad, los cuatro relatos contruidos evidencian un rasgo constitutivo común: una relación conflictiva con la institución eclesial que es independiente del tipo de dispositivo en el que cada psicoterapeuta se sitúa. Postulamos que el fundamento de este conflicto radica en lo que Valentina localiza con claridad: *“es la misma institución que dañó la que repara”* (Relato 3). Los correlatos de esta marca conflictiva se traducen en una serie de disputas en las que cada psicoterapeuta está concernida, posicionándose subjetivamente con una fuerza transformadora que arriesga aplacamientos. No se trata solamente de una rivalidad imaginaria con la institución, sino de un campo de fuerzas que produce soluciones de compromiso, retornos de lo reprimido, divisiones subjetivas e, incluso, circulación del deseo. Las formas de aplacamiento, por su parte, producen un manifiesto malestar.

La fuerza movilizadora brota en Florencia, Camila y Lorena a partir de convicciones basadas en vivencias o principios religiosos personales, en los que la identificación institucional configura un medio de articulación de significaciones con el que se intenta traducir la

experiencia de un “*Dios que está en esa víctima*” (Relato 1) y que “*algo nos quiere decir*” (Relato 2). Tales producciones discursivas apoyan la reivindicación de una ética en favor de las víctimas y del resarcimiento del sufrimiento infringido. Así lo señalan con claridad: “*¿cómo podemos responder?*” (Relato 1), desde un querer “*contribuir de alguna manera*” (Relato 2), para que la Iglesia pueda “*recuperar un rol*” (Relato 4). Valentina, por su parte, si bien no manifiesta una adhesión confesional católica, afirmamos que su fuerza reivindicadora brota de lo que podríamos denominar una ética clínica psicológica.

El aplacamiento, por su parte, surge de un contrapeso de lo instituido en la Iglesia católica, que pretende “*pasar la página*” pronto (Relato 1; Relato 2), o pactar un cuidado frente al posible daño a la imagen de la institución, a costa de callar experiencias de abuso que sus mismos miembros viven en su interior (ibid.). Este aplacamiento de la fuerza que exhiben Valentina, Lorena, Florencia y Camila, opera no solo a través de las figuras de autoridad eclesíásticas sino también de las comunidades que enjuician, son incrédulas y pueden llegar a ser muy duras con las mismas víctimas, en favor de cuidar a sus pastores (Relato 2).

A.2. El padecimiento institucional como una manifestación del conflicto

Notamos que en estos aplacamientos las psicoterapeutas padecen particularmente en la institución eclesial, por causa de una posición de representación que han elegido tomar por la vía contractual y, sobre todo, por un compromiso desprendido de su apropiación de la misión institucional. Desde esa posición son confrontadas tanto con víctimas primarias y secundarias, como con autoridades e incluso sus mismos pares. Ante las víctimas, hay un imperativo en responder conforme a una responsabilidad colectiva arraigada en el “*llegamos tarde*” (Relato 1), que conmina a una permanente regulación de expectativas (Relato 2; Relato 3). Es llamativo que las cuatro testimonien episodios de confrontación directa con miembros de la institución por ejercer un rol de representación que es “*non grato*” (Relato 2) y que instala un “*manto de sospechas*” (Relato 1). Cuando a la base se desregulan los balances de poder, esta confrontación puede expresar una humillación (Relato 2), una recriminación de equipo (Relato 3) o un serio cuestionamiento (Relato 4).

Lo relevante de este rasgo conflictivo es que configura una serie de operatorias inconscientes que dividen subjetivamente; produciendo velos que no siempre logran ser registrados o

elaborados por las psicoterapeutas para que el deseo circule. Apuntamos tres fenómenos de interés en esta línea. Primero, del relato de Camila, quien señala que los conflictos con sus autoridades y jefaturas “*no tienen nada que ver con la pega que yo hago*” (Relato 2), en circunstancias en las que pareciera que están ambos radicalmente imbricados. Por otra parte, Lorena, quien no registra la pelea con su jefe-Obispo, pero sí reconoce que fue un cuestionamiento que la dejó, en silencio, “*callada*” (Relato 4). También Florencia, que al ser interpelada por su familia solo puede responder un: “*como si se pudiera*” (Relato 1).

En otras palabras, se produce un padecimiento más o menos consciente en las psicoterapeutas, por ubicarse en una posición que debe soportar el mantenimiento de pactos que las fuerzan a hacerse de un “*cuero de chancho*” (Relato 2) por la misión institucional.

A.3. Exigencias en la reparación en torno a lo espiritual y la disponibilidad

La fuerza que moviliza a las psicoterapeutas a trabajar con las víctimas es determinante. Asumen un compromiso que está advertido de las complejidades del abuso. Por tal razón, sus elaboraciones en torno a la reparación están dotadas de una comprensión crítica de la violencia abusiva, que releva un sometimiento por el poder, una traición radical a la confianza, un silenciamiento y negacionismo, atrapamiento, transgresión que confunde en lo más íntimo y una alta vulneración (Relato 1; Relato 2; Relato 3; Relato 4). En esta línea, perfilan una reparación que otorga un lugar a lo económico y lo simbólico (Relato 2; Relato 1; Relato 3), pero que en lo fundamental requiere “*dar un lugar*” (Relato 3) subjetivo a las víctimas, que brote de una verdadera “*escucha*” “*comprometida con el otro*” (Relato 4; Relato 1) y que permita “*recuperar la trayectoria vital*” (Relato 2) a través de una serie de resignificaciones (Relato 4) que habiliten a “*desanclar lo anclado*” (Relato 1). No obstante estos principios, la especificidad técnica psicoterapéutica en estos relatos se desdibuja o se dispersa con facilidad en el significante de la *resignificación*, probablemente porque el centro del quehacer terapéutico está atravesado por una misión institucional apropiada desde una discursividad religiosa, espiritual o ética-social, por sobre lo clínico; y porque el dispositivo eclesial respectivo obedece a otras lógicas institucionales y procedimentales.

Un signo de lo anterior es que se reporta que los principios señalados se operacionalizan en un marco que excede lo psicoterapéutico. Tal manifestación del encuentro con el límite de lo

psicoterapéutico es consignada en la exigencia de un trabajo junto a otros, ya sea en modalidades de equipos o en redes. Asimismo, otro elemento que sobrepasa las intervenciones psicoterapéuticas reparativas son las condiciones judiciales, tanto canónicas como civiles (Relato 2; Relato 3), cuyas constricciones pueden reproducir una violencia impune, que debe ser permanentemente contenida en el trabajo con víctimas. En otro registro, lo espiritual es localizado por su alta relevancia en el daño producido, al modo de una transgresión del horizonte de sentido que vulnera la relación con Dios (Relato 1) y en el “*que no todos los psicólogos podemos llegar*” (Relato 3). Son matizados los abordajes de este desafío, destacándose como una opción el “*acompañamiento psicoespiritual*” (Relato 1).

En términos de actitudes y modos para la reparación, Valentina, Camila y Florencia explicitan la necesidad de permitir “*acercarse al propio dolor*” (Relato 1), “*conmoverse*” (Relato 3) y conectarse con la “*propia vulnerabilidad*” (Relato 4), como una condición necesaria para dimensionar el dolor de las víctimas que habilite a escucharlo, acompañarlo e intervenir. Una derivada de esta implicación subjetiva refiere al requerimiento de tomar una posición visible que, a partir de la propia conmoción, permita que la psicoterapeuta se autorice a afirmar lo “*terrible*” (Relato 3) que se está atestiguando.

Las implicancias del encuentro con los dolores de la historia propia y los de la víctima, movilizan un modo específico de operatorias en el que difieren las psicoterapeutas, pero que evidencia una de las mayores complejidades de la reparación de este tipo de abusos. Allí, una primera posición afirma una radical disponibilidad a “*comprometerse con un otro, en cuanto el otro necesite de uno*” (Relato 1). Otra posición, en cambio, subraya una determinada orientación a facilitar el establecimiento de límites, en tanto propicie un autocuidado que no pretenda subsanar “*una red de apoyo familiar*” (Relato 4).

A.4. ¿Hasta dónde llega la reparación?

A partir de las demandas tanto internas como externas a las que las psicoterapeutas son sometidas, emerge una discusión central que se dirige al alcance de los abusos y, como consecuencia, a los alcances que debiera tener la reparación. La pregunta ineludible de “*«bueno, y el daño que tiene ¿es por el abuso o no es por el abuso?»*” (Relato 2), no solo es una manifestación defensiva de lo institucional sino que también interroga un principio

elemental del trabajo con las violencias. En este marco, Valentina releva el exceso de la victimización en los pacientes, el que no se puede abordar del todo y eso “*no es un problema de la reparación*” (Relato 3). Tal escenario de victimización es lo que Lorena señala como un fondo existencial de vulnerabilidad que presentan estas víctimas (Relato 4).

En tal discusión hay divergencias y resoluciones parciales entre los relatos. Por ejemplo, una postura señala que la reparación “*llega al lugar que es lo dañado específicamente en este ámbito*” (Relato 3). Por otra parte, hay una perspectiva flexible en torno a la realidad del “*trauma complejo*” o del “*evento único [que puede] inundar probablemente todas las esferas de su vida en ese minuto*” (Relato 2), lo que permite habilitar una intervención que supere la discusión sobre aquello que es atribuible al hecho abusivo. Finalmente, tal exceso de victimización presente de antemano en las víctimas modula la vulnerabilidad (Relato 4), que es justamente el terreno propicio donde los perpetradores sacan una ventaja especial; es decir, allí el abuso se prepara y concreta, y los agresores están “*al acecho*” (Relato 1).

A.5. Emergentes: estigmatización de víctimas y experiencias comunitarias

Como elementos de cierre para este primer grupo, consignamos algunas pistas emergentes sobre la reparación que nos parecen ineludibles. En primer término, un perfil de victimización en el que la transgresión pasa por una confusión del discurso amoroso que toma provecho de la asimetría de poder y de situaciones de vulneración para engañar; preferentemente con menores adolescentes de género femenino (Relato 1) pero también con casos masculinos (Relato 2). Esto implica un manejo diferenciado en la intervención reparatoria, por el escrutinio público al que son sometidos, por la minimización y naturalización de testigos comunitarios, o la misma resistencia que ofrece la víctima a trabajar una ruptura de ese lazo. Algo análogo ocurre con personas vulnerables que han sufrido abusos en su adultez (Relato 4) y que son invisibilizadas y marcadas por un fuerte estigma social revictimizante.

Un segundo tema emergente es la relación con las comunidades locales donde los abusos son perpetrados. La vivencia de trabajo en estos espacios configura un escenario estimulante, pero que preserva también lo agresivo, conflictivo y contradictorio de todo grupo humano (Relato 2). Dicho de otro modo, en tales comunidades convive tanto una victimización secundaria o vicaria que las relega a constituir “*comunidades heridas*” (Relato 2), sujeto

también de reparación; pero, por otra parte, configuran una composición compleja de testigos que “*no vieron*” (Relato 1). En esa mixtura, el grupo pone en actos una interpelación directa a este perfil de psicoterapeutas, en tanto ocupan un lugar de representación institucional eclesial, tal como hemos señalado. Lo central, se deriva de una premisa que propone Camila: “*no es posible reparar si la comunidad no hace un proceso*”.

Grupo B: No vinculados formalmente a un dispositivo eclesial

B.1. Inscribir la propia relación con la Iglesia católica

En los cuatro relatos visualizamos que la experiencia de este tipo de clínica interpela en distintos niveles al ser del analista. En un primer plano, llamemos identificatorio, suele ser movilizadora una investigación sobre la relación entre la propia historia y la institucionalidad eclesial. Puede tratarse de un lazo afectivo e histórico, de adhesión confesional, que impulsa un “*querer ayudar*” (Relato 5) y un “*colaborar en lo que se pueda*” (Relato 6). O también puede ser una vinculación distante: un retorno forzado a “*este mundillo*” (Relato 8), que puede conllevar “*un poco de curas más, poco de curas menos*” (Relato 7). En cualquier caso, es remitida al analista una lectura de aquella relación, más allá de la operatoria de los dispositivos o los procedimientos derivados de un proceso de reparación. Notamos que tal lectura debe ser inscrita, con sus expresiones afectivas y transferenciales.

Evidenciamos que algunas de las estrategias relacionales de Tomás y Marcela con la Iglesia, les habilita a tomar con mayor libertad una posición “*dura y crítica*” (Relato 5) o de un desparpajo que permite pasarse “*de la raya*” (Relato 6). Pareciera que esta cercanía intermedia sin una conflictividad inhabilitante —garantizada por una participación institucional no formalizada, sumado a un conocimiento de los interiores de la institución eclesial—, posibilitaría gestionar mejor la fantasmática que la estructura eclesial produce. Estas operaciones permiten descompletar algo del “*poder real*” de la Iglesia (Relato 8), reduciendo la asfixiante sensación de aquello “*muy grande*” institucional (Relato 7; Relato 8). No se trata de desconocer la potencia real de la institución, sino de estar advertido que su incidencia en el campo del trabajo en transferencia no es totalizante. Esta capacidad para maniobrar con el poder fantasmático y real de la Iglesia es muy variable dentro del grupo de

psicoterapeutas: desde una internalización que produce una pequeñez paralizante (Relato 7), hasta una indignación que posibilita ser creativos en la clínica (Relato 5).

B.2. Discrecionalidades del psicoterapeuta con el dispositivo de derivación

Todos los psicoterapeutas que conforman este grupo cuentan con algún sistema derivación institucionalizado; por medio de dispositivos, congregaciones, sacerdotes, entre otros. No son solamente demandas espontáneas de víctimas, sino que existen mecanismos de mediación institucional que preceden al marco analítico. En ese contexto, se produce una diversidad notable en las modalidades de interacción entre los psicoterapeutas y la institucionalidad encarnada en tales sistemas de derivación. Postulamos allí una discrecionalidad que más que del lado del dispositivo, está del lado del clínico y de los recursos que dispone; los cuales brotan de su experiencia y, principalmente, de la relación que este ha construido con la misma Iglesia, como hemos señalado anteriormente.

En algunos casos (Relato 7), se produce una expectativa de soporte psíquico, técnico y administrativo que el dispositivo no necesariamente ofrece; pudiendo devenir incluso en una experiencia de desamparo que es atribuible a las identificaciones que movilizan los pacientes, a partir de sus propios abandonos sufridos. En otras circunstancias, aparece más bien un sentido colaborativo que puede ser tomado por la psicoterapeuta (Relato 5) como un apoyo complementario a la intervención clínica que realiza. A su vez, hay otro tipo de relaciones que deslizan cierto desprendimiento del encuadre institucional, permitiéndose instalar criterios de confidencialidad propios (Relato 6) o de autonomía relativa (Relato 8). Se trata, finalmente, de un grado de discrecionalidad del terapeuta, cuyas maniobras se despliegan a partir de su propia posición simbólica con respecto a la institución.

B.3. Operaciones de una posición ética como condición de entrada

Derivada de estas posiciones simbólicas, con una referencia ineludible con la institucionalidad eclesial, los psicoterapeutas nos introducen en una lógica de la cura que transversalmente releva una comunicación a los pacientes de dónde están puestas “*las fidelidades*” (Relato 8). En consecuencia, es necesario subvertir en algún grado la posición enigmática de los psicoterapeutas. Expresado a través de los ejemplos de los relatos, podría

efectuarse una declaración explícita, de entrada, del rasgo confesional del psicoterapeuta, diferenciado de la *“defensa corporativa”* (Relato 5). O podría también ser una maniobra transferencial que aloje preguntas sobre si se *“¿es creyente?”* (Relato 6). En definitiva, es poder comunicar, con honestidad, *“quién es uno”* y de qué tratará el trabajo (Relato 8).

Estas declaraciones brotan de las interpelaciones que las víctimas introducen en el lazo transferencial, incomodando no desde la provocación sino desde la advertencia de una posición ética que *“puede perderse”* (Relato 8). Sería la convocatoria a un trato humano que sanciona lo inaceptable del abuso (Relato 5) y que no da las espaldas, sino que oferta presencia y permanencia (Relato 7), lo que hará posible cualquier proceso de reparación en un marco psicoterapéutico. Es una posición que se sale *“de la serie”* (Relato 6) del circuito violento en lo institucional y lo histórico vivencial que somete a estas víctimas.

B.4. Restituir desde procesos de simbolización y ruptura

Ofreciendo un matiz a la perspectiva de la resignificación, como lectura de la reparación, Marcela introduce la necesidad preliminar de *“deconstruir el discurso”* abusivo (Relato 5) por el efecto de interferencia subjetiva que produce, oscureciendo toda posibilidad de nueva significación. Se trata, por tanto, de ofrecer previamente un trabajo de simbolización que posibilite *“nuevas palabras”* (Relato 5), generando así un desmarque que descomplete las significaciones en torno al abuso y propicie una alternativa a la simetrización que es indiferente a la ley (Relato 6). Esto posibilitaría desalienarse de los discursos sometedores (Relato 8) para poder desde allí alojar rabias y desprenderse de las culpas (Relato 7).

Tales procesos de simbolización inevitablemente van movilizando la circulación de fuertes afectos, gatillados por una pérdida de lo que el sujeto había armado hasta entonces. Sin embargo, esta pérdida es radicalmente distinta al desamparo propio de la violencia transgresora del abuso, exacerbada por la traición de representantes eclesiales (Relato 7), o de los grupos que atestiguaron con complacencia y silencio (Relato 6).

Más bien, se trataría de un quiebre necesario para que la simbolización permita un deslinde de la violencia sufrida y venza el enquistamiento paralizante de lo traumático. Es una ruptura que aloja la errancia subjetiva (Relato 8). Como consecuencia, el sujeto víctima

ineludiblemente se ve confrontado con un quiebre en su historia, sus grupos de referencia y sus universos de sentido. Esto será una condición para que sea posible un nuevo proyecto (Relato 8), una nueva vida (Relato 6), en la que permanentemente deberá estar en juego la posición ética como soporte de la simbolización y la inscripción de tal ruptura; con un psicoterapeuta que es capaz de conmocionarse y tener un trato sincero y honesto (Relato 8).

Algunas de estas condiciones eventualmente podrán facilitar la producción de una demanda de reconocimiento dirigida a la institución. Aunque el modo de materializar esta demanda y las resoluciones que surjan de esta, son altamente variables, se consigna que, de todos modos, pueden introducirse efectos de alivio (Relato 6). Cuando puede dirigirse esta demanda de reconocimiento a la Iglesia es notable el carácter esperanzado que *“no abandonan”* algunas víctimas (Relato 8). Este será un paso inicial en un recorrido más intrincado, cuyo horizonte es la restitución de una porción de justicia. Sin este propósito, las operaciones psicoterapéuticas arriesgan el solamente estar *“parchando”* (Relato 7).

B.5. Una zona de impotencia frente a lo espiritual

Por las características de este tipo de abusos, está concernida una dimensión espiritual-religiosa que es inasible por naturaleza. Lo espiritual es una pregunta que interroga a los clínicos, pues se erige como una estrategia de dominación por el *“uso de Dios y los discursos religiosos”* y es *“instrumento del abuso”* (Relato 5). También, puede configurar un motor inagotable de retorno, el cual hay que discernir en su relación con los lugares de lo traumático (Relato 8). Sin embargo, también puede constituir espacio de refugio, donde puede reconfigurarse una relación que humaniza, como un *“factor protector”* (Relato 5).

En cualquier caso, se trata de una *“zona de impotencia”* (Relato 5), frente a la cual las intervenciones psicoterapéuticas tienen un límite y requieren tener un *“particular cuidado”* (Relato 7). Puede producir preguntas clínicas sobre aquello que *“hace que sigan creyendo”* (Relato 7) que movilicen el trabajo, y a su vez puede marcar un indicio de un abuso de conciencia o espiritual que pueda devenir en una agresión sexual; en tanto se compromete una estrategia *“de captura amorosa, de hiper intimidad exclusiva”* (Relato 6).

B.6. La flexibilidad, la creatividad y el riesgo

Los psicoterapeutas visualizan la necesidad de propiciar estrategias clínicas que ofrezcan modos diversos de intervención y que permitan flexibilizar las clausuras que se producen en este tipo de violencia. Una de estas clausuras es la sobrefocalización estigmatizante de la posición de víctima. Esto no se trata de minimizar o dejar de realizar un juicio que inscriba la violencia del abuso, sino de referir las intervenciones a un más allá del abuso, que permita dialectizar la experiencia en otros campos y que el abuso no totalice la existencia (Relato 5). Eventualmente, tal pasaje permitirá construir preguntas fantasmáticas de un orden que conecta al sujeto con su deseo (Relato 6).

A su vez, es convocada una flexibilización de las propias estrategias de intervención y los procedimientos psicoterapéuticos desde donde cada clínico encarna sus principios. El peligro está en seguir reproduciendo una práctica rígida (Relato 5) o que sea inoficiosa o mortificante por no ubicarse en el campo que le corresponde; por ejemplo, por los excesos de una maquinaria interpretativa (Relato 8). Estos principios permiten habilitar al analista a establecer actos y maniobras que desafíen el *setting* convencional, arriesgándose a interceder de un modo creativo y distinto, para no ser relegado a la posición de un “*testigo mártir*” (Relato 6), que se suma al sacrificio de la violencia.

B.7. Emergente: los destinos indeseables de la reparación

Algunos horizontes idealizados sobre reparaciones exitosas, resultados terapéuticos positivos o víctimas ejemplares pueden obturar procesos de subjetivación que requieren una evaluación seria. Destacamos dos modalidades que han sido relevadas en los relatos y que configuran un imposible de la reparación a ser pensado. En primer término, consignamos al sujeto “*fagocitado*” por la institucionalidad eclesial, que permanece errante en un circuito de eterno retorno (Relato 8), que desafía a los dispositivos de reparación estando siempre “*tocando la puerta de la Iglesia*” (Relato 8). En segundo lugar, relevamos al sujeto de la transferencia negativa; un sobreviviente que justamente es quien “*no puede vivir sin estar en contra*” (Relato 6). Esto configura una modalidad subjetiva que anuda la propia existencia en puntos de apoyo cuyas coordenadas reposan sobre una rivalidad radical.

Estos son dos ejemplos puntuales que evidencian la confrontación de la Iglesia con lo intratable de su propia función institucional (Relato 6). Allí encuentra su límite y hartazgo, en una imposibilidad de reparar que le enrostra su propia impotencia, de la cual se defiende afirmando la elusiva del “*demos vuelta la página*” (Relato 6), lo cual es rápidamente registrado y resentido por las mismas víctimas.

3. Fase 3: Análisis intergrupál

C.1. Psicoterapeutas concernidos en el entramado institucional

Un hallazgo intergrupál significativo inicial subraya una inevitable implicación de los psicoterapeutas con la institucionalidad eclesial que este trabajo clínico empuja. Se trata de un ineludible. Por más grados de autonomía que el psicoterapeuta incorpore en su trabajo o por su desafección religiosa, algo de su subjetividad será interrogado inevitablemente por esta dimensión institucional; sea por el sistema de derivación y sus condiciones operacionales, por las incidencias del proceso de denuncia y sus vicisitudes, por la interpelación que exhiben las mismas víctimas, por el ser un empleado cuyas jefaturas son autoridades eclesiales, por la propia fantasmática que se inflama al atestiguar una violencia con características de traición institucional (Relato 7), entre tantas otras manifestaciones.

En otras palabras, el entramado institucional ingresa a la matriz de identificaciones del psicoterapeuta y del paciente, e incide en la relación transferencial que se establece con la Iglesia, con las víctimas y con el propio trabajo. Este ingreso puede producirse en diversos niveles y puede ser registrado en mayores o menores grados de consciencia. Esto es: puede tomar desde la forma de un carácter conflictivo, al modo de una solución de compromiso que afirma la misión institucional, bajo el costo de un padecimiento institucional que puede llegar a humillar (Relato 2); hasta al modo de una permanente interrogante sobre el propio trabajo clínico, la posición ética frágil y la potencial participación en la maquinaria perversa que se arriesga cuando se está enlazado a dispositivos eclesiales (Relato 8).

En definitiva, postulamos que lo institucional configura una alteridad imaginaria, simbólica y real que participa ineludiblemente del proceso de reparación, e incorpora allí una serie de muchos pequeños otros que también van determinando efectos reparativos. En estos otros,

pueden encontrarse tanto las figuras de la desmentida y la traición —comunidades, representantes o autoridades que replican la violencia—, como las figuras de la institución que agujerean esa maldad totalizada —por ubicarse en un lugar litoral diferenciado que logra salirse de la serie (Relato 6)—. En este marco, los psicoterapeutas enfrentados al ASC maniobran en su trabajo clínico, podríamos afirmar, sujetos a la institución.

C.2. Interpelaciones a las fidelidades del psicoterapeuta

Añadimos un nivel adicional para profundizar en lo anterior. Este trabajo clínico introduce una interrogación al modo en el que el ser del psicoterapeuta está concernido en la institución; ya no solo en términos formales, sino en cuanto a su fidelidad (Relato 8).

Esto genera una radical puesta a prueba en la transferencia, que se despliega tanto con víctimas primarias como secundarias. En el caso del grupo de psicoterapeutas vinculados formalmente a la institucionalidad eclesial (Grupo A), es evidente que la carga que porta una posición de representación de la Iglesia suele negativizar la transferencia. De allí que sea esperable la interpelación agresiva de ciertas comunidades o personas que no logran ser contenidas; o su reverso: el vínculo fraterno y agradecido de la intervención (Relato 2).

A diferencia del Grupo A, en el conjunto de psicoterapeutas que trabajan más allá de ese marco (Grupo B), se produce un efecto de nebulosa en la pertenencia institucional; el cual es registrado rápidamente por las víctimas con las cuales trabajan. Esto es, la posición del Grupo A exhibe, con cierta transparencia para el otro, la marca identificatoria que los configura como representantes de la institucionalidad, con los costos que eso supone. El Grupo B, en cambio, ofrece una identificación que se hace opaca al otro. De allí que inferimos el desprendimiento y redoblamiento de una inquietud por conocer el lugar a donde se dirige la fidelidad de estos psicoterapeutas, que se traduce en interrogantes sobre la catolicidad, el vínculo con la Iglesia u otras (Relato 6). Por tal razón, los psicoterapeutas del Grupo B se ven compelidos a manifestar, como una condición de entrada para la instauración de una posición ética y transferencial, una comunicación con meridiana claridad de quiénes son; quién es el que está trabajando con aquellos pacientes. Esto significa poder transmitir el hecho de que cuando el psicoterapeuta habla en nombre propio, lo hace desde un lugar en específico, en fidelidad a una posición que sanciona la violencia del abuso (Relato 5).

C.3. Sesgo pastoralista y sesgo técnico en la reparación

En el terreno de las comprensiones sobre la reparación, resulta relevante consignar que en ambos grupos se desprenden aproximaciones rotundas sobre el abuso en contextos eclesiales, que no eluden su complejidad, extensión, ni la potencia arrasadora de aquella violencia en la trama subjetiva. Sin embargo, uno de los puntos críticos donde se producen discrepancias es en torno a la interrelación entre el hecho o proceso abusivo, y los antecedentes de victimización y daños previos; pues esa distinción interroga la intervención psicoterapéutica y reparativa. ¿Qué se repara? ¿El hecho abusivo? ¿La persona con su historia y victimizaciones previas? “¿Hasta dónde llega la reparación?” (Relato 2).

La resolución ante tales cuestionamientos es parcial y diversa en el conjunto total de psicoterapeutas, con oposiciones significativas. Sin embargo, en quienes se configura una mirada más integral de la reparación, existe una justificación para sostener la reparación sin retroceder ante tal disquisición. Su argumentación se basa en comprender el solapamiento entre la violencia histórico-vivencial previa y el acontecimiento abusivo mismo, como un terreno propicio para “*el acecho*” (Relato 1) que el agresor aprovecha y sobre el cual debe responderse y responsabilizarse. En el tratamiento clínico, lo relevante será poder ir deslindando lo abusivo como experiencia totalizadora (Relato 5; Relato 6), para posibilitar así ligazones que relancen la subjetividad a un más allá del enquistamiento victimizante.

Sumado a lo anterior, notamos una diferencia entre los grupos importante de puntualizar. Si bien las comprensiones en torno al ASC son transversalmente robustas, las comprensiones sobre la reparación difieren en ambos grupos. Identificamos en el Grupo A una tendencia a analogar el proceso de reparación al de resignificación. Las razones por las que se adopta tal emparejamiento exceden a los hallazgos de este estudio, pero podemos presumiblemente inferir que podría deberse a un modelo de intervención al que adscriben y comparten, y que genera claridades en medio de la gran diversidad de acciones terapéuticas que estos agentes realizan; sea en una recepción de denuncias, en la derivación a otro profesional, una contención inicial, un diálogo con comunidades heridas, entre otras (Relato 2).

Lo que para nosotros es significativo es que el sustrato de tal comprensión suele quedar más desdibujado o disperso en sus precisiones técnicas en el Grupo A. En el Grupo B, por su

parte, se introducen una serie de consideraciones técnicas referidas a la inscripción, la simbolización, las maniobras transferenciales y el despliegue del posicionamiento ético. No se trata, sin embargo, de establecer un juicio sobre la calidad de un tipo de intervención por sobre la otra; sino de consignar una diferencia que podríamos atribuir a la inclinación hacia un sesgo pastoralista en el Grupo A y a un sesgo especialista o técnico en el Grupo B.

La explicación e implicancias de ambos sesgos podrán ser discutidas más en profundidad en investigaciones posteriores, pero nos arriesgamos a afirmar que el sesgo pastoralista se justifica por la fuerte identificación que las psicoterapeutas exhiben a una misión institucional que es apropiada imperativamente por la significación religiosa que liga directamente a Dios con las víctimas (Relato 1). De allí que el deseo en el trabajo con las víctimas esté enlazado a una serie de significaciones espirituales y religiosas que hemos señalado previamente.

Ambos sesgos, se encuentran en el requerimiento que esta clínica convoca: restituir el lazo resquebrajado, a partir de un vínculo terapéutico humanizado (Relato 2; Relato 5; Relato 8). Tal configuración se sostiene en la capacidad del psicoterapeuta de poder conmocionarse acercándose al propio dolor, autorizándose a hablar en primera persona, horrorizarse ante el dolor atestiguado (Relato 3) y poder sancionar con claridad la violencia que ha sido ocasionada; mostrando que otro tipo de lazo es posible (Relato 1; Relato 4; Relato 7).

C.4. La reparación del daño espiritual como hiancia

Para finalizar, identificamos un rasgo común que hemos consignado previamente en ambos análisis intragrupal. Se trata de las incidencias espirituales y religiosas que están presentes tanto en las diferentes fases del abuso, como en los diversos momentos de los procesos de reparación. Constituye una zona de impotencia ominosa para el trabajo (Relato 3; Relato 5) sobre la cual el desarrollo del conocimiento desde la psicoterapia podría echar luz (Relato 1), así como también las colaboraciones potenciales entre las intervenciones psicoterapéuticas y las contribuciones de sujetos especializados en la materia desde la institucionalidad eclesial (Relato 5). Consideramos que lo relevante es que este ámbito figura como una hiancia para ambos perfiles de psicoterapeutas y que es de difícil acceso. Nos parece que lo crítico en este ámbito sería el riesgo que corre de quedar relegado a una “*tierra de nadie*” (Relato 5).

VI. Discusión

Las pistas arrojadas por la investigación freudiana en torno al fenómeno religioso, nos permite comenzar dimensionando la magnitud del daño subjetivo que se pone en juego en una violencia como el abuso sexual clerical. La urgencia protectora ante el desvalimiento, la potencia del destino y la relación con otros que ofrece la religión (Freud, 2021a; 2021b), presenta su reverso correlato en las experiencias de *soledad radical*, *abandono*, *exclusiones* y *errancias cronificadas*, atestiguadas por las experiencias clínicas que hemos reconstruido como relatos. En medio de tal daño infringido, podemos leer la paradoja del *empuje esperado a la restitución* que afirman muchas víctimas en los procesos relatados por sus psicoterapeutas, a partir del mecanismo de la creencia y su derivada expectativa de crédito, elaboradas por Kristeva (2002). Se ofrecerían allí, dones, deseos, hasta el corazón, para asegurar psíquicamente algún restablecimiento compensatorio por parte de Dios (ibid.).

Este determinante religioso que atraviesa nuestro objeto de estudio toma la forma de una *zona de impotencia* para ambos grupos de psicoterapeutas, donde su acción terapéutica no logra ser totalmente operativa frente al daño espiritual comprometido en esta violencia (Oakley y Humpheys, 2021; Contreras et al., 2020; Guido, 2008). Lo problemático es que tal campo constituye una hiancia que no logra ser asumida por ninguno de ambos grupos, quienes reconocen transversalmente un límite por desconocimiento u otros resquemores asociados a la posibilidad de colaborar con representantes de la institución eclesial.

El sacerdote agresor se inserta en una estructura institucional que violenta y traiciona (Blakemore et al., 2017), lo cual se expresa en *atrapamientos*, *silenciamientos* y *denegaciones* reportadas tanto en las comunidades eclesiales de referencia y los procesos de denuncia, como en la indiferencia de autoridades de la Iglesia católica. Particularmente, quien abusa lo hace a través de un *acecho*; mecanismo desde el cual es capaz de identificar agudamente el fondo de *vulnerabilidad* de muchas víctimas; organizado por una multiplicidad previa de maltratos y agresiones. En su estrategia, el sacerdote genera alianzas de cooperación perversa (Barría, 2017b) con grupos religiosos que lo enaltecen, desacreditando principalmente a los psicoterapeutas que se disponen a intervenir sobre aquellas *comunidades heridas*. La defensa grupal ante la interpelación de uno de sus líderes

sindicado como agresor, permite sostener la matriz identificatoria que los aglutina (Freud, 2006b) a través de la operatoria de un pacto denegatorio (Kaës, 2006) que perpetúa el circuito de la culpabilización y termina relegando al descampado a los *loquitos de patio*.

En medio de ese contexto, las intervenciones psicoterapéuticas orientadas por los principios de la reparación están *sujetadas a la institución* ineludiblemente. Esto es, independiente si los psicoterapeutas están vinculados formalmente a la institucionalidad eclesial o no, la Iglesia aparece en el campo transferencial mismo del trabajo psicoterapéutico o en el entramado fantasmático de los clínicos. En tal interrelación con la Iglesia, las psicoterapeutas vinculadas formalmente a esta evidencian un sufrimiento institucional (Kaës, 1989), que se erige en la posición de representación que asumen frente a una serie de otros que constituyen por sí mismos un campo crítico: las autoridades, las víctimas y las comunidades victimizadas por un trauma vicario. Tal padecimiento se expresa en *recriminaciones* de los equipos, además de *humillaciones* y *silenciamientos* de las autoridades. Particularmente, la posición de aquellas psicoterapeutas puede visualizarse como análoga a una posición de analizadoras de la institución (Lourau, 2007), en tanto organizan una instancia intrainstitucional que va suscitando reacciones, interpelaciones a la misma institucionalidad e incluso *acting out*, que se expresan en aquellas operatorias que reproducen su sufrimiento institucional.

No obstante lo anterior, tales psicoterapeutas desconocen el conflicto inconsciente que supone participar de tal relación, y que las concierne al modo de una solución de compromiso que compromete una posición de representación de una *institución que fue la misma que dañó*. En esta línea, estas psicoterapeutas hacen operativa una fuerza instituyente que busca transformar la institucionalidad a partir de una reivindicación de las víctimas, como parte de su apropiación de la misión institucional (Kaës, 1989). Esta fuerza instituyente se opone a las fuerzas instituidas desplegadas en distintos niveles de la organización eclesial, las cuales se dirigen, de algún u otro modo, al pacto denegativo de *pasar la página* (ibid.).

En cuanto al proceso de reparación del abuso sexual clerical propiamente tal, las experiencias clínicas relatadas son inspiradas en los principios que la reparación social establece (Lira, 2005), en tanto pretenden articular las demandas subjetivas de reparación con actos de reconocimiento y modalidades de restitución de justicia. Sin embargo, en la práctica, estos

principios se ven impotentes y entorpecidos por mecanismos de constricción institucional propios de los protocolos, canales judiciales y procedimientos; y, también, por las mismas estrategias de denegación de quienes *no escuchan o no hablan con las víctimas*.

Tal escenario de trabajo clínico, independiente de la dependencia formal del psicoterapeuta a la institución, configura un campo de batalla transferencial (Davoine y Gaudillière, 2011), donde es actualizado en el vínculo transferencial la posible participación del psicoterapeuta en *la serie* de personas que constituyen el circuito de la violencia. Por estas razones, es puesto a prueba el lazo, interpelando permanentemente, interrogando según un *quién es usted, dónde está puesta su fidelidad y en representación de quién* está actuando.

De modo sinóptico, las intervenciones relatadas en este campo del abuso sexual clerical, hacen operativas transversalmente los siguientes elementos. Primero, un posicionamiento ético que *sanciona* explícitamente el daño infringido como un acto inadmisibles. Segundo, la *conmoción*: un *acercamiento al propio dolor y al impacto* por la violencia, como una estrategia que habilita la producción de puntos de encuentros con los pacientes, a partir de la reunión de trozos de historia que han sido cercenados (Davoine y Gaudillière, 2011). Tal operatoria, les permite constituirse como testigos de un horror (Insua, 2021; Toporosi, 2018; Davoine y Gaudillière, 2011) que requiere ser procesado y también manifestado al paciente con *honestidad*. Tercero, la necesidad de ensayar una puesta *en palabras* de lo indecible del traumatismo, que *deconstruya el discurso abusivo*. Esto se alinea con la propuesta de Tesone (2023) de deconstruir la cartografía libidinal que el abusador introyecta, para así metabolizar y hacer posibles nuevas significaciones por la vía de la simbolización. A través de estas maniobras, se configura un proceso de inscripción que restituye una simbolización primaria a través de un necesario juicio de existencia de los terapeutas (Aceituno, 2010).

Como un criterio clínico que es puesto en tensión en estos procesos, figura un compromiso de *disponibilidad*; una lealtad verdadera que *no da las espaldas* a partir de un trato *humanizado*. Estos elementos se emparentan con la propuesta de la posición del *therapon* y los principios de Salmon (Davoine y Gaudillière, 2010). Se acompaña, de este modo, a las batallas que enfrenta el paciente en sus retornos permanentes *a golpear la puerta de la Iglesia*, posicionándose como segundos en combate que atestiguan el horror sufrido, desde

cierta proximidad e inmediatez. Sin embargo, también es relevada la necesidad del establecimiento de *límites*, para que aquellos principios puedan ser desplegados en orden a facilitar el desarrollo del *autocuidado* que agencie a las víctimas. Tal encuadre propiciará la regulación y elaboración que también deben soportar los psicoterapeutas, por la intensificación de la transferencia y los mecanismos identificatorios comprometidos.

Asimismo, los relatos nos revelan la necesidad de orientar la clínica hacia la reconfiguración de un *horizonte de sentido* renovado; una *resignificación* en términos amplios, que brote del proceso de simbolización previamente esbozado. Este nuevo escenario implica necesariamente una *ruptura* con lo previo, que debe ser acompañada desde una posición ética en permanente *reconquista*. Se trata de una restitución de este lugar subjetivo en el lazo social, que tenga en el horizonte el restablecimiento de las bases de un contrato narcisista; permitiendo así catectizar y reincorporar al sujeto en la cadena y de este modo acceder a su proyección singular y colectiva (Aulagnier-Castoriadis, 2010).

Notamos, a través del conjunto de los relatos, que estas operaciones clínicas producen efectos de *alivio y distensión* en la medida que los psicoterapeutas se ubican *por fuera de la serie* de la violencia, moviéndose en un espacio *litoral* desde donde pueda establecerse una diferencia con tal circuito, a partir de una práctica *flexible, creativa y arriesgada*.

Por último, consignamos las complejidades a las que los psicoterapeutas se enfrentan al ser interrogados por los alcances de lo abusivo; por lo que puede y debe ser allí reparado; y por lo que compromete una yuxtaposición de lo traumático de la violencia históricamente vivenciada con lo traumático del fantasma (Aceituno y Cabrera, 2014). En medio de esas interrogantes, los psicoterapeutas proponen deslindar la experiencia victimal (Varona, 2020) *totalizante*, en favor de aperturar un más allá de la captura del trauma, produciendo nuevas ligazones posibles con las narraciones de sí, de la propia historia y de un horizonte de sentido compartido que permita un *nuevo comienzo*. Poder *olvidar* para poder *soltar*.

VII. Conclusiones

Una investigación sobre los procesos de reparación de los abusos sexuales clericales exige una mirada responsable, amplia, seria y dialogante. Como hemos referido, lo sistémico de esta violencia requiere incorporar, por su parte, una perspectiva sistémica de su reparación. En tal sentido, evidenciamos que la aproximación investigativa del fenómeno debe avanzar hacia lo interdisciplinario, considerando, al menos, los discursos jurídicos, teológicos, históricos, sociológicos y psicológicos. Nosotros, por las características del marco en el que esta tesis se produce, ofrecemos un foco específico que se vale de la perspectiva del psicoanálisis y del relato como herramienta metodológica. Esta opción intenciona el valor de transmisión que consignamos como esencial para el tratamiento de este tipo de violencia. Se trata de una transmisión que es, por un lado, un testimonio que inscribe el dolor horroroso y, por otro, una modalidad dialéctica de ruptura y continuidad que, asumiendo lo enquistado del traumatismo, proyecta la existencia hacia horizontes de nuevas escrituras y legados.

Hemos relevado la perspectiva de los psicoterapeutas como un medio para acceder a la voz silenciada de tantas víctimas y sobrevivientes de la violencia perpetrada en contexto eclesial, de modo de propiciar un encuentro con los testigos del horror. Reconocemos los límites y sesgos de tal decisión investigativa y metodológica, pero nos arriesgamos por tal opción como una entre otras modalidades de inscripción. Postulamos y confiamos que la ética testimonial que soporta esta decisión investigativa permita traducir los quiebres, recovecos y crisis del trabajo clínico con estas víctimas, en escrituras sobre reparaciones posibles; sin eludir las divisiones ni los conflictos concernidos en el acto del relatar.

Nuestra opción por la experiencia clínica testimoniada como foco investigativo, más allá de sus consideraciones metodológicas y éticas, nos permitió encontrarnos con los propios padecimientos y conflictivos de los psicoterapeutas en su trabajo reparativo con víctimas. Allí, lo institucional eclesial está concernido ineludiblemente, en tanto se inserta en el campo transferencial establecido en el marco terapéutico, pero también por su participación en un entramado psíquico cultural que se localiza en los exteriores del *setting*, impactándolo directamente. Por tal motivo, esta investigación consigna el ineludible lugar simbólico, imaginario y real de la Iglesia católica en el proceso reparativo, erigido como un objeto-otro

hacia el cual tienden a dirigirse las demandas de restitución de las víctimas, con mayor o menor esperanza. Esto no se traduce en que tenga que ser la Iglesia la institución que canalice las operatorias de la reparación —estrategias de investigación, sanción, judicialización y los mecanismos de compensación económico, simbólico, terapéutico—. Más bien, nuestros hallazgos nos advierten con claridad que todo proceso de reparación de este tipo de violencia, en un sentido psíquico, nunca será sin la Iglesia.

Otro alcance investigativo nos permitió ratificar el valor de una clínica de lo traumático y sus principios como orientaciones para pensar los procesos de reparación. Aquellos principios versan sobre los procesos de inscripción, simbolización, memoria, pensamiento y, también, olvido. Reconocemos en esta clínica el lugar central del psicoterapeuta, como una condición de posibilidad para que el trato humanizante del lazo sea restablecido, en un más allá de un furor caritativo o pastoral. Se trata, más precisamente, de dar lugar al horror desde la propia conmoción subjetiva del psicoterapeuta; propiciando una palabra que sancione lo inadmisible de la violencia y que habilite significaciones nuevas que destotalicen el discurso abusivo y victimizante, con un horizonte de sentido que pueda encadenarse y proyectarse colectivamente. Esto será posible en la medida que la posición ética soporte una interpelación permanente que interroga al ser del psicoterapeuta, su lugar de enunciación y su fidelidad.

Con una determinada posición orientada a favorecer el diálogo interdisciplinar y aprovechar la potencia de una intervención entre varios, consignamos una oportunidad de investigación en la hiancia identificada sobre el daño espiritual. El alcance investigativo de este hallazgo nos moviliza a propiciar, en lo venidero, la articulación de experiencias, saberes y técnicas que permitan un arreglo entre la clínica, la reparación y el acompañamiento que pueda asimilar lo inaprensible de la experiencia religiosa y espiritual, en favor de generar procesos terapéuticos que liberen de aquellos sufrimientos que selló la traición radical de lo divino.

En cuanto a nuestras limitaciones, relevamos primeramente los sesgos del investigador principal, que se mueve entre los interiores, intersticios y contornos institucionales eclesiales. Allí *me implico* ineludiblemente desde una ética y política, sujetado a una misión institucional que pretendo interrogar e interpelar en algún nivel para generar instancias de transformación. Esto significa que *mi* posicionamiento investigativo carga con un abierto

interés en que las investigaciones que producimos puedan arrojar algún tipo de luz sobre los destinos del horror en las víctimas del abuso sexual clerical, para así poder inscribirlos en el campo social y restituirlos dignamente, con alguna porción de justicia.

Una segunda limitación refiere a una dimensión metodológica. Dada la selección muestral y su criterio de conveniencia crítico, constatamos que todas las experiencias psicoterapéuticas tienen —de facto— algún grado de vinculación con dispositivos eclesiales; sea por algún sistema de derivación o por una afiliación institucional formalizada. Por tal razón, quedan excluidas las experiencias clínicas de psicoterapeutas que trabajan con demandas espontáneas que circulan por fuera de cualquier mediación institucional eclesial. En esta línea, también quedan apartadas de nuestro alcance investigativo aquellas experiencias que se sitúan en marcos, que podríamos llamar, contrainstitucionales; esto es, intervenciones psicoterapéuticas vinculadas a redes de sobrevivientes u otras agrupaciones de la sociedad civil que están por fuera, o derechamente disputan, el marco eclesial.

Otra limitación concierne a las restricciones del diseño que hemos implementado, específicamente por nuestra estrategia de análisis del material. Nuestra decisión optó por una aproximación extensiva que pudiera ofrecer más perspectivas conforme a distintos registros y estilos: desde la construcción narrativa de los relatos, hasta la sistematización organizada de análisis cruzados. Las pérdidas de tal enfoque suponen una reducción del carácter intensivo de la investigación, perjudicando la profundización focalizada de los análisis. Nos decantamos a asumir los riesgos de una lectura analítica panorámica, para permitirnos extraer hallazgos generales que permitan dilucidar nuevos campos, objetos y líneas de investigación referidos a la reparación y la violencia, los que podrán ser profundizados en el futuro.

Finalmente, localizamos posibilidades de apertura en algunos trazos que esta investigación postula. Primero, el diálogo interdisciplinario como necesario para pensar la reparación, a partir de dispositivos que integren lo académico, lo clínico y las experiencias pastorales situadas, de quienes intervienen en la reparación de víctimas. Segundo, la necesidad de incorporar una perspectiva de género que releve las particularidades de la victimización femenina en contextos religiosos. Tercero, los estudios comparados que permitan dilucidar las condiciones de posibilidad de otras instituciones que, a la vez que dañan, intentan reparar.

Referencias

- Aceituno, R. (2005). Trauma, memoria y transmisión. Notas sobre historia y psicoanálisis. *Revista de la Academia*(10), 177-183.
- Aceituno, R. (2010). Tener lugar. En R. Aceituno, *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización* (págs. 69-81). Santiago: Editorial Colección praxis psicológica.
- Aceituno, R. (2012). ¿Restituir o reparar? El lugar del Otro en la clínica de lo traumático. *Jornadas Salud, DD. HH: Efectos y Reparación. PRAIS-MINSAL*. Santiago.
- Aceituno, R. (2013). *Memoria de las cosas*. Santiago: Ediciones Departamento de Artes Visuales.
- Aceituno, R. (2016). Abuso. En M. Abarzúa, R. Aceituno, y R. Valenzuela, *Chile: Glosario ilustrado del malestar* (págs. 7-8). Santiago: Social-Ediciones.
- Aceituno, R. (2023). *Notas para la elaboración de un caso clínico*. [Documento de trabajo en contexto de Seminario Temático de Investigación].
- Aceituno, R. y Cabrera, P. (2014). Elementos introductorios para una clínica de lo traumático y su elaboración. En P. Cabrera, *Construcciones. Clínica de lo Traumático y Figurabilidad* (págs. 13-35). Santiago: Ediciones El Buen Aire.
- Aceituno, R. y Radiszcz, E. (2013). Psicoanálisis e investigación social: la herencia freudiana. En M. Canales (Ed.), *Escucha de la escucha. Análisis e interpretación en la investigación cualitativa* (págs. 115-133). Santiago: LOM Ediciones.
- Álvarez, C. (2024). Prólogo. Encender una chispa de esperanza en el pasado. En S. Mostaccio (Ed.), *Clero católico, abuso de poder y abusos sexuales. Estudios de casos e instrumentos de investigación histórica (Siglos XVI a principios del XX)* (págs. 9-14). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Álvarez, K. (2022). Abuso sexual en la niñez y adolescencia. En C. Almonte, Montt y M. Elena, *Psicopatología infantil y de la adolescencia* (págs. 349-365). Santiago: Mediterráneo.
- Arón, A. M. (2020). Abuso sexual eclesial: una trama de poder y silencio. En C. Del Río, *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica* (págs. 211-226). Santiago: UAH Ediciones.

- Aulagnier-Castoriadis, P. (2010). *La Violencia de la Interpretación: Del Pictograma al Enunciado* (2a ed. ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bahn, S. y Weatherill, P. (2013). Qualitative social research: a risky business when it comes to collecting 'sensitive' data. *Qualitative Research*, 13(1), 19-35.
- Barría, C. (2016). Karadima. En M. Abarzúa, R. Aceituno, y R. Valenzuela, *Chile. Glorioso ilustrado del malestar* (págs. 78-80). Santiago: Social-Ediciones.
- Barría, C. (2017a). *Condiciones Psíquico-Institucionales de Producción Subjetiva y de Violencia Sexual Presentes en el Caso Karadima*. [tesis Doctoral, Universidad de Chile].
- Barría, C. (2017b). Colaboración perversa. Un lazo social particular a propósito del caso Karadima. En H. Foladori, y N. Ruiz, *Pensar en grupo. El trabajo de co-operar* (págs. 153-164). Santiago: Editorial Universitaria.
- Barrionuevo, C. (2021). *Una iglesia devorada por su propia sombra. Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia católica*. Santiago: UAH Ediciones.
- Barth, J., Bermetz, L., Heim, E., Trelle, S., y Tonia, T. (2013). The current prevalence of child sexual abuse worldwide: a systematic review and meta-analysis. *International Journal of Public Health*, 58(3), 469-483.
- Barudy, J. (1998). *El dolor invisible de la infancia. Una lectura ecosistémica del maltrato infantil*. Buenos Aires: Paidós.
- Benyakar, M. y Lezica, Á. (2005). *Lo traumático. Clínica y paradoja, Tomo 1, El proceso traumático*. Buenos Aires: Biblos.
- Beytía, A. (2019). Abusos sexuales en la Iglesia Católica: una perspectiva psicoanalítica. *Gradiva. Revista de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA*, 8(2), 27-38.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). (2006). *Ley 20120. Sobre la investigación cinética en el ser humano, su genoma, y prohíbe la clonación humana*.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). (2021). *Ley 20584. Regula los derechos y deberes que tienen las personas en relación con acciones vinculadas a su atención en salud*.

- Blakemore, T., Herbert, J., Arney, F. y Parkinson, S. (2017). The impacts of institutional child sexual abuse: A rapid review of the evidence. *Child Abuse y Neglect*, 74, 35-48.
- Bleichmar, S. (2010). *Psicoanálisis extramuros*. Buenos Aires: Entreideas.
- Bleichmar, S. (2014). *Vergüenza, culpa, pudor. Relaciones entre la psicopatología, la ética y la sexualidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2016). *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós.
- Böhm, B., Zollner, H., Fegert, J. y Liebhart, H. (2014). Child Sexual Abuse in the Context of the Roman Catholic Church: A Review of Literature from 1981–2013. *Journal of Child Sexual Abuse*, 23(6), 635-656.
- Browne, M. O. y Contreras, N. (2022). *Vidas robadas en nombre de Dios. Historias de abuso de conciencia y poder*. Santiago: Catolina.
- Cabrera, P. (2012). Actualidad de las piezas de museo: Freud y la ecuación etiológica ampliada. *Revista de Psicología*, 21(1), 135-157.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*. Santiago: LOM Ediciones.
- Canga, M. (2006). Freud y el problema de la verdad histórica. *Trama y fondo: revista de cultura*(20).
- Capella, C. y Gutiérrez, C. (2014). Psicoterapia con niños/as y adolescentes que han sido víctimas de agresiones sexuales: Sobre la reparación, la resignificación y la superación. *Psicoperspectivas*, 13(2), 93-105.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cejudo, R. (2010). Deontología y consecuencialismo: un enfoque informacional. *Crítica*, 42(126), 3-24.
- Celis, A. M., Eyzaguirre, P. y Garrido, C. (2023). Magnitud y características del abuso a nivel nacional. En A. M. Celis (Ed.), *El abuso sexual en contextos eclesiales. Análisis del caso chileno, aprendizajes y desafíos* (págs. 99-130). Santiago: PPC.
- Celis, A.-M. y Garrido, C. (2023). Panorama actual del abuso sexual en contexto eclesial a nivel internacional y nacional. En C. U. Religión, *El abuso sexual en contextos eclesiales* (págs. 17-34). Santiago: PPC.

- Cipriani, R. (2004). *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Colegio de Psicólogos de Chile . (1999). *Código de Ética Profesional*.
- Collins, M. y Collins, S. (2012). Sanando una herida en el corazón de la Iglesia y la Sociedad. En C. Sicluna, H. Zollner, y D. Ayotte, *Abuso sexual contra menores en la Iglesia. Hacia la curación y la renovación* (págs. 37-51). Santander: Sal Terrae.
- Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) . (2013a). *El Código Nuremberg*.
- Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT). (2013b). *Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos. UNESCO 2005*.
- Comisión UC para el análisis de la crisis de la Iglesia Católica en Chile. (2020). *Documento de análisis. Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Comité de Ética de la Investigación FACSIO (CEI) . (2021). *Reglamento de Funcionamiento Interno*.
- Conferencia Episcopal de Chile (CECH). (2021). *Hacia caminos de reparación Orientaciones para autoridades eclesásticas. Consejo Nacional de Prevención de Abusos y Acompañamiento a Víctimas*. Santiago: CONFECHE.
- Contardo, Ó. (2018). *Rebaño*. Santiago: Planeta.
- Contreras, L. y Maffioletti, F. (2023). La dimensión del tiempo desde la conceptualización victimológica postraumática. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 18(7), 1-8.
- Contreras, L., Francisco, M. y Pereda, N. (2020). Abuso sexual infantil por representantes de la Iglesia católica: el caso chileno. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 54(2), 1-21.
- Davies, J. y Frawley, M. (1994). *Treating the Adult Survivor of Childhood Sexual Abuse*. Nueva York: Basic Books.
- Davoine, F. y Gaudillière, J.-M. (2010). *El acta de nacimiento de los fantasmas*. Córdoba: Fundación Mannoni.

- Davoine, F. y Gaudillière, J.-M. (2011). *Historia y Trauma. La locura de las guerras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- de Certeau, M. (1993). *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- de Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- de Certeau, M. (2007). *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Greiff, P. (2010). *The Handbook of Reparations*. Nueva York: Oxford University Press.
- Díaz, F. (2023). *Sobre las estrategias del creer en el ámbito religioso desde la obra freudiana. Desde la Vivencia hacia la Experiencia*. [tesis de Magíster, Universidad de Chile].
- Domínguez, C. (2000). *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable. Sigmund Freud y Oskar Pfister*. Madrid: Trotta.
- Domínguez, C. (2006). *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Maliaño: Sal Terrae.
- Doyle, T. (2007). Clericalism and Catholic Clergy Sexual Abuse. En M. Frawley-O'Dea, y V. Goldner (Edits.), *Predatory Priests, Silenced Victims* (págs. 147-162). Nueva York: Taylor y Francis Group.
- Dressing, H., Dölling, D., Hermann, D., Horten, B., Kruse, A., Schmitt, E., . . . Salize, H.-J. (2017). Sexual abuse of minors within the Catholic Church and other institutions. *Neuropsychiatr*, 31, 45-55.
- Dressing, H., Dölling, D., Hermann, D., Kruse, A., Schmitt, E., Bannenberg, B. y Hoell, A. (2019). Sexual abuse at the hands of catholic clergy: A retrospective cohort study of its extent and health consequences for affected minors. *Deutsches Arzteblatt International*, 116(22), 389–396.
- Echauri, J. (2020). Los abusos sexuales en la Iglesia desde la psicología jurídica y forense. En M. Lizarraga, *Abusos sexuales a menores en la Iglesia católica. Hacia la verdad, la justicia y la reparación desde Navarra* (págs. 249-265). Pamplona: Publicaciones de Navarra.
- Emilfork, C. y Larroulet, P. (2021). Estrategias desplegadas por clérigos para el abuso sexual a menores Santiago. En S. Brahm, y E. Valenzuela, *La crisis de la Iglesia en Chile* (págs. 143-184). Santiago: Ediciones UC.

- Ferenczi, S. (2008). *Sin simpatía no hay curación. El diario clínico de 1932*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferenczi, S. (2009). Confusión de lenguas entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y el lenguaje de la pasión. En S. Ferenczi, *Problemas y métodos del psicoanálisis* (págs. 164-176). Buenos Aires: Paidós-Hormé.
- Finkelhor, D. (1984). *Child sexual abuse. New Theory and Research*. Nueva York: Free Press.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Fogler, J., Shipherd, J., Rowe, E., Jensen, J. y Clarke, S. (2008). A Theoretical Foundation for Understanding Clergy- Perpetrated Sexual Abuse. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 301-328.
- Foladori, H. (2010). *Salud mental y Contrainstitución*. Santiago: Universidad de Chile.
- Foladori, H. (2017). La clínica institucional. En X. Zabala, P. Guerrero, y C. Besoain, *Clínicas del trabajo. Teorías e intervenciones* (págs. 56-81). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Fontes, L. (2004). Ethics in violence against women research: The sensitive, the dangerous, and the overlooked. *Ethics y behavior*, 14(2), 141-174.
- Ford, J. (2015). Complex PTSD: research directions for nosology/assessment, treatment. *European Journal of Psychotraumatology and public health*, 6(27584), 1-6.
- Fornari, F. (1989). Para un psicoanálisis de las instituciones. En R. Kaës, *La institución y las instituciones. Estudios psicoanalíticos* (págs. 120-154). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2018). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fragio, A. (2013). Blumenberg y Foucault: el análisis del Poder Pastoral como un ensayo de la Metaforología Política. *Universitas Philosophica*, 30(60), 83-98.
- Francisco (2018). *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*. Obtenido de vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html
- Frawley-O'Dea, M. y Goldner, V. (2007). *Predatory Priests, Silenced Victims. The Sexual Abuse Crisis and the Catholic Church*. Nueva York: Taylor y Francis Group.

- Freud, S. (1991). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932]). En S. Freud, *Obras completas. Tomo 22* (págs. 1-168). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En S. Freud, *Obras completas. Volumen 9* (págs. 97-110). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (2006a). Más allá del principio del placer (1920). En S. Freud, *Obras Completas Vol. 18* (págs. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2006b). Psicología de las masas y análisis del yo (1921). En S. Freud, *Obras completas. Volumen 18* (págs. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2011). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13]). En S. Freud, *Obras completas. Volumen 13* (págs. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2014). El yo y el ello (1923). En S. Freud, *Obras completas. Tomo 19* (págs. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2017). Introducción del narcisismo (1914). En S. Freud, *Obras completas. Tomo 14* (págs. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2018). La etiología de la histeria (1896). En S. Freud, *Obras completas. Volumen 2* (págs. 185-218). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2020a). Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38]). En S. Freud, *Obras completas. Tomo 23* (págs. 1-132). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2020b). Construcciones en el análisis (1937). En S. Freud, *Obras completas. Tomo 23* (págs. 255-270). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2021a). El porvenir de una ilusión (1927). En S. Freud, *Obras completas. Tomo 21* (págs. 1-56).
- Freud, S. (2021b). El malestar en la cultura (1930 [1929]). En S. Freud, *Obras completas. Tomo 11* (págs. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2022). La interpretación de los sueños (continuación). En S. Freud, *Obras completas. Tomo 5* (págs. 345-612). Buenos Aires: Amorrortu.
- Frigeiro, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 51-95.

- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Revista Cultura y Religión*, 15(1), 299-329.
- Galleguillos, R. (2021). ¿Es posible una clínica psicoanalítica del trauma a distancia? Algunas reflexiones sobre el teleanálisis en situación de pandemia. *Revista Bricolaje*, 8, 32-41.
- Goldenberg, M. (2006). Introducción. En D. Chorme, y M. Goldenberg, *La creencia y el psicoanálisis* (págs. 19-32). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- González, F. (2007). De los secretos familiares a los institucionales. *Cultura y representaciones sociales*, 1(2), 9-30.
- Green, A. (2001). *El tiempo fragmentado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guido, J. (2008). A Unique Betrayal: Clergy Sexual Abuse in the Context of the Catholic Religious Tradition. *Journal of Child Sexual Abuse*, 17(3-4), 255-270.
- Gutiérrez, G. (1988). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1994). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Guyomard, P. (2010). Tan solo las palabras diferencian. En R. Aceituno (Ed.), *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización* (págs. 183-198). Santiago: Universidad de Chile.
- Guzmán, J., Villarrubia, G. y González, M. (2014). *Los secretos del imperio de Karadima. La investigación definitiva sobre el escándalo que remeció a la iglesia chilena* (Cuarta ed.). Santiago: Catalonia.
- Herman, J. (2023). *Truth and Repair: How Trauma Survivors Envision Justice*. Nueva York: Basic Books.
- Hunter, S. (2010). Evolving Narratives About Childhood Sexual Abuse: Challenging the Dominance of the Victim and Survivor Paradigm. *The Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 31(2), 176–190.
- Hurtado, N. y Fernández, I. (2013). *El encuentro originario y lo traumático edificante. Problematizaciones en torno a los caminos de subjetivación*. [memoria de pregrado, Universidad de Chile].

- Insua, G. (2021). *Lo indecible. Clínica con lo traumático*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Insua, G. (2023). *Abuso sexual en las infancias y adolescencias. El horror más silenciado*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Jackson-Meyer, K. (2024). Una comisión de la verdad y la reconciliación frente al abuso clerical. En D. Fleming, J. Keenan, y H. Zollner (Edits.), *Hacer teología y ética teológica frente a la crisis de los abusos* (págs. 246-264). Eugene: Pickwick Publications.
- James, W. (2017). *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jullien, P. (2018). *Psicoanálisis y religión*. Salamanca: Ediciones sígueme.
- Kaës, R. (1989). Realidad psíquica y sufrimiento de las instituciones. En R. Kaës, *La institución y las instituciones. Estudios psicoanalíticos* (págs. 15-67). Buenos Aires: Paidós.
- Kaës, R. (2006). Rupturas catastróficas y trabajo de la memoria. Notas para una investigación. En J. Puget y R. Kaës, *Violencia de Estado y psicoanálisis* (págs. 159-187). Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen.
- Keenan, M. (2012). *Child Sexual Abuse and the Catholic Church: Gender, Power, and Organizational Culture*. Nueva York: Oxford University Press.
- Keenan, M. y Zinsstag, E. (2022). *Sexual Violence and Restorative Justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kovalskys, J. y Lira, E. (1996). Trauma social y reparación. En E. Lira, y I. Piper, *Reparación, Derechos Humanos y Salud Mental* (págs. 21-56). Santiago: Ediciones ChileAmérica CESOC.
- Kristeva, J. (2002). *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*. Barcelona: Gedisa.
- Kristeva, J. (2009). *Esa increíble necesidad de creer. Un punto de vista laico*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El triunfo de la religión. Precedido por el discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 2* (págs. 755-788). México: Siglo XXI.

- Lacan, J. (2020). *Seminario 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. (2001). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lecaros, V. y Suárez, A.-L. (2024). *Abuse in the Latin American Church: An Evolving Crisis at the Core of Catholicism 1st Edition, Kindle Edition*. Londres: Routledge.
- Lira, E. (2005). Política de reparaciones para las víctimas de violaciones de Derechos Humanos. En E. Lira, y B. Loveman, *Políticas de reparación. Chile 1990-2004* (págs. 17-42). Santiago: LOM Historia.
- Lira, E. (2016). Reflections on Rehabilitation as a Form of Reparation in Chile after Pinochet's Dictatorship. *International Human Rights Law Review*, 5(2), 194-216.
- Llanos, T. y Sinclair, C. (2001). Terapia de Reparación en Víctimas de Abuso Sexual Aspectos Fundamentales. *Psykhé*, 10(2), 53-70.
- Lourau, R. (2007). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mardones, R. (2021). El declive de la influencia de la Iglesia. En S. Brahm, y E. Valenzuela, *La crisis de la Iglesia en Chile*. (págs. 219-246). Santiago: Ediciones UC.
- Martínez-Salgado, C. (2012). El muestreo en investigación cualitativa. *Ciência y Saúde Coletiva*, 17(3), 613-619.
- Medeiros, L. (2010a). *Lecturas psicoanalíticas de lo traumático. Hacia una comprensión del abuso sexual como problemática clínica a partir del análisis de un caso*. [tesis de Magíster, Universidad de Chile].
- Medeiros, L. (2010b). Elementos para una clínica psicoanalítica del abuso sexual. En R. Aceituno (Ed.), *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización* (págs. 161-182). Santiago: Universidad de Chile.
- Medeiros, L. (2014). Lecturas psicoanalíticas de lo traumático: hacia una comprensión del abuso sexual como problemática clínica a partir del análisis de un caso. En P. Cabrera (Ed.), *Construcciones. Clínica de lo traumático y Figurabilidad* (págs. 181-186). Santiago: Ediciones El Buen Aire.
- Medeiros, L. (2018). Violencia sexual y trauma: la experiencia de un analista en una institución pública. *Gradiva. Revista de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA*, 7(2), 79-90.

- Mejía, J. (2004). Sobre la investigación cualitativa. Nuevos conceptos y campos de desarrollo. *Investigaciones sociales*, 8(13), 277-299.
- Mönckeberg, M. O. (2015). *Karadima. El Señor de los infiernos* (6a edición ed.). Santiago: Debate.
- Montero, C. (2012). *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Mostaccio, S. (2024). Potestad sacramental y poder eclesiástico. Contextualización de los abusos sexuales y de poder en la Iglesia católica. En S. Mostaccio (Ed.), *Clero católico: abuso de poder y abusos sexuales. Estudios de casos e instrumentos de investigación histórica (Siglos XVI a principios del XX)* (págs. 15-38). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Muñoz, E. y Yévenes, L. (2021). Clericalismo y elitismo en la Iglesia católica chilena: su influencia en el abuso sexual clerical. En S. Brahm, y E. Valenzuela (Edits.), *La crisis de la Iglesia en Chile. Mirar las heridas* (págs. 185-200). Santiago: Ediciones UC.
- Murillo, J. A. (2020). Abuso sexual, de conciencia y de poder: una nueva definición. *Estudios Eclesiásticos*, 95(373), 415-440.
- Murillo, J. A., Mendiburo-Seguel, A., S. M., Araya, P., Narváez, S., Piraino, C., . . . Hamilton, J. (2021). Abuso sexual temprano y su impacto en el bienestar actual del adulto. *Psicoperspectivas*, 20(1), 70-82.
- Oakley, L. y Humprheys, J. (2021). *Escapando del laberinto del abuso espiritual. Cómo crear culturas cristianas sanas*. Santiago: Ediciones UC.
- Observatorio Niñez y Adolescencia. (2017). *Reporte de Monitoreo de Derechos. Cifra Negra de Violencia Sexual contra Niños, Niñas y Adolescentes: Ocultamiento Social de una Tragedia*.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (1999). *Report of the consultation on child abuse prevention*. Recuperado de <https://apps.who.int/iris/handle/10665/65900>.
- Otto, R. (2016). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Pasqualini, M. (2016). *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y sociedad de Freud a Zizek*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Pereda, N., Giorgina, G., Forns, M. y Gómez-Benito, J. (2009). The prevalence of child sexual abuse in community and student samples: A meta-analysis. *Clinical Psychology Review*, 328-338.
- Pererda, N., Lorena, C., Segura, A. y Maffioletti, F. (2022). An Exploratory Study on Mental Health, Social Problems and Spiritual Damage in Victims of Child Sexual Abuse by Catholic Clergy and Other Perpetrators. *Journal of Child Sexual Abuse*, 31(4), 393-411.
- Pinto-Cortés, C. y Garrido, N. (2020). Abuso sexual eclesiástico en Chile: las interpretaciones de altos representantes de la Iglesia católica ante las acusaciones. *Interciencia*, 45(9), 409-416.
- Pinto-Cortez, C., Suárez-Soto, E. y Guerra, C. (2022). Consecuencias psicológicas del abuso sexual infantil cometido por representantes de la Iglesia Católica: Una revisión sistemática de la literatura. *Terapia Psicológica*, 40(3), 397-416.
- Piper, I. (1996). Lo que dicen de su trabajo los profesionales de PRAIS. En E. Lira, y I. Piper, *Reparación, Derechos Humanos y Salud Mental* (págs. 183-238). Santiago: Ediciones ChileAmérica CESOC.
- Pirrone, M. (2006). Moisés y el monoteísmo: lo manifiesto en Freud. En D. Chorne, y M. Goldenberg, *La creencia y el psicoanálisis* (págs. 125-133). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Plante, T. (2020). Clergy Sexual Abuse in the Roman Catholic Church: Dispelling. *Spirituality in Clinical Practice*, 7(4), 220-229.
- Portillo, D. (2020). *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*. Salamanca: Sal Terrae.
- Quaranta, A. y Goldwaser, N. (2023). *La tenue luz de las luciérnagas. Cartografías de una experiencia: intervenciones frente al abuso sexual intrafamiliar contra infancias y adolescencias*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Rabant, C. (1992). *Inventar lo Real: La Desestimación entre Perversión y Psicosis*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Reyes, P. (2012). Aplicación de las teorías Lacanianas sobre el trauma al tratamiento de pacientes adultos víctimas de abuso sexual en la infancia. Un estudio de caso. V. *Coloquios Echfrancia*, 1(4), 77-103.
- Rossetti, S. (2012). Aprendiendo de nuestros errores. Cómo abordar de manera eficaz el problema del abuso sexual contra menores. En C. Sicluna, H. Zollner y D. Ayotte, *Abuso sexual contra menores en la Iglesia. Hacia la curación y la renovación* (págs. 53-72). Santander: Sal Terrae.
- Ruiz, J. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Saavedra, C. (2016). Clínica de la violencia sexual y seducción traumática. En C. Araya, y R. Aveggio (Edits.), *Intervenciones psicoanalíticas en instituciones de salud pública en Chile* (págs. 77-94). Santiago: RIL Editores.
- Santibáñez, M. y Reinoso, A. (2021). Análisis jurídico y psicológico de la imprescriptibilidad de los delitos sexuales cometidos contra menores de edad. En S. Brahm y E. Valenzuela (Edits.), *La crisis de la Iglesia en Chile. Mirar las heridas* (págs. 201-218). Santiago: Ediciones UC.
- Schickendantz, C. (2019). Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia Factores sistémicos en la crisis de los abusos. *Teología y Vida*, 60(1), 9-40.
- Schönsteiner, J. (2020). Reparación integral: sanar las heridas y reparar (un poco) el daño. En C. Del Río, *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica* (págs. 315-337). Santiago: UAH Ediciones.
- Sieber, J. y Stanley, B. (1988). Ethical and professional dimensions of socially sensitive research. *American psychologist*. *American Psychologist*, 43(1), 49–55.
- Silva, J. (2023). *Aportes Teológicos a una Reflexión Crítica de la Religión*. Santiago: Ediciones UC.
- Simons, H. (2011). *El estudio de caso: Teoría y práctica*. Madrid: Ediciones Morata.
- Siurana, J. (2010). Los principios de la bioética y el surgimiento de una bioética intercultural. *Veritas*(22), 121-157.
- Smith, C. y Freyd, J. (2013). Dangerous safe havens: Institutional betrayal exacerbates sexual trauma. *Journal of traumatic stress*, 26(1), 119-124.

- Sosman, A. (2016). *Análisis de la experiencia subjetiva de los/as psicoterapeutas respecto de la dinámica vincular, en el proceso terapéutico con víctimas de agresión sexual infantil en su paso por Tribunales de justicia*. [tesis de Magíster, Universidad Alberto Hurtado].
- Sperry, L. (2022). Psychotherapy alone is insufficient: Treating clergy sexual abuse and sacred moral injury. *Spirituality in Clinical Practice*, 10(4), 350–357.
- Spillius, E., Milton, J., Garvey, P., Couve, C. y Steiner, D. (2017). *The New Dictionary of Kleinian Thought*. Nueva York: Routledge.
- Stake, R. (1999). *Investigación con estudio de caso*. Madrid: Ediciones Morata.
- Stake, R. (2006). *Multiple Case Study Analysis*. Nueva York: The Guilford Press.
- Stoltenborgh, M., van IJzendoorn, M., Euser, E. y Bakermans-Kranenburg, M. (2011). A Global Perspective on Child Sexual Abuse: Meta-Analysis of Prevalence Around the World. *Child Maltreatment*, 16(2), 79-101.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial Colombia. Medellín: Universidad de Antioquía.
- Taylor, C. (2003). *Varieties of religion today. Williams James revisited*. Estados Unidos: Harvard University Press.
- Terry, K. y Freilich, J. (2012). Understanding Child Sexual Abuse by Catholic Priests from a Situational Perspective. *Journal of Child Sexual Abuse*, 21(4), 437–455.
- Tesone, J. (2023). *Un dolor sin sujeto. Marcas disruptivas en el psiquismo resignificadas*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Toporosi, S. (2018). *En carne viva. Abuso sexual infantojuvenil*. Buenos Aires: Topía.
- Universidad de Chile (2013). *Declaración de Helsinki de la AMM - Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humano*.
- Valdebenito, A. (2018). *Una aproximación a la clínica del abuso sexual en primera infancia: Prácticas discursivas de psicólogas respecto a lo traumático en el contexto de Programas de Reparación del Maltrato Grave y Abuso Sexual (PRM) del SENAME*. [tesis de Magíster, Universidad de Chile].

- Valenzuela, E. (2021). Lecciones y aprendizajes de los principales informes mundiales sobre abuso sexual de menores de edad en la Iglesia católica. En S. Brahm y E. Valenzuela, *La crisis de la Iglesia en Chile*. (págs. 23-52). Santiago: Ediciones UC.
- Varona, G. (2019). Abusos sexuales en la Iglesia; la quimera del silencio de las víctimas. *Iglesia viva*, 279, 13-28.
- Varona, G. (2020). Los abusos sexuales de la Iglesia como problema global y cultural: análisis criminológico de un silencio a voces. En M. Lizarraga, *Abusos sexuales a menores en la Iglesia católica. Hacia la verdad, la justicia y la reparación desde Navarra* (págs. 67-100). Pamplona: Publicaciones Navarra.
- Vasilachis, I. (2009). Los fundamentos ontológicos y epistemológicos. *Forum: Qualitative Social Research*, 10(2), 1-27.
- Viñar, M. (2010). El enigma del traumatismo extremo. Notas sobre el trauma, la exclusión y su impacto en la subjetividad. En R. Aceituno, *Espacios de tiempo clínica de lo traumático y procesos de simbolización* (págs. 95-104). Santiago: Editorial Colección praxis psicológica.
- White, M. y Terry, K. (2008). Child sexual abuse in the Catholic Church. Revisiting the Rotten Apples Explanation. *Criminal justice and behavior*, 35(5), 658-678.
- Winnicott, D. (1974). El miedo al derrumbe. En D. Winnicott, *Exploraciones psicoanalíticas I* (págs. 111-121). Buenos Aires: Paidós.
- Yin, R. (2009). *Case Study Research. Design and method*. Los Angeles: SAGE Publications.
- Zudaire, J. (2020). Presentaciones. Presidente de la Asociación de Víctimas de Abusos Sexuales en Navarra. En M. Lizarraga, *Abusos sexuales a menores en la Iglesia católica. Hacia la verdad, la justicia y la reparación desde Navarra* (págs. 15-20). Pamplona: Publicaciones Navarra.

Anexos

Anexo 1: Pauta de entrevista para Grupo A (vinculados a dispositivo eclesial)

Entrevista 1: Semiestructurada

Entiendo que Usted se ha dedicado a trabajar en alguna oficina o departamento que es parte de la Iglesia católica. Allí le ha correspondido conducir procesos de escucha, derivación y/o acompañamiento de víctimas que han sufrido abuso sexual clerical.

1. ¿Podría contarme cómo llegó Ud. a **involucrarse** en este tipo de trabajo?
2. ¿Cuáles son las **características del dispositivo** en el que trabaja actualmente?
3. ¿Cuál el **rol** que le toca desempeñar allí?

Conociendo más sobre su rol y lugar de trabajo, podría compartirme:

4. ¿Le ha resultado **conflictivo** trabajar desde un dispositivo eclesial? ¿De qué forma?

Tomando en consideración su experiencia con personas que han sufrido de ASC, podría compartirme:

5. ¿Qué tipo de **situaciones** abusivas le ha tocado conocer y acompañar?
6. ¿Identifica alguna **conceptualización** sobre lo traumático en estos casos?
7. ¿Cómo describiría la **relación** que estableció con aquellas personas que acompañó?
8. ¿Cómo comprende usted un **proceso de reparación** de este tipo de abusos?

Para seguir profundizando en aquellos casos con los que ha trabajado:

9. ¿Qué **tensiones** o dificultades han emergido en este tipo de trabajo? ¿Cómo fueron integradas?
10. ¿Hay algo que le ha **conmovido** en estos procesos y trayectorias?

Llegando al final de esta entrevista: ¿quisiera agregar algo adicional?

Muchas gracias por su participación, nos vemos en la siguiente entrevista.

Entrevista 2: En profundidad

Para comenzar, le pido que pueda **volver a contarme** aquello que recuerda de la primera entrevista o aquellos elementos que le parezcan especialmente significativos.

1. En general: ¿le **llama la atención algo de lo que fue compartido** durante la entrevista previa?
2. A partir de este tiempo de trabajo, podría señalarme **momentos de crisis** en el trabajo que le ha tocado realizar.

Para finalizar, ¿le gustaría agregar algo adicional?

Muchas gracias por su participación.

Anexo 2: Pauta de entrevista para Grupo B (sin vinculación a dispositivo eclesial)

Entrevista 1: Semiestructurada

Entiendo que Usted se ha dedicado a trabajar con víctimas que han sufrido abuso sexual clerical.

1. ¿Podría contarme cómo llegó Ud. a **involucrarse** en este tipo de trabajo?
2. ¿Usted tiene alguna **vinculación con la iglesia** o alguna de sus instituciones? ¿De qué tipo?
3. ¿Cómo ha **incidido la iglesia** en el trabajo con víctimas/sobrevivientes de abuso sexual clerical?

Conociendo más sobre trabajo, podría compartirme:

4. A partir de estas incidencias de la iglesia ¿ha identificado **problemáticas** que le han resultado particularmente difíciles o conflictivas? ¿En qué sentido?

Tomando en consideración su experiencia con personas que han sufrido de ASC, podría compartirme:

5. ¿Qué tipo de **situaciones** abusivas le ha tocado conocer y acompañar?
6. ¿Identifica alguna **conceptualización** sobre lo traumático en estos casos?
7. ¿Cómo describiría la **relación** que estableció con aquellas personas que acompañó?
8. ¿Cómo comprende usted un **proceso de reparación** de este tipo de abusos?

Para seguir profundizando en aquellos casos con los que ha trabajado:

9. ¿Qué **tensiones** o dificultades han emergido en este tipo de trabajo? ¿Cómo fueron integradas?
10. ¿Hay algo que le ha **conmovido** en estos procesos y trayectorias?

Llegando al final de esta entrevista: ¿quisiera agregar algo adicional?

Muchas gracias por su participación, nos vemos en la siguiente entrevista.

Entrevista 2: En profundidad

Para comenzar, le pido que pueda **volver a contarme** aquello que recuerda de la primera entrevista o aquellos elementos que le parezcan especialmente significativos.

3. En general: ¿le **llama la atención algo de lo que fue compartido** durante la entrevista previa?
4. A partir de este tiempo de trabajo, podría señalarme **momentos de crisis** en el trabajo que le ha tocado realizar.

Para finalizar, ¿le gustaría agregar algo adicional?

Muchas gracias por su participación.

Anexo 3: Consentimiento informado

PERSPECTIVAS PSICOANALÍTICAS PARA LA REPARACIÓN DEL ABUSO SEXUAL CLERICAL EN CHILE.

Relatos de psicoterapeutas que trabajan con víctimas y sobrevivientes

I. INFORMACIÓN

Usted ha sido invitado(a) a participar en la investigación “**Perspectivas psicoanalíticas para la reparación del abuso sexual clerical en Chile. Relatos de psicoterapeutas que trabajan con víctimas y sobrevivientes**”. Su objetivo general es analizar los relatos de psicoterapeutas que testimonian su trabajo clínico reparativo con víctimas y sobrevivientes de abusos sexuales clericales en Chile (ASC). Usted ha sido invitado(a) porque:

GRUPO A: es un(a) psicólogo(a) que (a) forma o ha formado parte de algún equipo situado en el marco de la institucionalidad eclesial, dedicado a la prevención y la reparación del ASC en Chile; y (b) conduce o condujo allí procesos de escucha, derivación y acompañamiento de víctimas que denuncian ASC

GRUPO B: un(a) psicólogo(a) que (a) cuenta con experiencia psicoterapéutica de trabajo clínico con víctimas/sobrevivientes de ASC en Chile; y (b) su trabajo clínico no está vinculado formalmente con ningún equipo situado en el marco de la institucionalidad eclesial.

El Investigador Responsable de este estudio es el psicólogo **Germán Villarroel Godoy**, del programa de Magíster en Psicología Clínica de Adultos, línea psicoanálisis, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

Para decidir participar en esta investigación, es importante que considere la siguiente información. Siéntase libre de preguntar cualquier asunto que no le quede claro:

Participación

Su participación consistirá en una invitación a relatar su(s) experiencia(s) de trabajo clínico con víctimas/sobrevivientes de abuso sexual clerical en Chile, distinguiendo dos momentos. En una primera instancia, se desarrollará una entrevista semiestructurada que permita

desarrollar la especificidad de este tipo de trabajo clínico, a partir de su contexto de intervención. En segundo lugar, a través de una entrevista en profundidad, se indagará en su experiencia psicoterapéutica con estos casos, de manera de identificar tensiones clínicas y el modo de elaboración de estas. En función de la extensión de estos dos momentos, se estima que se desarrollen al menos dos entrevistas (máximo tres).

La modalidad de las entrevistas dependerá de su ubicación geográfica en relación con el Investigador Responsable, así como de su disponibilidad de tiempo y espacio, por lo que podrán realizarse de modo presencial o vía remota por *Google Meet* o alguna otra plataforma virtual a convenir. La entrevista será grabada y luego transcrita por el Investigador Responsable de la investigación, para posteriormente analizar su experiencia como psicoterapeuta. Las entrevistas podrán ser interrumpidas y retomadas en cualquier momento, de acuerdo con su desarrollo y el devenir de la investigación, previo acuerdo con cada participante.

Usted puede solicitar retirar su participación sin efectos retroactivos en cualquier momento del proceso, del consentimiento informado en adelante.

Riesgos

Su participación reviste el riesgo mínimo de toda investigación, por lo que puede presentar incomodidad o dificultades personales en el proceso. En el caso de que suceda, se interrumpirá la entrevista, y el Investigador Responsable activará protocolos de contención en caso de ser necesario.

Beneficios

Usted no recibirá ningún beneficio directo, ni recompensa alguna, por participar en este estudio. No obstante, su participación permitirá generar información que contribuya a la comprensión de la reparación del abuso sexual clerical en Chile, colaborando así con el desarrollo de una cultura del cuidado y prevención que responda a las especificidades de este tipo de violencia.

Voluntariedad

Su participación es absolutamente voluntaria. Usted tendrá la libertad de contestar las preguntas que desee, como también de detener su participación en cualquier momento que lo desee. Esto no implicará ningún perjuicio para usted.

Confidencialidad

Todas sus opiniones serán confidenciales, y mantenidas en estricta reserva. En las presentaciones y publicaciones posibles de esta investigación, su nombre no aparecerá asociado a ninguna opinión particular.

El resguardo de los datos (grabaciones de audio, transcripciones y narraciones de los(as) participantes) será realizado por parte del Investigador Responsable en un disco duro destinado para este fin. Serán resguardados en ese espacio durante el tiempo que se desarrolle la investigación y la difusión científica, es decir por un plazo máximo de 2 años, para luego ser eliminados. Las personas que tendrán acceso a los datos serán el Investigador Responsable y el comité académico que evalúa el proyecto.

Usted está resguardado(a) por la Ley 20.120 que trata sobre la investigación científica en el ser humano y señala que se deben informar los procedimientos, riesgos, finalidad y beneficios de la investigación; y además se debe asegurar que la persona puede retirarse en cualquier momento. También esta investigación se enmarca en la Ley de protección a la vida privada (19.628), es decir que se resguardan “aquellos datos personales que refieren a las características físicas o morales de las personas o a hechos o circunstancias de su vida privada o intimidad”, y serán tratados como datos sensibles a fin de resguardar su anonimato. En este sentido la investigación tiene que ser publicada en la biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales y las narrativas serán un material restringido.

Además, para el resguardo de su anonimato se eliminarán o reemplazarán todos los datos que refieran a su biografía como edad, ubicación geográfica de su domicilio y toda información personal que permita identificarlo(a); lo mismo con respecto a las experiencias clínicas relatadas. Siéntase libre de especificar al investigador responsable otros datos que desee anonimizar.

Conocimiento de los resultados

Usted tiene derecho a conocer los resultados de esta investigación. Para ello se le enviará un resumen ejecutivo con los principales hallazgos de la investigación y conclusiones del estudio, aunque sin identificar las experiencias clínicas particulares. Este informe se le hará llegar por correo al finalizar la investigación y se ofrecerá un espacio de reunión para conversar sobre los resultados. La fecha estimada para su devolución será en julio del 2024.

Datos de contacto

Si requiere más información o comunicarse por cualquier motivo relacionado con esta investigación, puede contactar a el Investigador Responsable de este estudio:

Germán Ignacio Villarroel Godoy

Teléfono: +56983612012

Dirección: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Av. Ignacio Carrera Pinto 1045, Ñuñoa, Santiago.

Correo Electrónico: gevillarroel@gmail.com

Guiada por:

Roberto Aceituno Morales

Dirección: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Av. Ignacio Carrera Pinto 1045, Ñuñoa, Santiago.

Correo Electrónico: raceitun@uchile.cl

II. FORMULARIO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

Yo,, acepto participar en el estudio **Perspectivas psicoanalíticas para la reparación del abuso sexual clerical en Chile. Relatos de psicoterapeutas que trabajan con víctimas y sobrevivientes** en los términos aquí señalados.

Declaro que he leído (o se me ha leído) y (he) comprendido, las condiciones de mi participación en este estudio. He tenido la oportunidad de hacer preguntas y estas han sido respondidas. No tengo dudas al respecto.

Firma Participante

Firma Investigador Responsable

Lugar y Fecha: _____

Correo electrónico para la devolución de la información _____

Este documento consta 5 páginas y se firma de manera electrónica en un ejemplar, quedando una copia en cada parte.