



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

**Condiciones Psíquico-Institucionales de Producción Subjetiva y de Violencia Sexual
Presentes en el Caso Karadima**

Tesis para optar al grado de Doctor en Psicología

CARLOS BARRÍA ROMÁN

Director:

Doctor Roberto Aceituno M.

Comisión Examinadora:

Doctora Adriana Espinoza S.

Doctor Horacio Foladori A.

Doctora Irma Palma M.

Doctora Rocío Lorca F.

Santiago de Chile, año 2017

Resumen

En la presente investigación para optar al grado de Doctor en Psicología, se buscó como objetivo comprender el modo en que las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva organizan la violencia sexual presente en el caso Karadima. Hay denuncias de violencia sexual en la Parroquia del Sagrado Corazón durante al menos 20 años. Por consiguiente, se buscó comprender cómo ese contexto institucional en particular, ordenaba dinámicas de sometimiento y dominación a través de diferentes discursos, propiciando el control y la violencia sexual. La relevancia del estudio radica en que es una perspectiva nueva para pensar los casos de abuso sexual al interior de un contexto institucional. A través del análisis de diversos textos, producidos en relación al caso Karadima y orientados por algunas estrategias provenientes de las tradiciones discursivas y por el psicoanálisis, se trató de dar cuenta de cómo la institución organiza dinámicas de sufrimiento y en particular relaciones de violencia sexual. Se da cuenta de cómo el sujeto se encuentra descentrado en una institución y atravesado por distintas dimensiones propias del contexto institucional de la Parroquia. Se estudian las posiciones de enunciación, los procesos de subjetivación, los mecanismos intrínsecos de poder y los elementos totalitarios y de cooperación perversa presentes en el caso.

- Autor: Carlos Barría Román. carlosbarriaroman@gmail.com
- Profesor Guía: Doctor Roberto Aceituno Morales
- Título de la Tesis: Condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y de violencia sexual presentes en el caso Karadima.

Palabras Claves: Violencia Sexual – Institución – Iglesia

Abstract

In the present investigation to opt for the degree of Doctor in Psychology, the objective was to understand how the psychic-institutional conditions of subjective production organize the sexual violence present in the Karadima case. There have been allegations of sexual violence in Parroquia del Sagrado Corazón for at least 20 years. Therefore, we sought to understand how this particular institutional context, ordered dynamics of submission and domination through different discourses, promoting control and sexual violence. The relevance of the study is that it is a new perspective to think cases of sexual abuse within an institutional context. Through the analysis of various texts, produced in relation to the Karadima case and guided by some strategies derived from discursive traditions and by psychoanalysis, an attempt was made to explain how the institution organizes dynamics of suffering and, in particular, sexual violence. He realizes how the subject is decentered in an institution and crossed by different dimensions of the institutional context of the Parish. The positions of enunciation, the processes of subjectivation, the intrinsic mechanisms of power, and the totalitarian and perverse cooperation elements present in the case are studied.

Key Words: Sexual Violence - Institution - Church

Dedicatoria

*A mi compañera Claudia pues sin ella este
trabajo jamás hubiese sido posible.*

*A mi hijo Benjamín que me enseña a vivir
todos los días.*

*A todos los que buscan y trabajan en el
reverso del discurso del amo
contemporáneo.*

Agradecimientos

A mi esposa Claudia y a mi hijo Benjamín, por su silenciosa e incondicional compañía en este largo y duro proceso. Por todo el amor y la paciencia de la cual me siento eternamente agradecido.

A mi familia de origen que me enseñó a leer, pensar y escribir, entre otras grandes cosas.

A mi amigo Cristian M. por su fiel compañía en el infierno.

A mis amigos y colegas María Ester B., Sebastián C., Juan Pablo C., Rhode D. y Rodrigo V. por el sempiterno intercambio de fecundas ideas.

A María Paz R. por su constante apoyo y confianza en mi trabajo.

A Tomás C., Fernanda O. y Yanett por sostener el trabajo del CEAPSI en mi ausencia.

A Roberto A. por dejarme trabajar con plena libertad y confianza.

A la NEL por mi formación como psicoanalista.

La institución eclesial es tradicionalmente total o totalitaria en el sentido de Goffman. Total en el sentido de que la institución intenta conceptualizar la totalidad de la existencia de los fieles, integrando todas las actividades de este último en su control económico, político o ideológico: relaciones de dinero, vida profesional, posición de clase, actividad política, educación, relaciones sexuales.

Es totalitaria en el sentido en que la institución pretende universalizar su perspectiva total, aplicándola a las masas y a los regímenes políticos diferentes, atravesando las diferencias de clase, raza, nacionalidad, sistema político o económico, reabsorbiendo imaginariamente las diferencias en la referencia al Cristo y en la obediencia al aparato romano, la Iglesia ya casi no obliga a la pertenencia por la fuerza del brazo secular, ni incluso por el peso de la tradición: ella no es pues totalitaria en el sentido de las instituciones totalitarias como el campo de concentración, la prisión, el hospital psiquiátrico, etc. Pero su poder se ejerce sin embargo, por vías institucionales, es decir, a la vez ideológicas y materiales, imaginarias y simbólicas.

Los Analizadores de la Iglesia

René Lourau

Índice de Contenido

Resumen.....	ii
Abstract.....	iii
Dedicatoria.....	iv
Agradecimientos.....	v
Índice de Contenido.....	vii
Índice de Ilustraciones.....	ix
Primera Parte: Planteamiento del Problema.....	1
A. Antecedentes.....	1
B. Formulación del problema.....	3
C. Presentación de Hipótesis de trabajo y Pregunta de Investigación.....	10
D. Objetivo General.....	12
E. Objetivos Específicos.....	12
F. Relevancia.....	12
Segunda Parte: Marco Teórico.....	14
A. Introducción.....	14
B. Revisión y discusión bibliográfica.....	15
1. Eso que llamamos “Sexo”.....	15
2. ¿Qué decimos cuando decimos Poder?.....	19
3. Abuso Sexual-Poder.....	21
4. Violencia, Agresión y Poder: Una discusión necesaria.....	24
5. La Esencialización del Agresor Sexual.....	32
6. Violencia Sexual e Institución.....	39
C. Posicionamiento investigativo.....	47
Tercera Parte: Marco Metodológico. Presentación de un Paradigma Indiciario para el Psicoanálisis y para nuestro modo de proceder.....	51
A. Metodología y Paradigma.....	51
B. Paradigma Indiciario.....	56
C. Orientación para el Trabajo.....	59
D. Caso Karadima y material para el análisis.....	61
E. Producción de los datos, plan de análisis y procedimientos.....	65

1.	Producción de Datos.....	65
2.	Plan de análisis.....	66
3.	Resumen de procedimientos.....	67
F.	Consideraciones Éticas.....	69
	Cuarta Parte: Resultados y Análisis	71
A.	La Institución como descentramiento del sujeto	71
B.	El Dispositivo.....	74
1.	Consideraciones iniciales	74
2.	Dimensión de Visibilidad.....	79
3.	Dimensión de Enunciación.....	94
i.	Cueto	105
ii.	Conejear	109
iii.	Echar humo y Hacer Teatrito	110
iv.	Santo, Rey y Regalía	113
v.	El grupo de los zapatitos	115
4.	Dimensión de Poder y Subjetivación	117
i.	Mecanismos y filtros de inclusión y exclusión de la Parroquia.	118
ii.	Karadima como centro de atracción y convergencia.....	128
iii.	La religión como instrumento de dominación institucional.	135
iv.	El lugar de “lo no dicho” en las relaciones de poder y en los procesos de subjetivación.	149
C.	Condiciones psíquico-institucionales y totalitarismo.....	159
1.	Los muros en la institución	161
2.	La ley del hielo en la institución	167
3.	La angustia en la institución.....	171
i.	La angustia del panoptismo.....	174
ii.	La angustia ante la propia imagen.....	180
iii.	La angustia en lo sexual	183
4.	La cooperación perversa en la institución	187
	Quinta Parte: Discusión y Conclusiones	196
	Bibliografía	217

Anexos	227
A. Guion Temático.....	227
B. Documento de consentimiento informado	228

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1 Mecanismos y filtros de inclusión y exclusión de la Parroquia.	124
Ilustración 2 Karadima como centro de atracción y convergencia	128
Ilustración 3 La religión como instrumento de dominación institucional.....	157

Primera Parte: Planteamiento del Problema

A. *Antecedentes*

Según diversos estudios internacionales, se sabe que cerca del 10% de los niños en el mundo, son víctimas de abuso sexual. La cifra se eleva levemente en América Latina variando entre un 12% y un 19% (UNICEF, 2012). Dentro de estas cifras, hay un grupo especial de casos que se destacan por sobre el resto, principalmente por el contexto institucional en dónde ellos han acontecido. Se trata de los casos de abuso sexual cometidos al interior de la Iglesia Católica, institución que se destaca por su particular trayectoria en occidente, por su creación, su expansión y su permanencia en el tiempo a través del despliegue de eficaces estrategias de poder. Los casos de abuso sexual al interior de la Iglesia Católica, han llamado significativamente la atención del público general, entre otras cosas, por el cuidadoso manejo institucional que se ha realizado sobre los abuso reportados, encubriendo y silenciando por años las prácticas abusivas perpetradas por sacerdotes católicos (Frawley-O`Dea, 2008). Entre los años 2001 y 2010 se han denunciado en la Congregación para la Doctrina de la Fe¹, cerca de 3000 abusos sexuales a nivel mundial, cometidos por sacerdotes católicos en los últimos 50 años. En el 60% de los casos, se trata de actos de efebofilia, es decir, de atracción sexual de los sacerdotes hacia adolescentes del mismo sexo; en el 30% de los casos, se trataría de relaciones heterosexuales y en el 10% de actos de pedofilia propiamente tal, es decir, de curas determinados sexualmente por una atracción hacia niños inmaduros sexualmente (Cucci & Zollner, 2010). Esta problemática se ha ido configurando como una crisis universal para la Iglesia Católica, marcada por una pérdida de credibilidad e imagen pública, así como de moralidad y liderazgo (Pérez Rayón, 2010).

Chile no es ajeno a los casos de abuso sexual y menos a los casos de abuso sexual relacionados con la Iglesia Católica. El 21 de abril de 2010, a través de una crónica del

¹ La congregación para la doctrina de la fe, se define según el Artículo 48 de la Constitución Apostólica sobre la Curia Romana *Pastor Bonus*, como el instrumento que asegura la correcta transmisión de la doctrina católica en la Iglesia.

Diario *La Tercera*, se informó por primera vez a la ciudadanía sobre una investigación eclesiástica en contra del sacerdote Fernando Karadima Fariña (Barría, 2016). La investigación habría eclosionado a partir de una acusación realizada por un ex feligrés de la Parroquia El Bosque, quien denunciaba haber sido abusado sexualmente desde que era menor de edad por el Sacerdote en cuestión. Los abusos se habrían prolongado por más de 20 años (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). El caso acaparó raudamente los titulares de los diarios nacionales, de las noticias y de las redes sociales de los internautas, puesto que se trataba de una acusación hecha a uno de los sacerdotes más poderosos de la actual Iglesia Católica Chilena, cabeza principal de una Parroquia que se había destacado durante años, por haber sido una de las más concurridas en Santiago (Mönckeberg, 2011). La Parroquia El Bosque siempre había rebosado de jóvenes, la mayoría universitarios y de cuarto medio, desde que Karadima asumió como vicario² en el año 1958. Acudían a la Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, conocida como El Bosque, porque también por ahí habían circulado sus padres –parte importante de la actual elite chilena–, los cuales se habían formado y se habían casado, siempre bajo la mirada y el beneplácito del Padre Fernando Karadima (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). El poder e influencia de Karadima durante años, logró extenderse magistralmente por muchas familias que concentran un gran poder económico en Chile y por los complejos engranajes que sostienen la estructura jerárquica de la Iglesia Católica Chilena. De esta forma se explica cómo poco antes de que El Vaticano enviara a Chile la condena eclesiástica dirigida contra el sacerdote, dos obispos chilenos viajaran a Roma para entrevistarse directamente con el ex secretario de Estado Vaticano, Ángelo Sodano, con la misión de impedir que Karadima fuese declarado culpable. Karadima que había sido durante 50 años vicario primero y párroco después de El Bosque, se las había ingeniado para defenderse estratégicamente muy bien, usando a obispos, sacerdotes y empresarios de sus círculos cercanos, para desacreditar a sus víctimas de abuso sexual y obturar la investigación eclesiástica y judicial que se había comenzado a gestar modestamente a partir del 2004, año en que la esposa de James Hamilton decidió dar a conocer los abusos sexuales sufridos por su marido,

² Según el Código de derecho canónico de la Iglesia Católica, el vicario parroquial es aquel que se designa para colaborar en una Parroquia en tareas pastorales y ministeriales.

perpetrados por el mismo sacerdote durante 20 años (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012).

B. Formulación del problema

A pesar de que los abusos sexuales perpetrados por sacerdotes católicos, no constituyen más del 3% de la totalidad de los casos de denuncias por abuso sexual en el mundo, llama la atención que los medios de comunicación insistan con tanta vivacidad en los casos de abuso sexual acaecidos al interior de la Iglesia Católica y no en otros contextos (Cucci & Zollner, 2010). Se podrían ensayar algunas sugerencias que dieran cuenta de esta intencionalidad comunicacional de relevar los contextos de abuso sexual en la Iglesia por sobre otros, pero a nosotros lo que nos interesa hacer refulgir, es que los hechos de abuso sexual acontecidos al interior de la Iglesia Católica, conminan a interrogarnos si estos abusos son cometidos por un sujeto en particular que ejerce un poder abusivo –independiente de la institución a la cual pertenezca–, o más bien se trata de un contexto que sostiene una determinada estructuración del ejercicio del poder y de la sexualidad, lo cual sería condición de posibilidad de situaciones de abuso sexual (Palma, 2011).

Esta interrogación nos sitúa sobre dos posibles caminos de reflexión. En primer lugar, se podría pensar el acto de abuso sexual sobre un menor, como el acto desviado de un sujeto en relación a una supuesta normalidad sexual. Justamente en el siglo XIX se apuntó en esta misma dirección. Los precursores de lo que se podría llamar una nascente ciencia sexual o una protosexología, erigieron una idea de lo que debía ser la norma sexual, para determinar a continuación todo aquello desviado con respecto de esa norma (Bejin, 1987). Por tanto, el Siglo XIX fue fecundo en la producción de categorías que permitiesen dirimir entre una sexualidad normal y una patológica. En plena concordancia con la estructuración del discurso psiquiátrico, la incipiente ciencia sexual buscó propiciar criterios para sancionar entre conductas sexuales normales y anormales, pues ya no se trataba sólo del “pecador” o del “vicioso” al cual había que expulsar –al modo del leproso–, sino que se hacía necesario distinguir al enfermo en materia sexual para

controlarlo y quizás tratarlo, siguiendo el arquetipo del exquisito control y tratamiento de la peste que expone magistralmente Foucault (1996). Consecuentemente, se comenzó a elaborar en occidente una compleja taxonomía de sujetos temibles, señalados y bien delimitados en función de su deseo sexual. Emergió así el homosexual, el fetichista, el travesti, el bisexual, el sadomasoquista y el pedófilo entre otros. Todos estos sujetos se volvieron apresuradamente objeto de escrutinio social en la media en que se les clasificó. Simultáneamente, en esta suspicaz indagación, comenzaron a ser pensados e interrogados más allá de sus actos mismos. En efecto, el otrora sodomita identificado por su conducta pecaminosa, por ejemplo, pasó después a ser reconocido como un homosexual, es decir, un sujeto con una peculiar elección de objeto sexual. Se trataría así de sujetos con pasado, con historia, con infancia, con carácter y con una forma de vida de la cual se debe sospechar y a la cual se debe investigar.

Esta línea de pensamiento empalma muy bien con la apología institucional que despliega Tarcisio Bertone –Secretario de Estado del Vaticano–, en la 99^{ava} asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile, al señalar que la existencia de abuso sexual contra niños, niñas y púberes por parte de sacerdotes en el mundo, se relacionaría directamente con la homosexualidad de sujetos enfermos y no con la práctica del celibato. Anteriormente se habían erigido algunas hipótesis que articulaban abuso sexual y celibato, por lo que se hacía necesario defender las prácticas instituidas en la Iglesia, en relación a la sexualidad. Ahora bien, en la línea argumentativa de Bertone, se desprende una concepción sobre el abuso sexual, que atañe exclusivamente a la historia del sujeto. Por tanto, habría que buscar en la genealogía del sujeto-abusador, el origen de esas prácticas abusivas, excusando por completo a la institución Iglesia Católica en general o a una parroquia en particular. Es decir, se estaría pensando que los procesos de constitución subjetiva se remontarían a un pasado pre-institucional, y que se trataría de un sujeto que se habría infiltrado en la Iglesia Católica, pero que sus prácticas abusivas las habría llevado a cabo igual, dentro o fuera de la Iglesia (Palma, 2011). Como corolario a este argumento, se desprendería entonces la necesidad de mejorar los sistemas de selección de los postulantes al sacerdocio (Patrón Wong, 2012), salvando a la Iglesia Católica de su

participación como institución, en la organización de la sexualidad y en la distribución de las relaciones de poder, que podrían sostener situaciones de abuso sexual en distintos contextos.

No obstante a lo anterior, se puede proponer un segundo camino de reflexión para pensar este fenómeno. Freud, en un intento por salir de la simple descripción psicopatológica, y de arrancar a la sexualidad del terreno médico desde donde había sido abordada durante el siglo XIX, trató de elaborar sus propios conceptos teóricos para dar cuenta de la relación entre sexualidad, vida psíquica y cultura. El concepto de pulsión, por ejemplo, responde justamente a la necesidad de articular satisfacción sexual con el mundo psíquico representacional (Freud, 1905). Sin embargo, Freud no se queda en un mero psicologismo³, sino que va a pensar la constitución psíquica y la organización de las pulsiones sexuales, en relación a formas sociales de organización cultural. En efecto, va a aseverar que la psicología individual es simultáneamente una psicología social, puesto que el deseo sexual del sujeto se constituye en relación a otros. Esta afirmación precede justamente al análisis que va a realizar sobre dos instituciones clásicas: La Iglesia y el Ejército (Freud, 1921). Así, explorando las hondonadas del deseo, el psicoanálisis freudiano va a inaugurar un pensamiento sobre la sujeción del sujeto a formas de organización cultural que regularían la satisfacción pulsional. Esta línea de argumentación es un puntapié inicial para nosotros, pues nos permite ir vislumbrando un segundo camino que articularía cultura, poder, abuso, sexualidad y subjetivación. En efecto, la familia por ejemplo, como forma de organización cultural, ejerce un poder sobre el deseo sexual del niño (Freud, 1905), introduciendo un orden que sujeta al niño a la cultura.

Lo anterior nos permite ir bosquejando palmo a palmo un posible problema de investigación, puesto que si persistimos por este segundo camino sugerido, podemos pensar que los casos de abuso sexual al interior de la Iglesia Católica, no responden a una constitución psíquica individual, es decir, a una configuración psicopatológica individual

³ El concepto hace referencia a la tendencia de hacer predominar el punto de vista psicológico en la comprensión de un fenómeno, por sobre cualquier otro punto de vista. Para ampliar una revisión crítica sobre este concepto, se puede revisar: Lalande A. (1953). *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.

de un supuesto abusador sexual. Más bien, tendríamos que dirigir nuestras reflexiones hacia el anudamiento de los sujetos a espacios de organización cultural, que dan cuenta de diversos modos de tramitación del deseo sexual. En este sentido, el encuentro abusivo de un sacerdote con un menor, se da al interior de un contexto institucional particular, que participa en la constitución de los dos como sujetos de deseo. No son cualquier institución. En el caso de la Parroquia El Bosque, se trata de una de las parroquias más asociadas a la actual elite chilena⁴. Es en esa misma Parroquia en particular, donde se ponen en juego singulares relaciones de poder y modos de comprender lo sexual. No preexisten a la Parroquia los sujetos, sino que es en ese espacio institucional donde se delimitan sus posiciones como sujetos y se organiza la sexualidad de una determinada manera. Con ello además, se despliegan líneas de poder inherentes a la constitución misma de la Parroquia, las cuales se ejercerían en diversas direcciones. El doctor James Hamilton, por ejemplo, llegó a la Parroquia El Bosque en el año 1983 a los 17 años. A partir de ese momento, Karadima se autoproclamó su director espiritual. El párroco insistía constantemente en que tenía que confesarse regularmente con él. Le pedía copiosos detalles de su vida privada, incluso hasta de las más mínimas nimiedades. En materia sexual, Hamilton era interrogado inquisitivamente por el sacerdote, quien pedía detalles de los pensamientos, de los actos, de las fantasías, de la frecuencia masturbatoria, etc. Hamilton era un hombre de profunda fe, la cual se acompañaba paralelamente de un profundo miedo a la condenación eterna. En su declaración ante la ministra Jessica González, declaró que “Karadima hacía pensar a sus seguidores que la salvación dependía de la obediencia a él” (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012, pág. 15). Por tanto, estaban dadas las condiciones para que el control de Karadima se fuese asentando en la vida de Hamilton con tanta fuerza, que éste sentía que tenía que pedirle permiso en todo, incluso para poder tener una novia como Verónica Miranda. En muy poco tiempo todas las decisiones sobre la vida privada de Hamilton, comenzaron a pasar por el juicio y aprobación del sacerdote (Mönckeberg,

⁴ No es casualidad, por ejemplo, que algunos empresarios como Eliodoro Matte, hayan tratado de intervenir como defensa de Karadima ante la ley (Figueroa, y otros, 2010). Este empresario, que es uno de los más ricos del país –según la revista Forbes–, se habría entrevistado con el fiscal nacional Sabas Chahuán, con la intención de acelerar la investigación judicial que estaba menoscabando la imagen pública del sacerdote.

2011). Lo anterior no sería posible, sin un contexto institucional que produjese y sostuviese estas dinámicas de relación.

Ahora bien, la categoría de abuso sexual para nosotros, presenta una dificultad. Por un lado es una categoría jurídica y por otro lado es una categoría psicológica difusa. ¿Qué es abuso, qué no? Como es de esperar, no hay coincidencia entre estos dos universos semánticos. En términos psicológicos, aparece el problema del consentimiento y de la voluntad, pero en esa psicologización, desaparece la pregunta por las condiciones psíquico-institucionales que posibilitan el consentimiento. Ahora bien, uno podría ubicar los fenómenos de abuso, como casos particulares de violencia. La violencia y la reflexión sobre el poder entonces, se nos harían insoslayable en estas reflexiones. Todo abuso implica una situación de violencia, pero no nos es claro, que toda violencia constituya una situación de abuso posible de denunciar en términos jurídicos o de delimitar en términos psicológicos. Desde el comienzo entonces, habrá que tomar una opción conceptual.

La expresión *abuso sexual* nos introduce vertiginosamente en una inagotable problemática semántica propia de la radical separación entre significante y significado. En efecto, los significantes, las palabras, adquieren su sentido en función de los demás significantes aledaños y no por sus referencias directas. Es así como la palabra *abuso*, adquiere su sentido en función de otros significantes que acompañan: abuso económico, abuso de sustancias, abuso de poder, abuso de confianza, y abuso sexual, por ejemplo. El límite entre lo que sería abusivo y lo que no, dependería de lo instituido legalmente en un determinado territorio y de las producciones culturales propias de todo lazo social. En el caso del término *sexual*, también somos remitidos a todo un universo de significaciones que van desde la ternura hasta a la agresión, desde el encuentro íntimo y empático con un otro-sujeto, hasta el encuentro fugaz y desimplicado con un otro-objeto. Lo *sexual* puede remitirnos al placer y al dolor, a la empatía y al poder, al amor y al odio, siempre en función del contexto significativo en donde se incerta. Es interesante además que lo *sexual*, puede ser definido como un imperativo biológico irresistible, localizado exclusivamente en los genitales, o como una construcción histórica que reúne un variopinto mundo de acciones y posibilidades.

En Chile se suele hablar de *abuso sexual* como si fuese una categoría amplia que incluye todo tipo de significaciones de agresión sexual a un menor, o bien a una persona que se encuentra en una posición de poder asimétrica con respecto a su victimario, lo cual excluiría la posibilidad de consentimiento a un tipo de relación sexual. No obstante, la expresión en Chile se sitúa también en referencia a una graduación penal que distingue violación, estupro, abuso sexual y abuso sexual impropio. Se trata de una serie de precisiones para establecer en qué casos determinados, cierto tipo de relación con un menor, calificaría o no como delito sexual. El problema se plantea entonces, que podrían haber dinámicas de violencia sexual, que al no estar tipificadas como delito, quedarían invisibilizadas para la reflexión social. Ahora bien, si bien hablar de abuso nos permite abrir las problemáticas relacionadas con el poder y la sexualidad, para pensar las relaciones asimétricas en un espacio determinado, no nos permite elaborar las formas de producción subjetiva, en los contextos donde se dan los abusos. La noción de abuso, o nos deja muy tomados por los discursos jurídicos, alejándonos de pensar la constitución subjetiva, o se nos presenta como una categoría muy amplia que puede ser llenada con distintas significaciones. Más adelante, precisaremos que nuestra opción conceptual se decantará por el uso de la expresión violencia sexual, puesto que nos permite incluir la dimensión subjetiva y la relación al Otro de la institución, lo cual no es claro con la referencia a abuso sexual. Así que en vez de abuso sexual, hablaremos de violencia sexual. Pero por ahora, vemos que las referencias a los fenómenos de abuso sexual, nos han orientado a discutir las relaciones entre poder y sexualidad primero, para levantar un problema de investigación.

Tomando en cuenta lo anterior entonces, habría que pensar entonces, las intrincadas relaciones entre poder y sexualidad. Corresponde sin duda a Foucault, el mérito de haber problematizado las enmarañadas relaciones entre sexualidad y poder, destacando el importante rol que jugó la Iglesia Católica en las sociedades occidentales. Mientras algunos intelectuales señalaban que desde el siglo XVII se habría levantado en Europa un proceso de represión sexual, que tornaba costoso hablar de sexo, Foucault muestra que muy por el contrario desde el siglo XVII, lo que hubo fue una gran explosión discursiva

en torno al sexo. La evolución de la pastoral católica y del sacramento de la confesión, extendida con insistencia sobre los pecados de la carne, impuso reglas meticulosas sobre el examen del sí mismo, con efectos de poder sobre los sujetos. Se buscó producir efectos específicos de dominio sobre el deseo, por el mismo hecho de ponerlo en un inagotable discurso sobre el sexo. El psicoanálisis no estuvo exento de esta producción discursiva sobre la sexualidad y de sus efectos de poder y control en occidente. El sexo se volvió un secreto a develar, a descubrir, a confesar, bajo la misma incitación constante a hablar sobre él. Se volvió en definidas cuentas la verdad de ese sujeto, verdad y enigma inquietante a conocer para gobernar (Foucault, 1998).

Para nosotros es interesante la posición de Foucault, al pensar la constitución del sujeto en relación a la verdad y a la historicidad de lo sexual. Nos permite pensar el poder no en la lógica de la restricción o de la represión, sino más bien en la lógica de la producción. En efecto, las líneas de poder propias de toda institución, serían especialmente productivas (1998) en relación al sujeto. Se trataría de una dominación externa al sujeto, pero que a su vez, paradójicamente hablando, lo que el sujeto es dependería simultáneamente de ese poder. Sujeción que hace sujeto. Judith Butler explora esta tesis foucaultiana, mostrando que el poder no es algo a lo que nos oponemos ofreciendo resistencia, sino que además es algo de lo que dependemos para nuestra existencia (2001). Se trataría de un sometimiento a un discurso que no se elige, pero que inicia y sustenta al sujeto. En este sentido, va en la dirección que hemos sugerido, articulando institución y subjetividad. Por consiguiente, esta idea nos permitiría pensar en las condiciones institucionales de producción subjetiva para la violencia sexual en la iglesia católica.

A partir de aquí entonces, se trataría al fin y al cabo de interrogarnos por los mecanismos psíquicos que adoptaría el poder en algunas instituciones particulares. Esto exigiría a su vez, pensar en la institución no sólo como un ordenamiento jurídico, sino que también como un punto de apoyo para la constitución psíquica, así como lo es también el cuerpo. En este sentido, podemos abordar los casos de violencia sexual denunciados en el caso Karadima, a partir de las condiciones institucionales que organizan dinámicas psíquicas de sometimiento. Es muy posible que nos encontremos con el hecho de que la

sexualidad como discurso, así como las dinámicas de satisfacción pulsional y la distribución del poder en la institución misma, nos permitan abordar desde una lógica distinta a cómo se han abordado las temáticas de violencia sexual al interior de la Iglesia. En la Parroquia El Bosque por ejemplo, el discurso sobre la pureza que circulaba constantemente entre los jóvenes discípulos de Karadima, relanzaba una y otra vez un discurso sobre la sexualidad, como si ésta fuese la otra cara de la moneda al hablar sobre la pureza (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). Es decir, se lograba mantener siempre la preocupación por lo sexual en un primer plano, siguiendo la lógica que nos propone Foucault (1998). En esto residiría para nosotros un refinado poder sobre los sujetos, en tanto que los mecanismos de confesión permiten acceder a los secretos más recónditos de la sexualidad. Se accedería a una verdad sobre los sujetos. Verdad que por cierto es inventada y anudada a un saber sobre la sexualidad, hundida a su vez en los mismos cuerpos a dominar (Foucault, 1998). Tendríamos que analizar entonces cómo se arma ese dispositivo de control sobre los sujetos al interior de algunas instituciones de la Iglesia Católica. Habría que estudiar los sutiles mecanismos de producción de la verdad, y el cómo se distribuyen las líneas de poder a propósito de la sexualidad-verdad al interior de esta institución que hemos presentado. Debemos estudiar cómo se organiza el poder en estos espacios delimitados, como se subjetiva y cómo se articula esto a la apropiación y goce de los cuerpos.

C. Presentación de Hipótesis de trabajo y Pregunta de Investigación.

Inmersos en esta problemática, vemos la necesidad de ir más allá de una mera psicopatologización y psicologización que recaería sobre Fernando Karadima. El argumento que hemos recorrido, nos lleva a tomar una actitud crítica frente a la simplificación en la comprensión de los casos de violencia sexual, incorporando y buscando articular conceptos tales como poder, sexualidad e institución. Por tanto, nuestro problema se ha ido complejizando, refinando y precipitando en una preocupación por cómo se organiza el espacio psíquico de los sujetos, a propósito de las relaciones de poder y los discursos sobre sexualidad sostenidos en una institución determinada. Nos interesa

entonces, abordar esta problemática, pensando en las condiciones institucionales que organizan el espacio psíquico y constituyen distintas posiciones subjetivas, propicias para la violencia sexual. Queremos comprender cómo la institución posibilita los espacios psíquicos que sostienen dinámicas de violencia sexual entre un sacerdote y un feligrés que busca hacer la voluntad del Dios en el cual cree, lo cual estaría presente en el caso Karadima. Por ejemplo, nos interesan los discursos que sostienen el sometimiento voluntario y la obediencia, las prácticas sacramentales como la confesión, las prédicas sobre la salvación, la producción de los ideales cristianos, los mecanismos de inclusión y exclusión, el funcionamiento de las estructuras jerárquicas, las dinámicas de satisfacción pulsional y las prácticas discursivas que construyen como objeto a la sexualidad, la cual se anudaría a las distintas formas que puede tomar el poder en una institución como ésta. Por consiguiente, dirigiremos nuestra atención a las mediaciones en el caso Karadima, entre los sujetos y la institución, es decir, a esas condiciones que denominaremos psíquico-institucionales, que articulan sujeto e institución y que disponen dinámicas de violencia sexual. Se trataría de un espacio que no sería individual, pero que tampoco sería exclusivamente institucional. Se trata de un espacio intermedio, un intersticio, una juntura, que daría consistencia al lazo social en la Parroquia. En términos de Kaës, una formación intermediaria entre la institución y los sujetos (1989).

Siguiendo con lo anterior, podemos plantear que la idea que incita a emprender nuestro trabajo, es que la institución en el caso Karadima, no es un mero contexto donde se dan los fenómenos de violencia sexual. Más bien, nos azuza la siguiente hipótesis:

En el caso Karadima, la institución sustenta los fenómenos de violencia sexual a través de condiciones-psíquico institucionales de producción subjetiva, en tanto que éstas organizan las relaciones de poder y de sometimiento.

En este sentido, las prácticas institucionales discursivas, los dispositivos instituidos, la producción de una verdad articulada a distintos ideales identificatorios y en fin, todos los marcos regulativos en la relación al otro y al sí mismo, permitirían comprender las dinámicas abusivas que se dan al interior de un espacio institucional delimitado por la Parroquia El Bosque.

Esta hipótesis funcionará para nosotros como una guía en nuestra investigación, para perseverar en comprender las relaciones entre los elementos institucionales que organizan el espacio psíquico de los sujetos comprometidos en relaciones de sometimiento y violencia sexual. Nuestro objeto de estudio entonces, serán esas condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva, en los casos de violencia sexual reportados en el contexto del caso Karadima. Por caso Karadima, nos referiremos a toda la construcción organizada de sentido, que hacen distintos medios discursivos de producción tales como: entrevistas a personas que participaban en la Parroquia durante el tiempo en que se efectuaron los fenómenos de violencia sexual, declaraciones públicas de diversos actores en torno a los abusos de Karadima, declaraciones en contextos judiciales, investigaciones periodísticas, noticias en torno al caso y otras producciones culturales.

Es así entonces, como podemos arribar en una pregunta de investigación formulada de la siguiente manera:

¿De qué manera las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva, organizan la violencia sexual presente en el caso Karadima?

D. Objetivo General

Comprender el modo en que las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva organizan la violencia sexual presente en el caso Karadima.

E. Objetivos Específicos

- i. Describir y analizar las condiciones de producción subjetiva presentes en el caso Karadima.
- ii. Analizar las relaciones de sentido entre las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y la violencia sexual presente en el caso Karadima.

F. Relevancia

El abuso sexual ha recibido reconocimiento público como fenómeno social recién en las últimas décadas (Barudy, 1999; UNICEF, 2006). Previamente, esto era una realidad que se negaba en Chile (Melús, 2003), o al menos no emergía como un fenómeno de investigación evidente. Mucho menos, la idea de violencia sexual. No obstante a lo anterior, los victimarios han sido categorizados como pedófilos, sin distinguir las

particularidades de cada caso (Palma, 2011), ni su relación con los espacios institucionales donde estos sujetos transitan. De hecho, muchos de los victimarios ni siquiera son pedófilos en el sentido estricto del diagnóstico clínico. Por lo anterior, se puede decir que no hay desarrollo científico que aporte distinciones sutiles entre los casos, como tampoco precisiones de los distintos contextos institucionales que organizan y producen un determinado ejercicio de la sexualidad y del poder.

En consecuencia, esta investigación contribuirá a una discusión social altamente contingente, donde no se cuenta con elementos complejos y nuevas categorías que permitan abordar el fenómeno más allá de su impacto mediático o de la ingenua psicologización de los victimarios. Los resultados de esta investigación podrían ser usados en primer lugar en el mundo académico, iniciando una línea de investigación original en el modo de pensar la violencia sexual, articulando sexualidad, poder e institución. Conjuntamente, podrá contribuir en el ámbito de la psicología jurídica y en el ámbito clínico, pues en Chile se carece de insumos teóricos y técnicos para el diagnóstico y el trabajo con abusadores. En segundo lugar, la investigación podrá ser utilizada al pensar ciertas políticas públicas vinculadas a fiscalía y defensoría, en relación a cómo son pensados y abordados los agresores sexuales y las dinámicas de violencia sexual. En tercer lugar, podrá ser un aporte social importante al permitir pensar la prevención de violencia sexual, al comprender mejor los contextos institucionales en que las personas son vulnerables, desde la perspectiva de conocer las estrategias de poder y las dinámicas institucionales en las cuales víctima y agresor se constituyen.

Actualmente hay esfuerzos por producir conocimiento en este campo. Se han comenzado a realizar seminarios en diversas instituciones públicas y privadas. Hay fundaciones que se han erigido para responder a los fenómenos de violencia sexual; y nos encontramos en el contexto del reciente 4to. Estudio de Maltrato Infantil en Chile de UNICEF, con cifras desalentadoras en materia de abuso sexual. Considerando lo anterior, esta investigación podrá contribuir a un movimiento social y disciplinar mucho más amplio, que se ha puesto como desafío comprender y prevenir las dinámicas de violencia sexual.

Segunda Parte: Marco Teórico

A. Introducción

Nuestra pregunta de investigación nos ha permitido resaltar y anudar preliminarmente, 3 conceptos principales: sexualidad, violencia e institución, en el contexto específico de los abusos sexuales denunciados al interior de la Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús y de la Congregación Religiosa Compañía de Jesús. Por consiguiente, este apartado apuntará a realizar una revisión y una discusión teórica de los conceptos en cuestión, con el objetivo de tomar una posición en función de la investigación que queremos desarrollar.

Comenzaremos proponiendo una discusión teórica sobre el concepto mismo de sexualidad. Mostraremos que la historia del pensamiento sobre lo sexual, se ha organizado en función de dos ejes de argumentación. El primer eje de discusión define lo sexual en términos naturales y esencialistas. El segundo eje introduce críticamente una concepción historicista del concepto de sexualidad. Esta discusión es relevante para nosotros en tanto nos permitirá contextualizar la noción de abuso sexual y después la idea de violencia sexual. Tanto como noción jurídica o como expresión de uso cotidiano, la idea de abuso sexual responde a contextos históricos que definen lo que se entiende por prácticas sexuales normales y prácticas sexuales anormales. Estos contextos históricos y jurídicos están siempre atravesados por relaciones de poder. Por consiguiente, esto nos conducirá a pensar la cuestión del poder y de la violencia. Insistiremos en la noción de poder en Foucault, puesto que ésta nos interesa particularmente para nuestro trabajo. Habiendo desarrollado y trenzados los conceptos de poder y sexualidad, veremos que una posibilidad de articularlos es en relación a la noción de abuso sexual. Sin embargo, al revisar la literatura existente, veremos que hay un uso indiferenciado entre abuso sexual, agresión sexual y violencia sexual. Esto nos llevará a pasar por una discusión entre los conceptos de agresión y violencia. A continuación, retomaremos nuestra problemática inicial sobre el abuso sexual, realizando una revisión del estado del arte de las investigaciones sobre abuso sexual. Veremos cómo estas se han concentrado

principalmente en las características intrínsecas del agresor sexual, así como en sus causas etiológicas. Esto nos llevará a una aproximación distinta a la “esencialización del agresor sexual”, anudando violencia, institución y sexualidad.

B. Revisión y discusión bibliográfica

1. Eso que llamamos “Sexo”

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.

*Judith Butler
El género en disputa*

La idea de un “instinto sexual”, supone comportamientos que son universales a la especie, pero en la práctica misma de la sexualidad humana, vemos que no ocurre de esta manera (Freud, 1905). Si la sexualidad humana fuese natural e instintiva, no hallaríamos la variabilidad de elecciones de objetos sexuales que encontramos en el trabajo clínico, en la literatura y en los actuales medios de comunicación que han favorecido una extensa socialización de diferentes prácticas y preferencias sexuales. No obstante a lo anterior, en la historia del pensamiento sobre lo sexual, encontramos no pocos esfuerzos por definir la sexualidad en términos naturales e instintivos, lo cual instituye necesariamente una dicotomía entre lo normal y lo anormal, es decir, una distinción entre lo que se ajusta a su naturaleza en contraposición a lo que se desvía de ella. Podríamos decir que se trataría de un pensamiento esencialista sobre lo sexual. Los abusadores sexuales, por ejemplo, entrarían aquí en el campo de lo anormal, en el sentido de que su deseo sexual se orientaría por un exceso, un abuso, un desvío de la práctica sexual normal. Habría una esencia de lo sexual, de la cual los abusadores sexuales constituirían la excepción a la norma, por su forma abusiva de vivir la sexualidad.

Esta concepción de la sexualidad como una unidad natural, esencial e invariante, podemos hacerla entrar rápidamente en tensión con una concepción historicista sobre la sexualidad. Por ejemplo, Jorge Corsi, psicólogo argentino condenado en el año 2008 por abuso sexual a menores, se defendía arguyendo que José de San Martín también habría

sido un pedófilo abusador como él, puesto que cuando conoció a Remedios de Escalada ella tenía 13 años y él cerca de 40, pero el contexto social, cultural y político de la época no se pronunciaba en relación a estas situaciones (Lassus, 2009). Vemos entonces cuánto se puede complejizar el terreno de la sexualidad cuando entran en juego concepciones historicistas. A nosotros nos cabe preguntarnos: ¿Por qué es posible esta tensión entre una concepción historicista de la sexualidad y una concepción esencialista que define lo sexual desde el punto de vista de una naturaleza humana?

Una posible dirección para trabajar esta discusión inicial, es pensar que cuando hablamos de sexualidad, no siempre estamos hablando de lo mismo. Es más, si quisiéramos hacer una historia de la sexualidad como pretende Foucault, o más bien de lo que decimos cuando decimos sexo, tendríamos que reconocer junto a Padgug (1979, citado en Weeks, 1998), que se trata de la historia de un tema en devenir constante, o más bien una historia sin un tema determinado ya que la palabra puede ser llenada con múltiples contenidos. En efecto, la palabra sexo puede referirse tanto a un acto como a una persona. Puede remitirnos a una práctica o a un género. Puede en última instancia albergar una serie de sentimientos, algunos contradictorios tales como: “amor, odio, ternura y agresión, intimidad y aventura, romance y depredación, placer y dolor, empatía y poder” (Weeks, 1998, pág. 15). Esta plasticidad de contenidos da cuenta de la particular sensibilidad de las influencias culturales sobre las concepciones mismas de la sexualidad, en desmedro de una noción esencialista del concepto. En palabras de Foucault:

... se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico (Foucault, 1998, pág. 129).

No obstante a lo anterior, persiste una constante ilusión naturalista en la sociedad cuando hablamos de sexo (Fassin, 2006), lo cual restituye posiciones esencialistas que han buscado sostenerse a veces en cosmovisiones religiosas y/o en diversas argumentaciones científicas. Las diferencias sexuales entre hombre y mujer por ejemplo, y la institución social del matrimonio en Chile, todavía hoy son proclamadas por algunos actores políticos

como naturalidades a-históricas instituidas por algún Dios o alguna naturaleza, que dictaminaría con anterioridad cómo deben ser y hacer el hombre y la mujer⁵.

Según lo que hemos visto, aquello a lo cual nos referimos como sexualidad, ha sido pensado por lo tanto como una esencia estática o bien como un constructo histórico siempre de-construible, en el sentido de que siempre se puede dar cuenta de su construcción histórica y social. A nosotros lo que nos interesa mostrar aquí, es que en los momentos en que se ha insistido en una naturaleza-esencia de lo sexual, se ha ocultado a ratos las relaciones de poder intrincadas en los discursos sobre lo que puede o debe ser la sexualidad. Estas relaciones de poder se hacen visibles cuando emergen posiciones críticas que vienen a horadar estas posiciones esencialistas. En un pasado no tan lejano, por ejemplo, se argumentó que los hombres al poseer una alta cantidad de espermatozoides, eran mucho más propensos al despliegue de energías y a la promiscuidad en comparación a las mujeres, ya que tendrían una propulsión evolutiva hacia la difusión de su material genético para asegurar la diversidad y el éxito reproductivo, así como a la variabilidad genética necesaria para la subsistencia de la especie. Pues bien, el mandado de subsistencia de la especie, fue idea suficiente para justificar en algunos contextos, la infidelidad, la violencia y la fuerza desplegada por un hombre llamado a ser protector y proveedor de la familia. Las mujeres por el contrario al tener una cantidad tan bien delimitada de óvulos, tendrían una orientación hacia la preservación de la energía y por consiguiente hacia la monogamia (Weeks, 1998), lo cual evidentemente decantó en una confirmación biológica de la natural sumisión y pasividad de la mujer con respecto a su alter-sexo. Sin embargo, los movimientos feministas han desarmado –y lo siguen haciendo– estas argumentaciones, develando las relaciones de poder embrolladas en las concepciones sobre lo sexual. Recordemos *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, donde se hizo refulgir la idea de que no se nace mujer sino que se llega a ser (Beauvoir, 1986). Desde este punto de vista, si la mujer tiende a la sumisión y a la monogamia

⁵ En Chile por ejemplo, el senador y presidente de Renovación Nacional Carlos Larraín, al abordar las demandas de las organizaciones homosexuales, ha insistido en que el matrimonio debe ser entre un hombre y una mujer porque así lo recomienda la anatomía humana, y que los niños cuando se crían deben tener un papá y una mamá, porque esos son los dos aspectos de la naturaleza humana.

mientras que el hombre no, esto no se debe tanto a la condición biológica de base sino más bien a una permisividad social que justifica ideológicamente una lujuria masculina incontrolable por sobre la mujer, así como también la “degradación de la autonomía sexual femenina” (Weeks, 1998, pág. 18).

Freud por su parte, también contribuyó a la desesencialización de la sexualidad. En sus investigaciones de principios del Siglo XX propone el concepto de pulsión (1905), para distanciarse de la estática noción biológica y etológica de instinto. Así, contrariamente a la opinión que atribuye a cada pulsión sexual un objeto predefinido biológicamente, Freud argumenta que la pulsión sexual en un comienzo es independiente de su objeto y que el encuentro de la pulsión con un objeto depende –más allá de una predisposición biológica instintiva– del devenir del sujeto mismo en el seno de un tiempo y de una cultura determinada. Por tanto, sienta las bases para pensar una historización de la sexualidad que articula sujeto y cultura, en tanto la pulsión va encontrando diques (vergüenza, moral y asco), que la orientan hacia un objeto y metas consentidas socialmente. Hay quienes piensan que Freud reintroduciría una esencia en lo sexual al referirse al carácter pulsional de la vida psíquica (Weeks, 1998). Si bien no compartimos del todo esta crítica, debido a la misma conciencia de Freud de estar introduciendo conceptos auxiliares para hacer inteligible la vida anímica, sí nos es posible criticar ciertas posiciones esencialistas lacanianas, que erigen la figura de un Padre como único garante de la vida psíquica y de un orden sexual a-histórico, en respuesta a los reproches sobre los órdenes sexuales antiguos, y en reacción a lo que Michel Tort ha nominado como “el fin del dogma paterno” (Fassin, 2006; Tort, 2008).

A partir de esta primera tensión entre una visión historicista de eso que llamamos “sexo”, y una visión que podríamos decir “esencialista”, vemos que aparece en nuestro horizonte una fina relación entre poder y sexualidad que no siempre ha sido evidente, sobre todo cuando se ha insistido en posiciones esencialistas sobre la sexualidad, que invisibilizan las relaciones de poder subyacentes. Por ejemplo, la misma sujeción de la mujer al hombre ya estaba naturalizada en el relato mítico del génesis, en tanto la esencia de Eva se fundamentaba a partir de una costilla que no era la suya. Esta relación de poder

tardó en visibilizarse para el occidente cristiano, que asumió la natural y esencial sumisión de la mujer por ordenanza divina: Eva es a partir de Adán. Por consiguiente, no se puede hablar de sexualidad en general, sin referirse a la historicidad de sus contenidos en particular y a los juegos de poder inherentes a esa misma historicidad.

2. ¿Qué decimos cuando decimos Poder?

Y lejos de ser el elemento más natural en la vida social, el que más se resiste a la modelación cultural, es tal vez uno de los más susceptibles de organización. De hecho, yo diría incluso que la sexualidad sólo existe a través de sus formas sociales y su organización social.

*Jeffrey Weeks
Sexualidad*

Según lo anterior entonces, nos parece acertado para nuestras pretensiones investigativas entrar en una breve discusión que orbite en torno al concepto de poder, por su relación histórica e intrínseca con aquello que llamamos sexualidad.

En su acepción más simple y de uso coloquial, asumimos que el poder se referiría al dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo. También se puede entender como un sustantivo que refiere al gobierno de un país (Real Academia Española, 2014). Uno puede encontrar otras acepciones en el diccionario pero en general apuntan a las ideas semánticas de fuerza, capacidad, posibilidad o tenencia de algo.

En las doctrinas políticas en general, el concepto aparece relacionado con la facultad de imponer determinadas conductas a otras personas, incluso en contra de su voluntad (Montbrun, 2010). En este sentido, la palabra poder iría en la lógica de la dominación, estando esta concepción fuertemente anclada en un paradigma newtoniano presente en los filósofos que definieron el perfil del Estado Moderno. En efecto, se definiría poder al modo de la fuerza en física, es decir, una energía aplicada a una cosa para que haga o deje de hacer algo. Es una visión mecanicista del poder presente en el Hobbes del *Leviatán*, o en el Locke del *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Mientras para Hobbes el poder consistiría en los medios para obtener alguna ventaja, Locke destaca

que el fundamento del poder sería el consenso. El poder legítimo solo podría surgir de la libre voluntad expresada en la comunidad (Montbrun, 2010).

En respuesta a estas concepciones mecanicistas, Weber va a definir el poder como la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, a pesar de la resistencia. Esta definición, nos distanciaría de la idea de dominación propiamente tal, y pone más bien el acento en la idea de probabilidad. El poder bajo esta lógica, sería amorfo, pues se trataría de todas esas cualidades que permiten que alguien esté en la posición probable de imponer una voluntad (Weber, 1993). Arendt por su parte, va a llevar la discusión al terreno de la acción concertada. En efecto, en *La condición humana*, va a señalar que el poder sería la capacidad humana de actuar concertadamente y que por tanto sería propio de toda la comunidad (Arendt, *La condición humana*, 1993). Mientras que Weber situaría el problema desde el punto de vista de la voluntad del individuo que ejerce un poder, Arendt dirá que el poder pertenece al grupo. En este sentido, no sería una propiedad individual (Montbrun, 2010).

Foucault en su propia lógica, quiere desprenderse de una concepción de poder muy asentada en occidente, que para él sería una concepción jurídico-discursiva. El filósofo piensa que en relación a la sexualidad, se ha intentado pensar el poder como opuesto a ella, es decir, como prohibición-represión de la sexualidad. Es una idea muy arraigada, donde se piensa que el poder rechaza al sexo o le determina su ley: lo lícito y lo no lícito, lo permitido y lo prohibido. Es una concepción de poder que funciona en la lógica de la censura, la cual adopta tres formas posibles: “afirmar que eso no está permitido, impedir que eso sea dicho, negar que eso exista” (Foucault, 1998, pág. 103). Sería una concepción del poder estrecha, pues se ejercería de la misma manera en todos los niveles de organización social, es decir, la censura funcionaría por igual en el nivel Estado y en el nivel familia, pasando por todos los niveles intermedios. Por tanto, es una concepción sobre el poder que se sedimentaría en el derecho y que definiría sus efectos como obediencia, es decir, el sujeto constituido como sujeto, es aquel que obedece (Foucault, 1998). Esta concepción sobre el poder es pobre, puesto que consistiría solamente en un no, condenado a repetirse, pero incapaz de producir nada.

...apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido (Foucault, 1998, pág. 104).

Para oponerse a esta concepción sobre el poder, Foucault va a proponer una concepción a la cual nosotros adherimos en función de nuestro problema. El filósofo va a comprender el poder, como todas esas múltiples relaciones de fuerzas inmanentes a un dominio, que lo constituyen y organizan. En este sentido, toda institución produce relaciones de fuerza. Son inmanentes a ese espacio, y a su vez, son esas mismas relaciones de fuerza que organizan ese espacio, como por ejemplo, organizan la vida al interior de una congregación religiosa o la codianeidad que se pueda dar al interior de una parroquia. Foucault considera además, que estas relaciones de fuerza van encontrando apoyos, asentamientos, y que van formando cadenas entre ellas, hasta formar por ejemplo leyes o aparatos estatales (Foucault, 1998). En este sentido, el Estado, la forma de la ley y la dominación que se ejerce sobre los sujetos, son formas terminales del poder. Bajo su perspectiva, el error en occidente habría sido suponer que para abordar una idea sobre el poder, se debía partir por sus formas terminales represivas. El poder por el contrario, es omnipresente, no porque esté en alguna parte, “sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro” (Foucault, 1998, pág. 113).

3. Abuso Sexual-Poder

El poder, siguiendo el modelo del “Leviatán” de Hobbes, tenía que ser capaz de producir mucho más miedo aún que el miedo natural con el que vivían los hombres, puesto que sólo el miedo controla a los hombres [...] Inmersos en el miedo, los seres humanos somos tremendamente manipulables y aceptamos sin cuestionar cualquier tipo de abuso de poder con tal de sentirnos un poco más seguros.

*José Andrés Murillo
Confianza Lúcida*

Hasta aquí hemos discutido 2 conceptos importantes para nuestra investigación, y hemos visto la posibilidad de establecer ciertas relaciones entre ambos conceptos, en tanto

el poder es productivo de lo sexual como verdad intrínseca del sujeto. Ahora bien, el panorama se nos oscurece vertiginosamente, cuando pasamos de hablar de lo sexual a secas, a lo que se ha nominado en occidente como “abuso sexual”, lo cual se encuentra articulado a su vez a problemáticas de poder. En el fondo, la nominación abuso sexual, se nos presenta como un modo de articulación entre la sexualidad y el poder. Sin embargo, el panorama es oscuro, puesto que falta un lenguaje común interdisciplinario que permita erigir un marco referencial para pensar este tema. Éric Fassin, por ejemplo, en una visita a Chile en el año 2012, en el marco de una actividad organizada por la Vicerrectoría de Extensión de la Universidad de Chile, el Laboratorio Transdisciplinario en Prácticas Sociales y Subjetividad (LaPSoS) y el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género (CIEG), se refirió a esta complejidad semántica al señalar los distintos usos de las palabras abuso, acoso o violencia sexual, según el país en donde uno se sitúe (Godoy, 2014). Esta falta de un lenguaje común interdisciplinario, salta a la vista además en la bibliografía revisada, puesto que uno puede ver indistintamente el uso de la expresión “abuso sexual” y “acoso sexual”. A su vez, podemos encontrar una interpretación psicológica de la agresión sexual o del abuso sexual, versus una interpretación jurídica de la misma (UNICEF, 2006). En el caso de la interpretación psicológica de la agresión o abuso sexual, encontramos no sólo el intento por pensar la constitución psicopatológica del agresor sexual, sino también los efectos psicológicos en la víctima de la agresión. Es de suma relevancia pensar los efectos psicológicos comprometidos, puesto que no toda agresión sexual deja huellas físicas como en la penetración anal o vaginal. Por lo mismo, Barudy señala que estos fenómenos constituyen una tentativa de asesinato moral, insistiendo ampliamente en los efectos psicológicos del abuso sexual mismo (1999).

En el caso de pensar la interpretación jurídica de la agresión o abuso sexual, entramos en un universo de precisiones legales que a veces nada tienen que ver con la interpretación psicológica misma. Se trata de establecer en qué casos determinados, ciertos actos que implican un tipo de relación con un menor, califican o no como delitos sexuales. En nuestro país, se distingue entre violación, estupro, abuso sexual y abuso sexual impropio (Aránguiz, y otros, 2006). Por violación, se entiende el acceso carnal, por vía

vaginal, anal o bucal a una persona menor de catorce años. En el caso de que se trate de una persona mayor de 14 años pero menor de 18, para que se configure delito de violación, se requiere que el acceso carnal haya sido mediado por el uso de fuerza o intimidación, o el aprovechamiento de la víctima, si es que ésta se encuentra privada de la posibilidad de oponer resistencia, por ejemplo, en el caso de la enajenación o trastorno mental. Por estupro en cambio, se entiende el acceso carnal por vía vaginal, anal o bucal, pero habiendo obtenido el consentimiento de la víctima mediante algún tipo de forma de engaño. La víctima es un sujeto menor de edad, pero mayor de 14 años. El abuso sexual en cambio, se refiere a toda acción sexual realizada sobre una persona menor de 14 años, pero sin tratarse de un acceso carnal por vía vaginal, anal o bucal. Por acción sexual se entiende aquí, cualquier acto de significación sexual, realizado mediante contacto corporal con la víctima, o que haya afectado los genitales, el ano o la boca de la víctima, incluso cuando no haya habido contacto corporal con ella (UNICEF, 2006). Por último, por abuso sexual impropio, se entiende el realizar una acción de significación sexual ante una persona menor de 12 años, por ejemplo, haciéndole ver o escuchar material pornográfico o realizar acciones de significación sexual delante del menor (Aránguiz, y otros, 2006).

Como podemos ver, en el caso de las interpretaciones jurídicas sobre el abuso sexual, encontramos que esta nominación se sitúa en referencia a una graduación penal que va desde la violación hasta el abuso sexual impropio. Sin embargo, en la bibliografía revisada, se tiende a hablar de abuso sexual o de agresión sexual indistintamente. Es más, se tiende a hablar de abuso sexual como una categoría más amplia que incluye todo un universo de significaciones de agresión sexual. El panorama se complica aún más, cuando en las referencias actualizadas se utiliza indistintamente la expresión violencia sexual y agresión sexual. Por lo anterior, se hace necesaria una discusión sobre los términos violencia y agresión, que contribuya a clarificar el desconcierto de nominaciones y erija la posibilidad de un lenguaje común interdisciplinario, que permita a su vez elaborar un marco de referencia para pensar e investigar sobre estos fenómenos. En esta discusión, debemos pensar también, la relación de estos términos con el concepto de poder, puesto

que más adelante nos interesará problematizar el fenómeno de violencia sexual, inscrito en un espacio institucional determinado, con una específica organización del poder.

4. Violencia, Agresión y Poder: Una discusión necesaria

¿Acaso no es evidente que los tiranos, para afirmarse, se han esforzado en acostumbrar al pueblo no solamente a la obediencia y a la servidumbre, sino incluso a la devoción por ellos?

*De la Boétie
Discurso sobre la servidumbre voluntaria*

La confusión entre violencia y agresión, excede el campo del abuso sexual mismo. Hannah Arendt, cuando se pregunta por el fenómeno de la violencia, señala que es triste que el actual estado de la ciencia política, no distinga entre conceptos tan relevantes como potencia, fuerza, autoridad, poder o violencia. La consecuencia que la filósofa ve de estas indistinciones conceptuales, es la ceguera ante ciertas realidades sociales que les corresponden (Arendt, *Sobre la Violencia*, 2008). Por lo anterior, se entiende que en nuestro caso particular, sea necesaria una discusión conceptual que precise estos términos. Algunos autores ya han trabajado la diferencia entre agresión y violencia (Corsi & Peyrú, 2007; Foladori, 2011). Sin embargo, tal como hemos dicho, estas precisiones conceptuales no siempre han sido recogidas por los investigaciones al interior del campo del abuso sexual.

La agresión por un lado nos remite a la naturaleza agresiva del ser humano (Corsi & Peyrú, 2007). Es una potencialidad de todos los seres vivos, mientras que la violencia es un producto esencialmente humano. Sanmartín dice: “inevitable es la agresividad, pero perfectamente evitable es la violencia” (Sanmartín, 2002, citado en Corsi & Peyrú, 2007, p. 21). En este sentido, la violencia se articula a la cultura y a la sujeción del individuo a esa cultura, sujeción que hace al sujeto como piensa Judith Butler (2001). Por consiguiente, es posible definir la violencia como una modalidad cultural, destinada a obtener el control y la dominación de otras personas, a través de operaciones que pueden ocasionar daño físico y psicológico. Incluso se podría hablar de una violencia por omisión, en el sentido de que estaría vinculada con el poder que permite causar daño, pero por la no participación en una determinada situación.

Si seguimos la pista a esta delimitación conceptual, podemos señalar que la agresión es un fenómeno que se da entre pares. Desde el punto de vista de la etología, es un fenómeno del orden del instinto, que incorpora en algunas especies, mecanismos inhibitorios que impiden que el agresor mate a su víctima (Foladori H. , 2011). Ahora bien, hay que hacer notar que en el mundo humano, es difícil hablar de pautas universales de comportamiento, por lo cual, estaríamos en un dominio distinto al de las otras especies animales. El psicoanálisis, por ejemplo, prefiere hablar de pulsión más que de instinto, justamente para evitar caer en generalizaciones de pautas conductuales, debido a la variabilidad del objeto de la pulsión (Freud, 1905). Es así como introduciendo el concepto de pulsión –concepto fundamental del psicoanálisis, a decir de Lacan–, Freud va a referirse a una pulsión agresiva.

No fue fácil para Freud, situar una teoría de la pulsión agresiva. La noción de agresión aparece en primer lugar como fenómeno a ser pensado, en sus primeras intelecciones sobre el sadismo. Es en los tres ensayos de 1905, donde aparecería la cuestión de la agresión, referida como un componente más de la pulsión sexual (Freud, 1905). No obstante, la lectura atenta de esta primera teoría pulsional, nos lleva a reconocer en Freud un segundo grupo de pulsiones, independientes originariamente de las pulsiones sexuales. Se trataría como bien sabemos de las pulsiones de autoconservación. Es en su segundo ensayo, donde Freud va a reconocer independencia temprana de las pulsiones agresivas con respecto a las sexuales, pensándolas más bien del lado de estas pulsiones de autoconservación. Tiempo después, en 1915, Freud introduce en el mismo texto, la noción de una pulsión de apoderamiento a la cual reconducirá la agresión y la crueldad, pero sin decidirse a considerar una pulsión agresiva por fuera de la dualidad autoconservación-sexualidad (Freud, 1905). Ahora bien, ni con la conceptualización del narcisismo, Freud se había decidido a pensar una pulsión agresiva independiente. De esto hace gala la narración de Ovidio, que presenta a un Narciso enamorado de sí, y que se deja morir en la contemplación de su imagen. Justamente, Narciso se suicida en algunas versiones del mito, como una representación de agresión a sí mismo. Vemos que Freud estaba advertido entonces, de que las problemáticas del amor al sí mismo y al objeto, son inseparables de

las problemáticas del odio. Es recién en el *Más allá del Principio del Placer*, en 1920, cuando Freud va a decidirse a pensar por separado de la sexualidad, una pulsión agresiva, a propósito de su hipótesis de la pulsión de muerte (1920), que desde entonces comienza a jugar un papel importante a la hora de pensar la organización psíquica, los sentimientos de culpa, la repetición traumática y la reacción terapéutica negativa. Es aquí donde va a situar Freud la destructividad del hombre hacia otros y hacía sí mismo, a partir de una compulsión a la repetición propia de la pulsión.

Para nosotros, la agresión terminó por constituirse como un concepto psicoanalítico propiamente tal, en los trabajos de Lacan sobre la paranoia y el estadio del espejo, texto que puede ser leído por nosotros como una relectura del mito de narciso, pensando en la constitución psíquica del yo, pero incorporando decididamente la cuestión de la agresión. En efecto, en la tesis número IV de Lacan, en su texto *La agresividad en psicoanálisis*, el psicoanalista francés le da la razón a Anna Freud, cuando ésta dice que el yo como tal, es un mecanismo de defensa, pues hay una negación propiamente tal que incluye el yo. Pero lo interesante de esta afirmación lacaniana, es que incluye en el seno mismo de esta afirmación, la crítica y disolución de la teoría de la señorita Anna⁶. Si el yo incluye una negación, es justamente porque hay una negatividad puesta en juego, que nada tiene que ver con la consistencia y unidad yoica de Anna Freud, Hartmann y los psicólogos del yo (García de la Hoz, 2010) . El yo no es unitario, pues el estadio del espejo de Lacan, al incluir al semejante, instala en el corazón mismo del yo, una división tal que éste se siente dividido por su semejante. O es agredido o agresor con respecto al otro. El mito de narciso entonces, incluye decididamente en Lacan la noción de agresión. Lo que estamos diciendo, es que en el corazón mismo del yo, encontraríamos la agresión y la relación al semejante en la formación del yo, lo cual para Lacan implicaría una relación paranoica del yo con respecto al otro yo como proyección (Lacan J. , 1948). Resuena la tesis Sartreana de 1944 en *A puerta Cerrada: el infierno son los otros*. Son los otros, justamente porque la paranoia estaría al centro de esa formación del yo. Captarse a sí

⁶ En sus escritos, Lacan suele referirse irónicamente a la hija de Freud como “la señorita”.

mismo a partir de verse en los ojos del otro. Por supuesto que aquí estaría en juego la lectura que hace Lacan de Klein y la posición paranoide del yo. Acaso Klein sería de las únicas post-freudianas que se habría tomado en serio la hipótesis de la pulsión de muerte y la necesidad de deflexión de ella por parte del yo. Pero sabemos que Lacan en esto, va a introducir una distinción mucho más fina entre el moi y el je, articulando lo imaginario y lo simbólico. Ahora bien, esta conceptualización del yo, tiene sus consecuencias en la manera de pensar la relación al otro semejante. En esta relación no hay armonía posible. Hay una relación paranoica estructural, donde la agresión está puesta en juego. Esto no quiere decir que no se pueda atemperar la agresión ni que no sea posible el lazo social. Pero no hay calce con el otro semejante. O él o yo, lo cual disuelve el ideal socrático de diálogo racional con el otro. No hay tal posibilidad de diálogo simétrico, que deje por fuera la agresión. A su vez, si en el plano imaginario se pone en juego una demanda del yo, y el yo articula narcisismo y pulsión de muerte, la demanda dirigida al otro semejante será siempre una demanda de reivindicación narcisista. Sería el modo fundamental de dirigirse al otro. Que el otro dé lo que el yo se merece. Según Mario Elkin, si la teoría de la demanda en Lacan señala que toda palabra es demanda, con el texto de la Agresión en Psicoanálisis, Lacan estaría diciendo que toda palabra dirigida al semejante es agresión (Elkin, 2010).

No obstante, los trabajos de Lacan en torno a la agresividad, no se quedan en el plano de lo especular, pues progresivamente comienza a aparecer el orden sociopolítico, el Otro del lenguaje, es decir, la dimensión simbólica que rescata al cachorro humano de esa simetría especular con su semejante, que lo conduce al exterminio. En efecto, lo simbólico pacífica, en tanto que el registro especular imaginario en que ubicamos al yo, lleva en su seno esa relación de agresión al semejante. Pero la entrada a lo simbólico requiere una violencia inaugural constituyente del sujeto, en tanto sujeto del lenguaje. Por eso a nosotros nos conviene más hablar de violencia sexual, porque incluye las problemáticas propias de la constitución subjetiva y su relación al gran Otro del registro simbólico lacaniano, el cual podemos ubicar en la organización institucional presente en el caso Karadima. Nos parece que en esta misma dirección, Foladori plante que la violencia,

tendríamos que ubicarla más bien del lado de lo sociopolítico (2011). Correspondería a esa situación en que el individuo se encuentra a merced de otro. Sujetado al Otro como podría decir Butler en *Los mecanismos psíquicos del poder* (2001).

Esto nos acerca a la problemática del sujeto que trabaja Lacan, donde tenemos la relación entre de ese sujeto que se constituye a propósito de un gran Otro. En efecto, podemos pensar que hay una violencia inaugural en la constitución psíquica humana, en tanto el cachorro humano está a merced de ese Otro, un Otro de la cultura y de la Institución, o un Otro del lenguaje, como campo de los significantes que atraviesan y determinan las coordenadas del sujeto (Lacan J. , 1998). No se trata de un Otro que es par, semejante, rival especular, sino que se trata de un Otro organizado que estructura al sujeto, regulando a su vez el campo pulsional. En este sentido, es un Otro que está relacionado con el orden de lo sociopolítico. Sin embargo, deberíamos distinguir entre una violencia constitutiva de lo psíquico, propia de la alienación del sujeto en el Otro, de una violencia sociopolítica de segundo orden. En esta línea trabaja Aulagnier, al distinguir entre violencia primaria y secundaria. En efecto, habría una primera violación del campo psíquico que provendría del exterior. Es una acción violenta primaria, necesaria para la futura constitución del yo. Es en la respuesta a la necesidad del infante, que se impone un pensamiento o un deseo proveniente de quien lo impone, anudando deseo de uno y necesidad del otro (Aulagnier, 2001). La violencia secundaria en cambio, correspondería a ese exceso que proviene del exterior y que por lo general es perjudicial para el sujeto. Además, este exceso nunca es necesario para el funcionamiento del sujeto. Pero ya sea una violencia constitutiva de lo psíquico o una violencia secundaria, de todas maneras permanecemos en la lógica del sujeto a merced de un Otro que se estructura en el campo de lo sociopolítico.

Y en este plano de lo sociopolítico, ese Otro ha sido investido de poder (Foladori H. , 2011). No es el semejante, sino más bien la alteridad radical que subyuga. Es el orden del lenguaje que atribuye el sentido, delimitando lo pensable de lo impensable porque tiene poder. Es lo que metaforiza magistralmente Lewis Carroll, cuando pone a discutir a Alicia con Humpty Dumpty, discusión asimétrica, puesto que él es quien atribuye el

sentido a las palabras. Es él quien decide lo que significan las palabras. Es él quien está investido de poder además, porque está en contacto con el Rey y con la Reina de Corazones (Carrol, 2004). Con el Otro de la violencia, es imposible pensar porque él es el ejercicio del poder total, con el cual no hay paridad ni colaboración. En este sentido, violencia y poder apuntarían a lo mismo: control absoluto sobre el sujeto. Control físico y control mental. Control que implica un sometimiento tal, que deja al sujeto sin poder pensar (Foladori H. , 2011). Estas referencias van a ser importantes para nosotros, al detenernos a pensar las dinámicas de sometimiento al interior del caso Karadima, en un régimen de violencia sexual.

La noción de poder también apunta al sometimiento al Otro, pero no quiere decir que sea sinónimo de violencia. Hannah Arendt señala que existe un acuerdo entre los teóricos políticos de izquierda y derecha en pensar que la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. No obstante a lo anterior, ella distingue radicalmente entre poder y violencia, mostrando que el poder siempre precisa del número, mientras que la violencia descansa más bien en sus instrumentos. Para nosotros, esos instrumentos son los discursos que organizan la institución, insistiendo por supuesto en la pragmática del lenguaje y sus funciones regulativas y generativas del sujeto. El poder en cambio, correspondería a la capacidad humana para actuar concertadamente, por lo que no sería una propiedad de un individuo. Pertenece más bien a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido. En este sentido, cuando decimos que alguien está en el poder, nos estamos refiriendo al hecho de que tiene el poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. La forma extrema del poder sería la de todos contra uno. Al decir por ejemplo que la Iglesia tiene poder o que determinado sacerdote tiene poder, en verdad se está diciendo que un grupo invistió de poder a alguien en particular o a una institución como la Iglesia. La violencia en cambio se distinguiría por su carácter instrumental (Arendt, 2008). Sus instrumentos permitirían multiplicar la potencia natural de una persona. Por tanto, si el extremo del poder es todos contra uno, el extremo de la violencia será el de uno contra todos, cuando ese uno tiene los instrumentos necesarios para magnificar su potencia humana. Sin embargo, lo más corriente es encontrar una

combinación entre poder y violencia. Pero de esto no se sigue que sean lo mismo. Por ejemplo, el poder de dominio del amo sobre los esclavos, no descansaba en la superioridad de los medios de coacción del amo, sino en la solidaridad organizada de los amos como acción concertada. Pero se trataba de una combinación entre poder y violencia. Sin embargo, cuando el poder de los amos decaía, la violencia suplantaba inmediatamente al poder. Políticamente hablando, dice Arendt, la pérdida de poder siempre se convierte en una tentación para remplazar al poder por la violencia (2008). En esta lógica entonces, lo opuesto a la violencia no es la no violencia sino el poder. Poder y violencia serían opuestos, pues donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparecería cuando el poder está en peligro.

Llama la atención que a pesar del importante papel que ha jugado la violencia en la historia, esta haya sido singularizada tan escasas veces por el pensamiento filosófico (Arendt, 1969, citado en Herceg, 2014). Es recién en el siglo XX, cuando aparecen autores que se han hecho cargo directamente de estos problemas. Quizás los más destacados son “Sorel, Arendt, Marcuse, Benjamin, Foucault, Galtung, y en la actualidad Agamben, Žižek y Klein” (Herceg, 2014, pág. 163). Todos ellos coincidirían en que existen distintos tipos de violencia o “máscaras de la violencia”, a decir de Jorge Millas (Herceg, 2014). Por ejemplo, el sociólogo y matemático noruego, Johan Galtung, distingue entre violencia directa o indirecta, señalando que en la primera estaría incluida la intención de crear consecuencias. En la otra no. La primera podría ser física, psicológica, afectiva, sexual o económica, entre otras, según el modo de su ejercicio (Galtung, 1998). Otro ejemplo de trabajo sobre la violencia es el de Žižek, quien se va a referir a la violencia como un fenómeno universal vinculado estrechamente al sistema capitalista actual. El filósofo y psicoanalista esloveno, situaría como causa de la violencia el miedo al prójimo (Cordua, 2012). Distinguiría entre violencia subjetiva, violencia simbólica y violencia sistémica. La primera correspondería al tipo de violencia realizada por sujetos que la ejercen directamente. La segunda haría referencia al uso del lenguaje y del campo simbólico y la última se relacionaría con la reproducción de las relaciones sociales existentes, que

condenan a muchos seres humanos a una vida indigna, presentando sus consecuencias como responsabilidades individuales de los propios afectados (Osorio, 2012).

Como podemos ver, es difícil establecer un lenguaje común interdisciplinario, cuando nos encontramos en la bibliografía revisada un uso indistinto entre violencia y agresión sexual. El apartado anterior, nos ha permitido ver que podemos introducir algunas distinciones interesantes entre violencia y agresión, las cuales pueden enriquecer el análisis que hagamos sobre nuestros datos empíricos. Además, podemos ver la importancia para nosotros de precisar conceptualmente lo que estamos entendiendo por violencia y por poder, debido a la discusión entre distintos autores sobre los límites de ambos conceptos.

Por lo pronto, lo que nos interesa es retomar nuestra problematización inicial sobre la violencia sexual en el caso Karadima, la cual nos orientó primeramente por 2 caminos distintos de reflexión. El primero de ellos nos llevaba a una psicopatologización del agresor sexual, en cambio el segundo nos desafiaba a pensar la relación entre sujeto e institución. Lo que haremos entonces a continuación, es poner en tensión bibliografía clásica con referencias contemporáneas, haciendo discutir distintos modos de aproximarse a la problemática de violencia sexual. Se trata entonces de una revisión del estado del arte de la investigación en abuso sexual.

Para lograr lo anterior, comenzaremos recorriendo el panorama de la investigación contemporánea, que ofrece una aproximación a pensar el problema del abuso sexual en general, a partir de una caracterización del agresor sexual. Hemos llamado a este apartado “La esencialización del agresor sexual”, pues justamente se trata de dar una forma esencial a un sujeto abusador, haciéndole existir independiente a cualquier organización institucional donde se perpetra el abuso. Toma relevancia en este paraje el uso social indiscriminado que se ha hecho de la categoría taxonómica “pedofilia”. Invitaremos a una problematización más compleja, que rebase este tipo de clasificaciones psiquiátricas exportadas a las conversaciones públicas. Finalizado este apartado, introduciremos una noción de institución que nos permitirá pensar los fenómenos de abuso sexual presentes en

el caso Karadima, pero hablando ahora de violencia sexual propiamente tal, puesto que esta distinción nos permite relevar lo que entendemos por subjetivación en relación a un Otro. Se trataría de una propuesta que se articula a la vasta tradición psicoanalítica, que ha buscado incesantemente pensar la constitución psíquica del sujeto, no sin el Otro de la institución y sus condiciones psíquico-institucionales, propias para la violencia sexual.

5. La Esencialización del Agresor Sexual

Si con Hipócrates aparece en el saber médico, con nitidez, el concepto de “entidad mórbida”, el pensamiento ontológico “docto” no encuentra realmente su fundamento en la medicina sino a partir del momento en que adopta lo que va a transformarse durante largo tiempo en su modelo epistemológico de referencia: el modelo botánico, basado en la observación de las propiedades “esenciales” de las enfermedades, que desde ya pueden ser catalogadas –esto es, divididas en familias, géneros, especies y subespecies– al compás de las clasificaciones botánicas.

*François Laplantine
Antropología de la enfermedad*

Lo primero que salta a la vista al revisar bibliografía e investigaciones de los últimos 7 años, especializada en temas relacionados con el abuso sexual, es que en su mayoría se ha tratado de abordar principalmente los efectos y consecuencias del abuso sexual en las víctimas (Moreno, 2009). Subsiguientemente, la atención y los proyectos de investigación se han dirigido a temas relacionados con la reparación y la prevención del abuso sexual, en desmedro de problematizaciones más complejas que piensen e incorporen a la institución como elemento organizador de la agresión sexual. Más bien, en el último tiempo, el interés investigativo ha orientado su atención hacia el agresor sexual mismo, interrogándolo en relación a las características que les serían intrínsecas. En Chile por ejemplo, este interés por el agresor sexual y sus características, se ha ido gestando a partir de la Reforma Procesal Penal, la cual pretendió asegurar ciertas garantías necesarias e individuales para todos los participantes del proceso judicial. Por tanto, la reforma exigió a los peritos provenientes del campo de la psicología y de la psiquiatría, conocer las características propias de aquellos que son señalados como agresores sexuales, para así poder colaborar con el sistema judicial, emitiendo juicios por ejemplo, en relación a la capacidad volitiva del imputado y al manejo de su agresividad (Moreno, 2009).

Echeburúa y Guerricaechevarría (2000), intentan responder a esta pregunta por quiénes son los agresores sexuales y cuáles son sus características propias, intentando establecer diferencias entre pedófilos, agresores sexuales de menores y violadores. Señalan que el término agresor sexual, presenta un ámbito conceptual más extenso, e intentan establecer características generales entre pedófilos, agresores sexuales de menores y violadores. Este trabajo es importante, puesto que la opinión pública tiende a no hacer distinciones más finas, metiendo todo en una misma categoría conceptual. En efecto, en el contexto internacional se solía utilizar la denominación abuso sexual, pero en los últimos 20 años, el término ha ido siendo reemplazado por el concepto de pedofilia (Palma, 2011). En Chile, por ejemplo, la palabra pedofilia entra a circular con fuerza a partir del año 2002. Es el año en que se comienzan a desbaratar muchas redes de pedofilia en el país y se socializan con más insistencia, noticias que provienen del extranjero sobre casos de abuso sexual. En el año 2003, la palabra es usada copiosamente para referirse al caso Spiniak. En el año 2004, el caso del senador Lavandero vuelve a darle empuje al uso de la palabra pedofilia y en el año 2007, un gran volumen de noticias se concentran en el caso Zacarach, ubicándolo también dentro del campo conceptual de la pedofilia⁷. En los años siguientes hasta hoy, el uso de la palabra se mantiene en boga, pero apuntando ahora a varios sacerdotes de la Iglesia Católica, denunciados por abuso sexual. En resumen, se tomó prestada de la psiquiatría una categoría taxonómica, para referirse en las conversaciones públicas a una serie de sujetos tales como: proxenetas, violadores de niños, curas enamorados de adolescentes, traficantes de material pornográfico, homosexuales, etc., metiéndolos a todos al amparo del mismo concepto (Barría, 2013).

Ahora bien, este remplazo de la nominación abuso sexual, por el de pedofilia, responde a un cambio en la manera de pensar el tema. Se pasó de la preocupación por el sexo coercitivo, a la preocupación por el deseo del sujeto sexual mismo (Moreira, 2005; Palma, 2011). Tal cómo señala Foucault, es un nuevo tipo de pensamiento inquisitivo, que

⁷ Cuando uno busca la palabra pedofilia en los registros digitales del diario *El Mercurio*, a partir del año 1999 (año en que comienza el registro digital), aparecen 572 noticias que contienen la palabra pedofilia o pedófilo. Entre el año 1999 y el año 2001, hay un total de 19 noticias relacionadas con el término pedofilia. Sin embargo, a partir del año 2002, es manifiesto el alza del volumen de noticias relacionadas con esta palabra, siendo el año 2007, el punto de más concentración de noticias que contienen esta palabra.

busca alumbrar, develar, destapar el deseo sexual de un sujeto, puesto que se hace una equivalencia entre la sexualidad de un sujeto y su verdad (Foucault, 1998). Siguiendo esta misma dirección, la Iglesia Católica en los últimos años ha intentado pensar entonces, cuáles serían esas características del sujeto pedófilo, para poder filtrar de mejor modo, a los candidatos que aspiran al sacerdocio (Cucci & Zollner, 2010; Patrón Wong, 2012). Rossetti (1996, en Cucci & Zollner, 2010) por ejemplo, va a destacar 6 puntos relacionados con la pedofilia, los cuales serían necesarios de indagar a la hora de seleccionar y admitir candidatos a la vida sacerdotal. Estos puntos son: 1) Confusión en la orientación sexual; 2) Intereses y comportamientos de tipo infantil; 3) Escasas relaciones con los pares; 4) Desarrollo unilateral del área sexual, caracterizada por el exceso de estímulos o por la total negación de los mismos; 5) Una historia de violencias y de experiencias sexuales cercanas a las parafilias; 6) Una personalidad extremadamente pasiva, introvertida, conformista y dependiente.

Por su parte, Echeburúa y Guerricaechevarría (2000), al hablar de los pedófilos, destacan el hecho de que la gran mayoría de estos son varones. Sólo un 13% de los casos corresponderían a mujeres maduras que mantienen relaciones sexuales con adolescentes. Según un estudio con agresores sexuales condenados en España, se ha concluido que los abusadores de niños, cuando son familiares, tienen una edad media superior a los 35 años. Esto se distinguiría de los violadores propiamente tal, los cuales serían más jóvenes, con menos integración social y con más problemas para el control de impulsos (Moreno, 2009). En relación a las estrategias empleadas, los agresores de menores tales como los pedófilos, tenderían a recurrir al engaño y a la seducción, aprovechando la posición de superioridad sobre la víctima que le es conocida. Los violadores por su parte, emplearían más bien la fuerza o la amenaza para llevar a cabo el encuentro sexual (Echeburúa & Guerricaechevarría, 2000).

No obstante a todo lo anterior en relación a la pedofilia, es necesario destacar lo inadecuado de reducir la complejidad del abuso sexual a dicho término psiquiátrico. En primer lugar porque la pedofilia refiere a una categoría psiquiátrica específica. Se define según el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales de la American

Psychiatric Association, como una específica actividad sexual o fantasía sexual que tiene por objeto a niños menores de 13 años, por un período al menos de 6 meses, cometida por un sujeto de edad no inferior a 16 años (A.P.A, 2003; Capponi, 2006; Cucci & Zollner, 2010; Heerlein, 2000). En este sentido, los criterios para utilizar la palabra pedofilia se encuentran bastante bien delimitados, a pesar de que el uso social del término incluya muchos tipos de casos que no cumplirían con los criterios de la pedofilia propiamente tal. Pero en segundo lugar, lo inadecuado del término para pensar la complejidad del problema, es la reducción de la singularidad del sujeto que opera tras la categoría nosológica. En efecto, la generalización del concepto pedofilia, produce la creencia de que podemos ahorrarnos el trabajo de interrogar las diferencias subjetivas entre cada persona. El psicoanalista André Serge, ve este riesgo y comenta que podemos quedar presos de la descripción comportamental, evacuando la dimensión subjetiva del acto. Es el sujeto en acto, por lo que habría que examinar el problema desde un punto de vista interior, es decir, desde el punto de vista del funcionamiento de una economía inconsciente singular. Es más, agrega que el error de quedarse sólo en el plano descriptivo de lo que hace ser a un pedófilo, nos extravía puesto que lo mismo que encontramos en el pedófilo, puede perfectamente encontrarse en toda estructura clínica (André, 1999).

Otra distinción que se trabaja, en el ámbito del abuso sexual, es la de primarios y secundarios (Lanyón, 1986, citado en Echeburúa & Guerricaechevarría, 2000). Los primarios serían sujetos con una orientación sexual primaria hacia los niños, con muy bajo interés por los adultos, y con conductas compulsivas que no se explicarían por situaciones de estrés. Los pedófilos entrarían dentro de esta categoría. Poseerían distorsiones cognitivas importantes, como el hecho de culpar a los menores por conductas seductoras. En este sentido, ellos mismos no presentarían sentimientos de culpa o vergüenza (Echeburúa & Guerricaechevarría, 2000). En cuanto a las relaciones afectivas, tienden a rechazar las relaciones con las mujeres y rechazan las características secundarias de las mujeres adultas (García-Andrade, 1994, citado en Echeburúa & Guerricaechevarría, 2000). Los agresores sexuales secundarios en cambio, tendrían contactos sexuales aislados con niños, producto de situaciones de soledad o de estrés. Tendrían conductas

heterosexuales con adultos, pero con algunas alteraciones tales como impotencia ocasional, falta de deseo o conflictos a nivel de pareja. Cognitivamente, perciben estas conductas como anómalas y las llevan a cabo de manera episódica e impulsiva, es decir, sin premeditación y persistencia. Por lo anterior, es frecuente la aparición de sentimientos de culpa y vergüenza (Moreno, 2009).

En relación a los intentos por comprender la etiología del abuso sexual, es decir, aquello que supuestamente constituiría al agresor sexual mismo, encontramos en la literatura especializada diversos modelos explicativos no siempre confluyentes entre sí. Algunos autores señalan que es probable que la constitución individual del agresor sexual, se deba a situaciones de abuso sexual vividas en la infancia, lo cual se acompañaría de sentimientos de inferioridad e incapacidad de establecer relaciones sociales heterosexuales normales (Moreno, 2009). En esta misma dirección ha intentado avanzar la psiquiatría, relacionando los comportamientos de los agresores sexuales con posibles situaciones traumáticas de la infancia (Vitriol, 2005, citado en Moreno 2009). Por ejemplo, se han sugerido predisposiciones psicopatológicas, relacionadas con antecedentes de violencia, abuso sexual en la infancia, o abuso de drogas (Melús, 2003). En el caso de la pedofilia propiamente tal, algunos estudios han buscado interpretaciones en modelos psicofisiológicos obsesivos, compulsivos y adictivos (Kaplan, 1996, citado en Melús, 2003). Asimismo, para la pedofilia se han sugerido alteraciones neuroendocrinas como base del cuadro. En algunos casos se ha pensado una correlación con daños orgánicos cerebrales que afectarían al hipotálamo o al sistema límbico (Melús, 2003).

También hay autores que sugieren que a la base de los comportamientos de los agresores sexuales encontraríamos algún tipo de trastorno de personalidad (Moreno, 2009). Otras líneas de investigación, apuestan más bien por el lado de las experiencias de aprendizaje observacional o aprendizaje directo en la infancia y en la adolescencia. En este sentido, abordan el tema a propósito de la erotización temprana, ya sea por inducción o coacción externa (Echeburúa & Guerricaechevarría, 2000). Estas propuestas se relacionan con los modelos educacionales que argumentan en favor del pobre aprendizaje inhibitorio de los agresores, debido a los deficientes modelos educativos paternos, a causa

de la agresión, del alcohol y del abuso físico y sexual (Posada & Salazar, 2005). En estos modelos se incluyen aspectos socio-culturales, relacionados por ejemplo, con la sobreexposición a pornografía en la temprana infancia. Otras referencias apuntan como factor etiológico, a la baja autoestima del sujeto. El abuso sería un medio de compensación o un modo de dar salida a la hostilidad que no se puede liberar por otras vías (Moreno, 2009). Otros investigadores, señalan como factores etiológicos relevantes, la soledad, el egocentrismo y el abuso de sustancias tales como el alcohol (Echeburúa & Guerricaechevarría, 2000).

Marshall y Eccles (1991, citado en Moreno, 2009), intentan desarrollar un modelo comprensivo que considera aspectos biológicos que tienen que ver con mediadores neuronales y hormonales responsables de la conducta sexual agresiva. Proponen que existiría un impulso sexual innato que obligaría a inhibir la agresión y a favorecer la selección de parejas adecuadas. Por lo tanto, en el caso de la agresión sexual, encontraríamos un fracaso de la inhibición de este impulso sexual innato, debido a rasgos situacionales tales como la ingesta de alcohol. El alcohol actuaría como un inhibidor de este impulso sexual innato que favorecería a la elección de parejas adecuadas y pondría límite a la agresión. No obstante a lo anterior, uno podría preguntarse inmediatamente cómo se explica que hay personas que consumen alcohol y que esto no es razón suficiente para no inhibir la agresión sexual.

En el campo de la psiquiatría dinámica, cuando se ha tratado de pensar la etiología de la agresión sexual, en el caso del sujeto pedófilo por ejemplo, se ha recurrido auxiliarmente a los conceptos de narcisismo y castración. En efecto Fenichel (1945, citado en Gabbard, 2006), piensa que el deseo del pedófilo representaría una elección narcisista de objeto, siguiendo el desarrollo teórico de Freud en *Introducción del Narcisismo* (1914). El pedófilo vería al niño como una imagen especular de sí mismo como niño, en el sentido que habla Freud de que en la elección narcisista de objeto, una modalidad es el amar lo que uno fue (1914). Además, al considerarse un individuo débil e impotente, buscaría a niños como objetos sexuales, pues ofrecerían menos resistencia o porque le crearían menos ansiedad que las parejas adultas y de este modo evitaría ciertos niveles de angustia

asociados a la castración. En consecuencia, la actividad sexual con niños pre púberes apuntalaría la frágil autoestima del pedófilo. Ahora bien, en la misma línea psicodinámica, otros autores sugieren también que la actividad sexual con niños implicaría “la fantasía inconsciente de fusión con un objeto ideal o la restauración de un Self juvenil idealizado” (Gabbard, 2006, pág. 332).

Por su parte, algunos autores lacanianos van a ubicar al pedófilo dentro del campo de lo que ellos han definido como estructuras perversas (Yellati, 2008). Se parte de una concepción sobre la neurosis, como un conjunto de estrategias por medio de las cuales el sujeto se revelaría en contra del sacrificio de goce impuesto por la Castración y el Edipo. La Castración como limitación de goce, introduciría una posición de deseo en relación a una ley. Pues bien, la perversión implicaría una falla en la inscripción psíquica de esta ley y por consiguiente, el intento de apuntalar a toda costa la ley del padre, para poder limitar el goce (Fink, 2007). El pedófilo buscaría poner a funcionar la ley y no pocas veces lo logra, puesto que es limitado en su goce a partir de una sanción judicial. No obstante a lo anterior, Serge André (1999), como hemos dicho anteriormente, discute la reducción de la pedofilia y del abuso sexual a la categoría de perversión, puesto que como acto subjetivo el abuso no es privativo de una sola estructura clínica.

Lo que llama la atención de esta revisión bibliográfica sobre el estado del arte de la reflexión académica sobre el abuso sexual, es en primer lugar la focalización en una esencia del agresor sexual mismo, en detrimento de una consideración de la institución como organizador de las condiciones psíquicas para el abuso. Además, destaca la exclusiva focalización en el abuso sexual perpetrado a menores, encubriendo el hecho de que en la Iglesia, los escándalos de los últimos años, son de sacerdotes con relaciones de abuso a jóvenes y personas adultas. Por último, volvemos a destacar el hecho de que no existe un lenguaje unificado al pensar estas problemáticas. Indistintamente se habla de agresión sexual o violencia sexual. Nuestra posición epistemológica será la de acoger el significativo violencia sexual, puesto que incluye elementos de subjetivación articulados a la cultura y a las dinámicas institucionales organizadoras de relaciones de poder y sometimiento.

6. Violencia Sexual e Institución

Hasta aquí, hemos revisado los intentos contemporáneos por comprender el fenómeno del abuso sexual, recurriendo a la estrategia de pensar las supuestas características intrínsecas del agresor sexual. Desde nuestra perspectiva, se trata de un proceso de esencialización del agresor sexual, el cual existiría independiente de su relación a cualquier espacio institucional. Este agresor sexual, poseería ciertas características que le son esenciales, las cuáles serían de suma importancia para identificarlo, diagnosticarlo o bien juzgarlo por algún delito. No obstante como vimos, se trataría de modelos explicativos que coexistirían entre sí, no siempre confluyendo entre ellos mismos.

Ahora bien, en este des-concierto de modelos que intentan dar cuenta del abuso sexual, centrándose en el agresor mismo, soslaya el hecho de que la víctima de abuso y el victimario, se inscriben en un orden anterior que les precede y del cual dependen. El lenguaje por ejemplo, precede al sujeto, y las instituciones serían los mediadores de ese lenguaje que nos precede. La familia en occidente, por ejemplo, sería una institución que inscribe al cachorro humano en el lenguaje y en una dialéctica del deseo del cual dependerá su posición como sujeto. Al respecto, Lacan atribuye a la familia como institución, los modos de organización de la autoridad familiar, las leyes de su transmisión, lo que se entiende por descendencia, parentesco, leyes de herencia, sucesión y sus relaciones con las leyes del matrimonio (Lacan J. , 1938).

Bajo esta perspectiva de considerar ese orden anterior que precede al sujeto, y de la cual depende, podemos tomar lo que hemos dicho sobre abuso sexual y pensar al victimario y a su víctima, en una relación de violencia organizada y sustentada en las institucionalidades que se hacen presentes. Por ejemplo, cuando encontrar a un hombre que agrede a una mujer, este hecho no nos autoriza a reducir el problema a la constitución biológica de ese individuo, a sus singulares características psicológicas. Esta idea ocultaría la institucionalización del machismo en occidente, que precede, habla y organiza las relaciones entre hombres y mujeres de un modo asimétrico. En este sentido, hombre y

mujer no son pares, por lo que no sería pertinente hablar de agresión, pero sí de violencia de género, en tanto las mujeres están a merced de un orden de la cultura que sostiene la dominación masculina. Por esta misma razón, nosotros preferimos hablar de violencia sexual.

Siendo así, la pregunta por los abusos sexuales en la Iglesia, habría que llevarla al plano de pensar una violencia sexual y su relación con la institución, donde el sacerdote-victimario y el joven o niño víctima, son precedidos por una organización que tiene una específica distribución del poder. Foladori señala en este sentido, que la violencia sería la naturaleza misma de la institución, ya que es en la institución donde se condensa el poder de lo instituido. En este sentido, hay violencia además, porque se puede usar a la misma institución como herramienta para la dominación o el abuso de otros. Asimismo, es en la inercia de eternizar lo instituido, que se produce una violencia que obliga a cumplir normas, reglamentaciones y estatutos (Foladori H. , 2011). En el caso particular del caso Karadima, el encuentro abusivo del sacerdote con un joven se da en una Parroquia de la Iglesia Católica que participa en la constitución de los dos como sujetos de deseo. No es cualquier institución. Es una Parroquia que tuvo mucho poder, pues Karadima concentró mucho poder. Es ahí donde se desplegaron líneas de poder inherentes a la constitución misma de la institución, las cuales se ejercieron en diferentes direcciones, delimitando posiciones de sujetos y organizando las formas de violencia sexual de una determinada manera.

Siguiendo el argumento anterior, nos correspondería entonces precisar de mejor manera qué estamos entendiendo por institución, y cuáles serían sus posibles relaciones con la idea de abuso sexual. En la bibliografía revisada, podemos distinguir 3 modos de comprender lo institucional que no son excluyentes entre sí. Podríamos reseñar que hay una comprensión de la institución como conflicto, otra como organización jurídica y otra como lugar de apuntalamiento de lo psíquico. En efecto, cuando hablamos de institución, en primer lugar estamos hablando de una organización del poder que es conflictiva (Lourau, El estado y el inconsciente, 1980). Es conflicto pues lo instituido entra en conflicto con las fuerzas instituyentes que dieron origen a la institución. En esta línea

argumenta René Lourau, cuando se refiere a los orígenes institucionales del cristianismo. Siguiendo a Mühlmann, señala que “el movimiento cristiano se institucionaliza gracias a la represión romana y comienza a adquirir las apariencias ya cuajadas de la Iglesia tal y como la conocemos hoy día” (Lourau, *El estado y el inconsciente*, 1980, pág. 31). Mühlmann muestra cómo en el origen de las religiones no hay Iglesia. Hay puro impulso, pura profecía, pura fuerza creativa e instituyente que simplemente hace. Esto es isomórfico a la idea de deseo en Freud, puesto que si hay algo que aporta Freud a la comprensión del aparato psíquico, es la noción de conflicto. En efecto, el deseo es creador, es impulso productivo, movilizador, hasta que entra en conflicto con fuerzas inhibitorias que se instituyen. Asimismo, cuando Freud se refiere a la pulsión sexual, muestra los efectos organizadores en el encuentro con los diques de la cultura –vergüenza, moral y asco–, los cuales se encuentran ya institucionalizados en una cultura determinada (Freud, 1905), que a su vez se instituyen en el sujeto. En este sentido, la institución es conflicto y podemos agregar que instituye ese mismo conflicto en la organización psíquica del sujeto mismo.

Ahora bien, la idea de conflicto es importante para comprender las dinámicas institucionales y la distribución del poder entre fuerzas proféticas instituyentes y lo instituido, pero a esto hay que agregar la complejidad de la institucionalización jurídica misma, propia de toda institución. Durante el período instituyente no hay institución jurídica, no hay forma, no hay estructura. Pero cuando esta fuerza instituyente comienza a decrecer, se funda entonces la institución jurídica, llamada a perpetuar la organización de la institución misma.

Foucault está de acuerdo con la relación entre institución y las formas jurídicas que la organizan y la perpetúan, sin embargo va a dar un paso más. En su intento por pensar los procesos de subjetivación, va a pensar la articulación de estos procesos de construcción de sujeto, con esas formas jurídicas propias de toda institución. Se trataría de formas jurídicas que producen lo que el filósofo llama “la verdad”, en determinados momentos de la historia. En este sentido, los sujetos no están dados definitivamente, no preexisten a la institución, sino que dependen de cómo se produce la verdad en

determinados momentos de la historia y en ciertas instituciones. En otras palabras, el sujeto se constituye al interior de esa misma historicidad de la verdad, la cual depende de las formas jurídicas instituidas.

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos (Foucault, 1992, pág. 6).

Desde el punto de vista de Foucault, el análisis histórico permitiría localizar la emergencia de nuevas formas de subjetividad relacionadas con las prácticas jurídicas mismas, como conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales. El poder pensar o no un caso de abuso sexual, dependería estrictamente de las formas jurídicas institucionales que producen una verdad, y que en el seno de esa verdad –como la verdad de un supuesto deseo sexual normal–, emergerían nuevas formas de subjetividad como es el caso del abusador sexual. No son subjetividades pre-institucionales ni a-históricas. Dependen de cómo se produce la verdad al interior de las formas jurídicas institucionales. Tomando en cuenta lo anterior, la idea de conflicto institucional de Lourau y la idea de formas jurídicas institucionales de Foucault, se puede pensar de un modo mucho más complejo el caso Karadima en la Parroquia El Bosque. No basta con apuntar al sacerdote y delimitarlo como pedófilo, pederasta o enfermo. Debemos pensar cómo la organización del poder al interior de la institución misma, y la constitución de una verdad, es condición de posibilidad para situaciones de sufrimiento y de abuso sexual. James Hamilton, por ejemplo, era un hombre de profunda fe, la cual se acompañaba paralelamente de un profundo miedo a la condenación eterna. En su declaración ante la ministra Jessica González, declaró que “Karadima hacía pensar a sus seguidores que la salvación dependía de la obediencia a él” (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012, pág. 15). Podemos ver entonces, cómo en la misma institución, hay una producción de la verdad en tanto salvación. Se trata de una producción de la verdad sostenida en las formas jurídicas de la Iglesia Católica, donde los sacramentos y la jerarquización de las funciones delimitan las posiciones de los sujetos en una relación asimétrica de poder. Los sujetos quedan sometidos ante aquel que detenta la verdad. Czermak, estudiando las formas sociales de la

perversión, dice que no hay nada más hipnotizante en una institución, que aquel que va a decir la verdad acerca de la verdad (1987). Ante ellos, no se puede deponer la mirada, pues son sujetos que se presentan sin falta, que se presentan en unidad y sin división. Pero se trata de una unidad garantizada y sostenida institucionalmente.

Asimismo, es interesante como la jerarquía y tradición de la Iglesia Católica, colocan al sacerdote en un lugar de privilegio que estaría por encima del laicado. Es el sacerdote quien supuestamente sabe dónde está la verdad. Es él quien sabe sobre la economía de la salvación y para esto, despliega todo un aparataje burocrático complejo que la administra. Producción y administración de la verdad. Ese es el proceso de sedimentación institucional, donde las normativas pasan a ser más importantes que las fuerzas originales que le dieron vida, tal como señala Lourau (1980). La institución así se cadaveriza en un andamiaje burocrático que recubre la verdad, llenándose de empleados, administradores y funcionarios del rito, tal como propone Czermak (1987). Por tanto, la organización jerárquica del poder y la ostentación de la verdad, serían las garantías institucionales para que el rebaño quede fijado y fascinado ante la presencia del pastor. Desde este punto de vista, se puede afirmar que en la Parroquia El Bosque estaban dadas las condiciones institucionales para que el control de Karadima se fuese asentando en la vida de Hamilton con tanta fuerza, que éste se sentía impelido a pedirle permiso en todo al sacerdote, incluso para poder tener una novia como Verónica Miranda. Se trataría de violencia en una institución, en tanto hay un sujeto que queda a merced de aquel que detenta la verdad, y es una verdad sostenida y producida a partir de las prácticas discursivas y de las formas jurídicas institucionalizadas.

No deja de llamar la atención la posición de Foucault al pensar la constitución del sujeto, en relación a la verdad y a las formas jurídicas instituidas. Permite pensar el poder no en la lógica de la restricción o de la represión, sino más bien en la lógica de la producción del sujeto. Las líneas de poder propias de toda institución, son productivas (1998). Consiste en una dominación externa al sujeto, sin embargo, paradójicamente hablando, lo que el sujeto es depende de ese poder. Judith Butler, va a seguir explorando esta tesis foucaultiana, mostrando que el poder no es algo a lo que nos oponemos

ofreciendo resistencia, sino que además es algo de lo que dependemos para nuestra existencia (2001). Se trata de un sometimiento a un discurso que no elegimos, pero que inicia y sustenta al sujeto. En este sentido, va en la dirección que hemos señalado de una violencia institucionalizada, que somete al sujeto en la medida que lo produce. Butler y Foucault aprovechan el equívoco de la palabra sujeto en la dirección de la sujeción. La sujeción sería el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto (Butler, *Mecanismos Psíquicos del Poder, Teorías sobre la Sujeción*, 2001). Pero el problema que ve Butler en Foucault, es que este no desarrolla los mecanismos psíquicos específicos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión. Foucault se quedaría en una superficie, sin pensar la forma psíquica que adopta el poder.

Quizás un modo de pensar esta forma psíquica que adopta el poder, consiste en un ir más allá de la concepción de la institución como conflicto o como forma jurídica. René Kaës por ejemplo, señala que muy tempranamente, en la historia del psicoanálisis, muchos psicoanalistas que trabajaban en distintas instituciones se enfrentaron a los efectos del inconsciente en sujetos de diversos espacios institucionales (Kaës, 1989). El trabajo psicoanalítico en la institución, volvió pertinente la pregunta por la subjetividad, el sufrimiento y el goce, en ese lugar donde la institución era la escena y a su vez el origen. Por un lado Freud, había señalado que la pulsión era un concepto límite entre lo psíquico y lo somático (1905), lo cual ubicaba al cuerpo, como la roca sobre la cual se afirmaba el espacio psíquico. Pero ahora el pensar la institución, nos pone delante de otro borde. Ese otro borde de la vida psíquica serían justamente las instituciones como zócalo cultural que asegura la continuidad de la vida, en sus ensamblajes biológicos, políticos, religiosos y culturales, que son justamente el trasfondo implícito de nuestra vida psíquica (Kaës, 1989). La institución nos precede, nos sitúa y nos inscribe en sus vínculos y en sus discursos, lo cual nos confronta con una parte de nuestro sí-mismo, que está fuera de sí. Es un espacio psíquico que es exterior a nosotros pero que es una parte de nosotros, como trasfondo irreductible a partir del cual se organiza la vida psíquica. Desde esta perspectiva entonces, estamos yendo más allá de pensar la institución sólo como una forma jurídica o como un conflicto. Se trata de pensar la institución como organizadora del espacio

psíquico en conflicto, en donde se pueden inscribir relaciones de sometimiento, abuso, o más bien, violencia sexual. El espacio psíquico institucional y la pulsión, serían entonces dos conceptos límites que articulan la vida psíquica a dos bordes heterogéneos: el social y el biológico, como fundamentos umbilicales del sujeto (Kaës, 1989). Si Freud se refiere a 3 heridas narcisistas en la historia de la humanidad, relacionadas con el saber, la institución pensada en estos términos, nos situaría frente a una nueva herida narcisista. Las anteriores descentraron la posición del hombre en el espacio, en la especie y en su concepción de sí mismo, pero Kaës va a pensar una nueva herida narcisista, al pensar que una parte del hombre mismo, que lo afecta en su identidad y que compone su inconsciente, no le pertenece en propiedad, sino que le pertenece a las instituciones en que él se apunala y que se sostienen por ese apuntalamiento (1989).

Desde aquí, se vuelve importante indagar la posición de la institución como organizador de la experiencia psíquica. La institución participaría del sufrimiento psíquico también, y sería capaz de situar las condiciones de producción subjetivas propicias para la violencia sexual. Habría que indagar cuáles son estas condiciones psíquico-institucionales para la violencia. Podemos añadir por ahora, que si la institución es capaz de producir condiciones para el sufrimiento, se debe a que en ellas se posibilita o dificulta además, la capacidad de pensar de los sujetos. En efecto, la administración de la verdad en la Parroquia El Bosque, coloca a los participantes en la posición de iguales ante la ley de Dios. Si el pensamiento se genera por diferencia, es imposible pensar cuando se está igualado ante la ley. No se piensa, se mira al que detenta el saber sobre la verdad. Se espera de sus consejos, instrucciones, determinaciones. Además, si seguimos la lectura que Kaës hace de Freud, podemos comprender cómo las instituciones mismas reproducen fantasmas de estructuras de placer (1989). Esto explicaría la fijación ante las dinámicas institucionales. La omnipotencia infantil, por ejemplo, vuelve a ser recreada ante la promesa de ser hijos de Dios. No se es hijo de cualquier fulano, se es hijo de Dios.

Pero además, existen otros planos de sufrimiento institucional que quedan velados ante el rito burocrático de la religiosidad ante la verdad. Por un lado se sufre en tanto que todos los espacios de la vida son normados por la doctrina. Por supuesto que lo sexual y

los circuitos de satisfacción pulsional, son lo preferentemente normado por la institución Iglesia. Es la misma idea de Freud en *El malestar en la cultura* (1930), donde lo social norma a la pulsión a través de ciertas instituciones tales como la familia. Pero en este caso Karadima, puede abusar de la ley instituida y sostener relaciones sexuales con sus hijos espirituales. Puede hacer lo que se le antoje con la ley porque él concentra el poder. Es el instituido como cabeza de la Parroquia. Esto produce ambivalencia y sufrimiento que detienen el pensar, como testimonia Hamilton. Por ejemplo, la primera vez que el sacerdote lo masturbó, Hamilton señala que quedó completamente en blanco. No sabía qué hacer ni podía pensar. No entendía nada. Pero como explica Freud en *La Interpretación de los Sueños*, el proceso secundario del pensamiento busca cerrar el sentido (1900), por lo que Hamilton se dijo a sí mismo, que había sido él quien había corrompido al sacerdote, puesto que Karadima era un verdadero santo (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012).

La institución además introduce un problema de sufrimiento y de violencia, que se desprende por el hecho mismo de pertenecer a la institución. Cuando se entra a la institución, lo que nos diferencia de otros se diluye de inmediato. En efecto, sabemos que la formación del aparato psíquico supone un momento de indiferenciación con la madre el cual luego es superado. Pero cuando entramos a una institución jerarquizada como la Iglesia, se entra a la vez en un proceso psíquico regresivo. Una vuelta a la indiferenciación. Vuelve a operar el núcleo psicótico no diferenciado de la infancia que es causa de sufrimiento. Pero además, podríamos pensar que hay un tipo de sufrimiento que estaría asociado al hecho de que la institución somete al modo del Estado. Así como la familia puede ser comprendida como una herramienta sociopolítica de control, la misma Iglesia como institución puede cumplir esta función de Estado. Lourau señala que las instituciones reproducen cierto modelo del estado y que por eso el estado resguarda a la institución misma porque ésta lo reproduce (Lourau, *El estado y el inconsciente*, 1980). Se reproduce un orden y una distribución del poder. No es casualidad que algunos empresarios como Eliodoro Matte, hayan tratado de intervenir como defensa de Karadima ante la ley (Figuerola, y otros, 2010). La Parroquia El Bosque reproducía el orden

jerárquico de las elites chilenas. Reproducía los valores capitalistas y por cierto reproducía los preceptos morales de la sexualidad y de la familia. En este sentido, defender a la Parroquia El Bosque, era defender la distribución misma del poder que somete, controla y organiza. Las instituciones por tanto, tienen un encargo del sistema mismo: replicar y controlar. Se trata de una función latente, puesto que no es la tarea primordial de esa institución en particular. Es la tarea primaria del Estado que se tramita a propósito de instituciones como la Iglesia y la familia.

En este sentido, nosotros tomaremos a la Parroquia El Bosque como una institución. La institución de la Iglesia Católica. Es la Parroquia, la Iglesia en Chile, la Iglesia en Latinoamérica y el Vaticano también, porque tal como señala Lourau, institución es un concepto tremendamente flexible. Sus fronteras no son fijas, pues la institución vendría a ser la categoría misma del movimiento (Lourau, 1991). La Parroquia El Bosque es una institución, porque la Iglesia Católica es una institución. Institución en sus formas jurídicas, en las líneas y choques de poder, en los conflictos entre lo instituido y las fuerzas instituyentes. Es la continuidad como trasfondo psíquico-institucional en donde se perpetraron situaciones de violencia sexual presentes en el caso Karadima.

C. Posicionamiento investigativo

Nuestro marco teórico nos introdujo en una discusión en torno a distintos conceptos importantes para nuestra investigación. Los conceptos de sexualidad, poder, institución, violencia, agresión, nos sirvieron como conceptos orientadores para entrar en un campo, donde al modo del detective que siguen huellas, nos permitieron rastrear esas coordenadas psíquico-institucionales presentes en los casos de violencia sexual. A partir del caso Karadima, fuimos conducidos a pensar más allá de una simple comprensión psicopatológica de los casos de abuso, en el sentido de atribuirlos a la anormalidad del deseo sexual de los sacerdotes. Más bien, fuimos llevados a pensar que el caso Karadima mismo, como una institución que se nos devela, producía y sostenía relaciones de violencia sexual.

Esto nos trasladó a preguntarnos por el entramado de relaciones de poder y de discursos presentes en el caso Karadima, que se relacionan con la producción subjetiva propicia para la violencia sexual, al interior de la Parroquia El bosque. Nos interesó entonces, ver cómo se organiza el espacio psíquico-institucional de los sujetos que son parte del caso o son a propósito del caso. Por consiguiente, levantamos una discusión sobre estos conceptos primeros, para poder orientar nuestra entrada al campo de investigación. En primer lugar, mostramos como la discusión sobre el concepto de sexualidad, se desarrollaba principalmente entre la tensión de dos posiciones: una visión esencialista-naturalista de la sexualidad, en contraposición a una visión historicista de la sexualidad. Nosotros adscribimos a una visión historicista sobre la sexualidad, pues ésta nos permite pensar de mejor modo, la complejidad de nuestro problema de investigación. En efecto, comprender la sexualidad en su devenir histórico, atravesado por la cultura, lo social, lo político y lo institucional, enriquece mucho más nuestras preguntas. Lo que hoy puede considerarse abuso sexual, por ejemplo, mañana bien puede ser considerado una trivialidad. Pero lo más importante, es que esta concepción sobre sexualidad, nos permite vislumbrar que hay relaciones de poder puestas en juego en un contexto institucional. Esto nos hizo preguntarnos por una noción de poder atingente a nuestras preguntas de investigación. Desde aquí, vimos en segundo lugar que no se trataba de pensar el poder como algo que se tiene, en relación a la sexualidad, ya sea por los padres, por el Estado, por las instituciones o por las personas. No estamos entendiendo por poder el ejercicio de las instituciones que garantiza la sujeción de los ciudadanos. Tampoco comprendemos el poder como regla impuesta ni como sistema de dominación de un grupo sobre otro. Nos interesa una noción de poder móvil, en el sentido que no se trata de algo que se tiene o se adquiere, sino que se ejerce. Se trata de un poder comprendido como múltiples relaciones de fuerza, inmanentes a un espacio institucional. Se trata de un poder productivo de la sexualidad, no restrictivo. Es un poder que intensifica los deseos y placeres sexuales más que reprimirlos. Es un poder creador. A continuación, fuimos llevados a problematizar los distintos conceptos vinculados a las temáticas de abuso sexual. Pusimos nuestra atención en los conceptos de violencia, agresión e institución, y vimos que cada concepto arrastra toda una discusión muy presente en la filosofía política de hoy, y en las ciencias sociales

en general. A nosotros nos interesa esa noción de violencia sexual, que sitúa a un sujeto a merced de un Otro del cual depende para su existencia psíquica. Nos interesa además, la idea de institución como punto de apoyo de la vida mental, tal como lo trabaja Kaës.

Por último, a lo largo de la problematización de nuestra investigación y de nuestro marco teórico, hemos utilizado conceptos psicoanalíticos y hemos utilizado el concepto de discurso. Esto es consistente con nuestras pretensiones de comprender cómo las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva, organizan formas de violencia sexual presentes en el caso Karadima. En efecto, cuando Ian Parker piensa el mundo social, lo piensa como un sistema de textos, donde el investigador puede leer sistemáticamente para examinar procesos psicológicos que subyacen a los textos (Parker, 1996). Los trabajos de Foucault y Lacan por ejemplo, en relación a lo que entendemos por discurso, nos permitirá relevar que los sistemas de significación son estructuras relativamente constantes que organizan la subjetividad, lo cual es útil para nuestra investigación. En este sentido, es pertinente hablar de discurso para nosotros y analizar desde el psicoanálisis esos distintos discursos presentes en los textos que construyen el caso Karadima. Es interesante para nuestros fines la definición de discurso de Íñiguez y Antaki (1994, en Íñiguez, 2006, p.128), como "un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales". En efecto de esto se trata: Estudiar cómo en las prácticas lingüísticas, presentes en nuestros textos, se organiza la violencia sexual en una institución determinada. El psicoanálisis nos permitirá leer esos discursos, con una teoría del sujeto en relación al lenguaje y al Otro de la institución, es decir, a ese Otro que posibilita las condiciones psíquico-institucionales, donde se apoya el psiquismo y se puede organizar la violencia sexual. En esta misma línea, Pujal y Pujol señalan que el discurso es una forma de acción social, condicionado por ciertas formas de producción y que además tiene efectos concretos (1995). Esas formas de producción que condicionan los discursos, y los efectos de subjetivación, son los que la teoría psicoanalítica nos ayudará a pensar.

Siguiendo con lo anterior, nos posicionamos entonces en una tradición sobre el discurso como práctica social, que tiene como horizonte la concepción foucaultiana de que

los discursos son una práctica regulada, que dan cuenta de cierto número de enunciados. En nuestro caso, nos referiremos a los enunciados y prácticas violentas sobre la sexualidad. Se trataría de un dominio general de enunciados, determinados por un régimen de aparición, de transformación y de desaparición (Albano, 2007). Tomaremos algunas herramientas provenientes de las tradiciones discursivas para analizar nuestros textos sobre el caso Karadima, y desde ahí pensaremos a ese sujeto que se constituye en relación a un Otro del cual pende su constitución psíquica. Es tomar el lenguaje no en su función de representación del mundo, sino al lenguaje en su función de producción.

Tercera Parte: Marco Metodológico. Presentación de un Paradigma Indiciario para el Psicoanálisis y para nuestro modo de proceder.

A. Metodología y Paradigma.

El método nunca consigue lo que se propone. El saber sobre el objeto desconocido nunca puede compararse con el objeto para verificar su adecuación. La idea de un acercamiento progresivo a algo que no se conoce es contradictoria; justamente porque la meta no se conoce nunca podemos establecer claramente si nos acercamos o no. Ni la Verdad, ni el "acercamiento" a la Verdad, ni la "Verosimilitud, se pueden obtener bajo el supuesto de que el objeto del saber y el saber son cosas distintas.

*Carlos Pérez Soto
Sobre un concepto histórico de ciencia*

Las Ciencias Sociales en general en su quehacer científico, se han organizado a partir de 2 grandes tradiciones metodológicas: Las metodologías cuantitativas y las metodologías cualitativas. Estas dos tradiciones, prometen dar cuenta de los caminos a seguir, en función de cómo se entiende el conocimiento. Por un lado, está la idea de que el conocimiento sería esa relación de saber, entre un sujeto y un objeto que le sería exterior a ese sujeto del conocimiento. Como bien apunta Carlos Pérez, se trataría de una metáfora espacial de exterioridad, que supondría un camino a seguir entre sujeto y objeto. Una especie de autopista, gracias a la cual una vez levantada, cualquier otro sujeto podría realizar el mismo camino trazado (Pérez, 1998). Lo que estaba detrás de este camino imaginado, era la pretensión de obtener un conjunto de reglas formales e invariables, que permitirían alcanzar un conocimiento verdadero sobre el objeto en cuestión. Si uno sigue las reglas, se toparía inexorablemente con un saber sobre el objeto. Esta pretensión metodológica, corresponde punto por punto a lo que se le suele denominar en filosofía de la ciencia como paradigma positivista (Corbetta, 2003). Cada paradigma, respondería a ciertas cuestiones fundamentales en función a cómo es pensada la realidad, los objetos que la pueblan, y la posibilidad de conocerlos. En este sentido, cada paradigma responde a cuestiones ontológicas y epistemológicas, y según esa respuesta, se supondría el camino a seguir. Ahora bien, sabemos que el positivismo recibió contundentes críticas en el siglo XX, a partir de la distinción realizada por el filósofo alemán Wilhelm Dilthey, en su

célebre texto *Introducción a las ciencias del espíritu*. Dilthey distinguía allí entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu (Dilthey, 1994), pensando estas últimas de un modo tal, que obligaban a introducir en el ámbito del quehacer científico la noción de interpretación proveniente de la exégesis bíblica y de lo que se estructuró como filosofía hermenéutica. En efecto, cuando se trata de una investigación guiada por el espíritu positivista, neopositivista o postpositivista (Corbetta, 2003), inexorablemente se está pensando en estudiar un objeto de estudio que es ajeno al sujeto, y que por tanto, el sujeto cognoscente (por usar una expresión kantiana), no se encontraría implicado en las conclusiones que extraiga de ese objeto. Es la lógica en las que se forjaron las ciencias naturales. Sin embargo, cuando el antropólogo estudia al hombre, siendo el mismo un hombre, o el sociólogo estudia a la sociedad de la cual forma parte (Foladori H. , 2001), la posición epistemológica positivista que distingue entre sujeto/objeto y ensueña un camino óptimo que se debería recorrer, comienza a ser cuestionada. Aparece la idea de implicación en el objeto de estudio, lo cual puso en jaque ese conjunto de procedimientos y reglas definidas que debían mediar entre el sujeto y ese objeto positivo a conocer.

Así, se fue levantando un cuestionamiento al paradigma positivista, que se organizó a partir de esta nueva tradición filosófica hermenéutica, a la cual contribuyeron autores como Dilthey y después Heidegger, Gadamer y más recientemente Paul Ricoeur. El desarrollo de estas críticas, enmarcadas en la tradición filosófica hermenéutica, fue justamente el punto de arranque para el desarrollo de lo que se conoció como metodologías cualitativas. El paradigma correspondiente según algunos autores, se podría denominar paradigma interpretativista (Corbetta, 2003), aunando en una sola expresión, las consecuencias metodológicas derivadas de la crítica al positivismo, al neopositivismo y al postpositivismo. A nivel ontológico, este nuevo paradigma pensaría el mundo conocido, como el mundo hecho de los significados atribuidos por los individuos. Con esto, se le dio entrada al campo de las ciencias sociales, al constructivismo, al construccionismo social y al relativismo, justamente por la crítica a esa concepción ingenua de la realidad como si fuese una cosa separada del sujeto (Corbetta, 2003). Esto a nivel epistemológico se tradujo en un quiebre con la pretendida separación radical entre

investigador y objeto. Aquí, el investigador y el objeto estarían relacionados entre sí, y la ciencia interpretativa buscaría los significados que emergen de esta relación. En el horizonte metodológico cualitativo estaría la comprensión y no la explicación causal propia de las metodologías cuantitativas.

Siguiendo con lo anterior, el desarrollo de las metodologías cualitativas entonces, puso en entre dicho ese aspecto metodológico formalizable e independiente del observador y del objeto, con el cual se pretendió zanjar entre lo verdaderamente científico, de aquel conocimiento alcanzado por fuera de un método específico. Los enfoques cualitativos propusieron que los investigadores tratan de comprender a las personas dentro de su propio marco referencial (Rodríguez, García, & Gil, 1999). Por tanto, el investigador conoce desde dentro del objeto, en participación con el objeto, en implicación con el objeto y no a una distancia espacial que suponga un camino a recorrer. Las investigaciones cualitativas se propusieron como investigaciones de carácter comprensivo, donde se buscó la reflexión y la crítica, para comprender desde adentro ya sea lo novedoso, lo original o lo indivisible (Martínez, 1997). Por el contrario, la idea de método buscaba captar metódicamente la verdad de un objeto, y esa verdad –en sentido ontológico–, permitía la reducción de la multiplicidad y heterogeneidad de los objetos a categorías estables e invariantes. Los enfoques cualitativos en cambio, se privaron de reducir la variabilidad de los objetos a patrones numéricos estables que permitían pensar relaciones causales. La comprensión cualitativa entonces, prometió desde sus orígenes, hacerse cargo de la originalidad y de la diferencia no reducible a la mismidad numérica. Pero lo más interesante, es que los investigadores fueron progresivamente conducidos a considerar los aspectos éticos, políticos y estéticos de toda investigación, lo cual era excluido de la noción misma de método anteriormente, pues el investigador que seguía las reglas, lo hacía para lograr un alto grado de asepsia para no infectar el proceso de conocimiento, o al menos, para poder controlar la desviación que producía el investigador en lo investigado.

Ahora bien, para hacer presente los aspectos éticos, políticos y estéticos involucrados en la investigación, se hacía necesaria una reflexividad constante sobre las propias prácticas investigativas. Es un hecho que las investigaciones cualitativas han

insistido en la reflexividad y en el pensamiento crítico, como una característica intrínseca del proceso de conocimiento (Rodríguez, García, & Gil, 1999). Por el contrario, el que sigue “el método” al pie de la letra, como quien sigue una receta que le es exterior como sujeto, no necesita de un proceso reflexivo sobre su implicación con el objeto de estudio o sobre su posicionamiento político, ético o estético. Sumado a lo anterior y en coherencia con esta reflexividad, los enfoques cualitativos comprendieron la necesidad de sostener en el proceso de conocimiento un carácter flexible de los diseños de investigación (Taylor & Bogdan, 1994), lo cual se hacía impensable para el rigor de quien se adscribía a lo metódico. Por consiguiente, los diseños cualitativos estarían sujetos a cambios que responderían a esa actitud crítica y reflexiva, que supone ir tomando decisiones “que se sabe y se aceptan de antemano, que deberán ser alteradas a lo largo de la investigación” (Ruiz J. , 1996, pág. 54).

Las críticas a las metodologías cualitativas no se hicieron esperar. La afirmación de que la realidad es una construcción, socavaría la posibilidad de llegar más allá del individuo, y de poder formular generalizaciones supraindividuales, lo cual destruye la posibilidad de la objetividad del conocimiento y del control intersubjetivo que subyace al propio concepto de ciencia, es decir, “el hecho de que otro investigador pueda llegar al mismo resultado elaborando los mismos datos u otros” (Corbetta, 2003, pág. 25).

En esta disputa metodológica, ¿dónde ubicar al psicoanálisis? ¿Cómo fundamentar metodológicamente nuestra investigación, en este campo de batalla de paradigmas, instalado en las mismas instituciones clásicas de producción de conocimiento? Estas preguntas no son accesorias en el desarrollo de una tesis, puesto que la comunidad de validación científica de una universidad, deberá decidir si las preguntas y problemas planteados por el investigador, son pertinentes a los que se puede o no se puede preguntar en esa institución determinada. ¿Tiene sentido preguntarnos por las relaciones de sentido entre las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y las relaciones de poder y sometimiento presentes en el caso Karadima? ¿Esta pregunta que incluye conceptos tales como condiciones psíquico-institucionales y relaciones de poder, es pertinente? ¿Sigue esta investigación un conjunto de reglas y procedimientos formales a lo

cual llamamos método, que nos permita dar garantía del tipo de conocimiento que se alcance? Todas estas preguntas se nos imponen a la hora de pensar nuestro marco metodológico y no se pueden soslayar. Responderlas en el meollo de las críticas mutuas que se hacen desde el extremo positivista, o desde el paradigma interpretativo, nos deja en un callejón sin salida, puesto que son discusiones en permanente tensión dialéctica. Habrá que pararse desde otro lugar, para dar cuenta de las opciones metodológicas que se hicieron en esta tesis, mostrando que se está ante un pertinente problema de investigación, y que para este problema de investigación, se inventa un método que le sería propio, el cual puede más bien responder a un paradigma distinto a los que dieron origen a las tradiciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales.

Freud en su caso, no tuvo ninguna duda con respecto a que el psicoanálisis era un método de investigación y que era muy fecundo en su producción de conocimiento. Así lo presenta en esos artículos que escribió en 1922 para una enciclopedia:

Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica (Freud, 1922, pág. 231).

Como se puede ver, su punto de arranque articula investigación y clínica. En este sentido, se puso a trabajar a partir del encuentro con la experiencia y de un modo inductivo fue organizando el psicoanálisis con un espíritu científico que recorrió la historia psicológica del Siglo XX.

Desde aquí, algunos autores han tratado de ubicar las condiciones de posibilidad del psicoanálisis, desde los fundamentos que facultaban la hermenéutica y el paradigma interpretativo⁸. Esto nos seduce a ubicar al psicoanálisis y nuestra metodología de investigación, bajo el alero de los fundamentos del paradigma interpretativo con sus consecuentes metodologías cualitativas. No obstante a lo anterior, entre las críticas

⁸ Sin duda, esta es la aproximación de Paul Ricoeur en sus conferencias de Yale y Lovaina en la década del 60, que dieron origen a su libro *Freud: una interpretación de la cultura*.

contemporáneas que se realizan a las metodologías cualitativas, nos interesa la que se realiza al interior de las ciencias sociales sobre todo a la reflexión sociológica y psicológica a partir de los años sesenta, en relación a que el subjetivismo extremo dejaría fuera la posibilidad de que exista la ciencia social. Es decir, deja fuera la existencia de una ciencia que pueda pensar el objeto sociedad (Corbetta, 2003) A su vez, una metodología centrada exclusivamente en lo individual, psicologizando todo fenómeno, deja fuera la posibilidad de pensar la articulación entre sujeto y sociedad. Pero la crítica más fina e importante, es la que señala que el paradigma interpretativo, con su universo variopinto de metodologías cualitativas, al poner la atención en los significados del sujeto, deja fuera el objeto institución, lo cual es importante para nosotros a la hora de pensar el espacio psíquico institucional. Sin embargo, seríamos injustos al meter en esta misma crítica, a las tradiciones discursivas que fueron posibles gracias al “giro lingüístico” de la segunda mitad del Siglo XX, que impactó en su conjunto a las Humanidades y a las Ciencias Sociales (Íñiguez, 2006).

No es por este camino cualitativo desde donde deberíamos defender nuestra metodología. No es dentro del paradigma interpretativo tampoco, donde deberíamos ubicar al psicoanálisis. La pista para nosotros para fundamentar nuestra metodología, es seguir a Freud.

B. Paradigma Indiciario

Surgió silenciosamente en el ámbito de las ciencias humanas un modelo epistemológico –si así se prefiere, un paradigma- al que no se le ha prestado aún suficiente atención. Un análisis de tal paradigma, ampliamente empleado en la práctica, aunque no se haya teorizado explícitamente sobre él, tal vez pueda ayudarnos a sortear el tembladeral de la contraposición entre “racionalismo” e “irracionalismo”.

*Carlos Ginzburg
Mitos, emblemas, indicios*

Las obras completas de Freud, se inauguran con el informe de sus estudios en París y Berlín, donde se produce el desplazamiento del interés científico de Freud, de la Neurología a la Psicología. La historia del psicoanálisis como sabemos, pone mucho

interés en este viaje, puesto que es el momento en que Freud conoce a Charcot en la Salpêtrière:

Tuve así oportunidad de ver una gran serie de enfermos, de examinarlos yo mismo y de oír el juicio de Charcot sobre ellos. Ahora bien, de más valor que esta ganancia positiva en experiencia me parecen las inspiraciones que recibí, durante los cinco meses que residí en París, de mi continuo trato científico y personal con el profesor Charcot (Freud, 1886, pág. 9).

En todas las cartas de Freud que se conservan de este período, dirigidas a su entonces prometida Marta Bernays, no hacen más que hablar de la grata impresión que dejó Charcot en este joven estudiante (García de la Hoz, 2010). Sin embargo, en este breve escrito que inicia la historia científica del psicoanálisis, hay un encuentro que tuvo Freud que pasa desapercibido, pero que tuvo importantes consecuencias en el modo de investigación que desarrolló Freud a lo largo de su vida. Se trata del encuentro de Freud con Paul Brouardel, catedrático de medicina legal en París. Célebre especialista en medicina forense. En este primer volumen de las obras completas, se menciona una sola vez.

Atraído por esta personalidad [aquí se refiere a Charcot], pronto me limité a visitar un solo hospital y a seguir las enseñanzas de un solo hombre. Renuncié a mi eventual asistencia a otras clases luego que me hube convencido de que en ellas, las más de las veces, había que contentarse con una bien articulada retórica. Sólo a las autopsias forenses y conferencias del profesor Brouardel en la Morgue rara vez dejaba de asistir (Freud, 1886, pág. 8).

La historia del psicoanálisis menciona muy poco a Brouardel. Se trata solamente de una simple y pequeña huella en la biografía de Freud, un pequeño indicio en las obras completas, que nos orientará para pensar nuestro marco metodológico. Recién en 1913, en la introducción alemana del libro de Bourke *Scatologic Rites of All Nations*, contenido en las obras completas de Freud en el volumen XII, Freud vuelve a referirse a Brouardel a propósito de un dicho de este profesor que le había impresionado: “Las rodillas sucias son

el signo de una muchacha honesta⁹” (Freud, 1913, pág. 359). Freud había aprendido con Brouardel que en los cadáveres de la morgue, existían muchas cosas dignas de conocimiento, que en general pasaban desapercibidas para la ciencia imperante y para los paradigmas de la época. Estas cosas dignas de conocimiento, no eran más que pequeñas huellas, pequeños indicios que develaban una historia. Por ejemplo, hoy se sabe que mucho de estos cadáveres examinados por Brouardel, eran niños muertos debido a situaciones de abuso y violaciones. Interesante antecedente por lo demás, para lo que fue en los primeros años la teoría de la seducción en Freud, y después el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis (García de la Hoz, 2010).

Sin duda que el encuentro con Brouardel, transmitió al joven Freud la fineza de espíritu necesaria –por usar una expresión de Pascal–, para iniciar su trabajo de investigación en psicoanálisis. En efecto, la exquisitez clínica de Freud, recorre todo su trabajo sobre la interpretación de los sueños y la psicopatología de la vida cotidiana. Freud invitaba a detenerse en los mínimos detalles, aquellos que pasaban desapercibidos para cualquiera y sobre todo para la ciencia. Para nosotros es muy orientadora esta posición epistemológica, pues nos permite ubicar el trabajo de investigación del psicoanálisis, al interior de lo que Carlos Ginzburg bautizó como *Paradigma Indiciario*.

Se trata de un artículo de este fundador de la microhistoria, publicado en 1978 bajo el título “Spie. Radici di un paradigma scientifico”. En español se tradujo como: “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales” (Gallo & Elkin, 2012). En este artículo, Ginzburg infiere un nuevo paradigma distinto al paradigma interpretativo y al paradigma positivista, a partir del estudio minucioso de los trabajos de Giovanni Morelli, Arthur Conan Doyle y Sigmund Freud. Se trataría de una faena que se puede emparentar a la de los cazadores antiguos, en la actividad de seguir huellas o indicios a través de un terreno cualquiera. Es el caso de Sherlock Holmes, por ejemplo, en su práctica detectivesca, o la fina crítica de la pintura italiana que realizaba Morelli. Pero por sobre todo, es la práctica

⁹ Freud también va a nombrar a Brouardel en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* de 1914.

clínica del mismísimo Freud, quien había aprendido de Brouardel, el poder inferir detalles de la personalidad de alguien, a partir de unos pocos indicios disponibles en sus cadáveres.

C. Orientación para el Trabajo

La profesión de una persona puede revelárenos con claridad ya por las uñas de los dedos de sus manos, ya por la manga de su chaqueta, ya por su calzado, ya por las rodilleras de sus pantalones, ya por las callosidades de sus dedos índice y pulgar, ya por su expresión o por los puños de su camisa. Resulta inconcebible que con todas esas cosas no llegue a mostrarse claro el problema al observador competente.

*Sherlock Holmes¹⁰
Estudio en Escarlata*

Nuestra tesis entonces, no seguirá los caminos familiarizados en los círculos del saber universitario, a través de los paradigmas interpretativos y positivistas. Nuestro método no responde a las exigencias de las metodologías cualitativas y cuantitativas. El camino lo inventamos avanzando, pues no traducimos método como camino rápido, pavimentado, conocido y transitado cómodamente. Traducimos método más bien, como sendero que se hace siguiendo huellas, es decir, como un “camino arduo, en el que se tienen dudas, discusiones, decisiones” (Gallo & Elkin, 2012, pág. 13). Nos dejaremos entonces inspirar por Freud.

El trabajo de Freud, consistía en elaboración teórica y formalización de sus casos. Distinguía 2 momentos. Uno de escucha analítica, considerando la transferencia, la interpretación, la atención flotante; y otro de escritura, de elaboración, donde preparaba el material a publicarse (Gallo & Elkin, 2012). Él mismo, no aconsejaba tomar notas durante las sesiones con sus pacientes. El argumento no tenía que ver tanto con la incomodidad del paciente, sino más bien con el argumento técnico de la atención flotante, que aconseja al analista a no seleccionar un contenido por sobre otro. Pero la recomendación más importante en términos de producción científica es la siguiente:

Tomar notas durante la sesión con el paciente se podría justificar por el designio de convertir al caso tratado en tema de una publicación científica. En principio, no se lo

¹⁰ Personaje ficticio del escritor Arthur Conan Doyle.

podría prohibir. No obstante, se debe tener en cuenta que unos protocolos exactos en un historial clínico analítico rinden menos que lo que se esperaría de ellos. En rigor, se alinean con esa pseudo exactitud de la que tantos ejemplos llamativos nos ofrece la psiquiatría «moderna». Por lo general, son fatigosos para el lector y no consiguen sustituirle su presencia en el análisis. Tenemos hecha la cabal experiencia de que si el lector quiere dar crédito al analista, se lo concederá incluso al poquito de elaboración que haya emprendido en su material (Freud, 1912, pág. 113).

En este sentido, no se trata de un espíritu positivista que busca la transcripción literal de una sesión, como objeto de estudio dispuesto para el análisis. En el famoso caso del hombre de las ratas, Freud señala por ejemplo, que el texto fue “redactado según las notas efectuadas al anochecer del día de tratamiento, apuntaladas en lo posible en los dichos recordados del paciente” (Freud, 1909, pág. 128). Y Freud va a tomar ese texto elaborado por él en las noches, tomando apuntes de sus casos, como el texto para una producción científica. El método de trabajo y análisis del psicoanalista, es, con la elaboración de ese material, hacer un trabajo de pensamiento que articule la teoría psicoanalítica con el material del caso elaborado. Hay ejemplos que muestran cómo Freud iba poniendo al margen de sus manuscritos, los conceptos psicoanalíticos que le permitían hacer inteligible cada caso (Gallo & Elkin, 2012). El caso ilumina la teoría y la teoría ayuda a pensar el caso.

Es importante aquí, en este capítulo metodológico, insistir en el hecho de que los conceptos psicoanalíticos no son dogmas. Nunca lo fueron para Freud, quien siempre estuvo dispuesto a repensar sus conceptos y sus categorías científicas que le ayudaban a pensar un caso. Si bien no son dogmas, sí encierran una orientación que permite pensar un caso clínico, un caso histórico o la cultura en sí misma. Esa orientación en psicoanálisis es la idea de inconsciente. En este sentido, en nuestro marco metodológico no hablaremos ni de perspectiva ni de enfoque. Hablaremos de orientación. En efecto, en general, se suele hablar de enfoque y perspectiva en investigación social. Por enfoque se distingue entre enfoque cualitativo y cuantitativo, mientras que por perspectiva, se debe asumir una mirada teórica particular para observar un fenómeno. Esta perspectiva puede ser biológica, física, psicológica, etc. (Hernández, Fernández, & Baptista, 2010). A nosotros, después de

todo lo expuesto, no podemos decantarnos por pensar que nos enfocamos a partir de lo cualitativo o cuantitativo, con las tradiciones paradigmáticas que están detrás, así como tampoco podemos decantarnos por una perspectiva teórica en particular, como si fuese una plataforma consolidada desde la cual se observa una determinada realidad. Preferimos más bien señalar que nos orientamos por la idea de inconsciente y por los conceptos psicoanalíticos que han permitido pensar la clínica y la cultura. Recordemos que la metapsicología de Freud, no es un punto de partida, sino más bien un punto de coronación (García de la Hoz, 2010). Por consiguiente, ubicando al psicoanálisis en su justo lugar en la investigación social y psicológica, no habría que servirse de estándares metodológicos, pero sí de algunos conceptos psicoanalíticos que permitan pensar los fenómenos que nos interesan.

La idea de orientarnos por lo inconsciente, nos permite pensar los problemas sociales desde el psicoanálisis, evidenciando cómo se desprende la subjetividad a partir de un fenómeno estudiado. En nuestro caso, las relaciones de sentido entre las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y las relaciones de poder y sometimiento presentes en el caso Karadima. La idea de inconsciente entonces, nos orienta a pensar la división subjetiva propia de la constitución psíquica, donde el espacio psíquico institucional propiciaría las condiciones para la subjetivación de relaciones de sometimiento. En efecto, no indagaremos lo que piensa la gente en relación al caso Karadima, sino cómo se produce ese espacio psíquico de división a partir de los discursos presentes en los textos que componen el caso Karadima. Es la división lo que constituye el dominio esencial del sujeto en psicoanálisis, poniendo en íntima relación desde el principio, al sujeto con lo social, a través de los juegos de identificaciones y de satisfacciones pulsionales que se organizan en la institución.

D. Caso Karadima y material para el análisis

Como señalamos anteriormente, por caso Karadima nos referimos a toda la construcción organizada de sentido que hacen distintos medios discursivos de producción tales como: entrevistas a personas que participaban en la Parroquia durante el tiempo en

que se efectuaron los fenómenos de violencia sexual, declaraciones públicas de diversos actores en torno a los abusos de Karadima, declaraciones en contextos judiciales, investigaciones periodísticas, noticias en torno al caso, etc. Tomamos estos materiales como conjuntos de textos que construyen lo que denominaremos el Caso Karadima, y analizamos esos textos orientados por los objetivos de nuestra investigación, utilizando algunas herramientas provenientes de las tradiciones discursivas. Nos orientamos en nuestro análisis por algunos conceptos psicoanalíticos que nos permitieron comprender los modos en que las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva, organizan las formas de violencia sexual presentes en el caso Karadima.

La idea de caso, responde a nuestra inquietud por enfrentar un fenómeno social complejo, que creemos es de carácter multidimensional. Por consiguiente, quisimos centrarnos en profundidad en las particularidades de este caso y no en la producción de resultados rápidamente generalizables.

Los textos que constituyeron nuestro material de análisis fueron:

- ✓ 12 Entrevistas semiestructuradas, guiadas por algunas preguntas elaboradas a partir de nuestros objetivos (Ver Anexo 1)
- ✓ 3 libros publicados sobre el Caso Karadima:
 - Cruz, J. C. (2014). *El fin de la inocencia*. Santiago: Debate.
 - González, M., Guzmán, J. A., & Villarrubia, G. (2012). *Los secretos del imperio Karadima*. Santiago: Catalonia.
 - Mönckeberg, M. O. (2011). *Karadima, El Señor de los infiernos*. Santiago: Debate.
- ✓ 2 Declaraciones Judiciales:
 - Declaración del ex canciller de Arzobispado de Santiago Hans Kast Rist ante el Fiscal Xavier Armendáriz. 10 de Mayo de 2010.
 - Declaración del sacerdote Juan Cristóbal Lira Salinas ante la ministra en visita Jéssica González. 3 de Mayo de 2011.
- ✓ 4 Noticias de la fundación *Centro de Investigación Periodística (CIPER)*

- Guzmán, J. A., & Villarubia, G. (26 de 11 de 2010). Ciper Chile. Obtenido de Ciper Chile: <http://ciperchile.cl/2010/11/26/las-razones-de-los-acusadores-de-karadima-para-no-apelar-a-cierre-del-sumario/>
- González, M., Guzmán, J. A., & Villarrubia, G. (10 de 01 de 2011). Entrevista a José Andrés Murillo. Disponible en: González, M., Guzmán, J. A., & Villarrubia, G. (2012). *Los secretos del imperio Karadima*. Santiago: Catalonia.
- González, M., Guzmán, J. A., & Villarrubia, G. (13 de 06 de 2011). Entrevista a Verónica Miranda. Disponible en: González, M., Guzmán, J. A., & Villarrubia, G. (2012). *Los secretos del imperio Karadima*. Santiago: Catalonia.
- Guzmán, J. A. (1 de 12 de 2012). *Ciper Chile*. Obtenido de Ciper Chile: <http://ciperchile.cl/2010/12/27/querellantes-de-karadima-apelan-al-sobreseimiento/>

Los textos fueron elegidos estratégicamente y en coherencia con los objetivos de nuestra investigación y orientados por nuestro Marco Teórico. En este sentido, hay una selección teórica de los textos. Hay un criterio temporal también. Son textos que hablan de la vida en la Parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, entre los años 1983 y 2003. Corresponden a los años de participación de James Hamilton en la Parroquia, quien declara haber sido abusado durante 20 años al interior de la Parroquia El Bosque. Por consiguiente, nos interesan los textos construidos en relación a las personas que deambulaban por la Parroquia durante esa época. Buscamos textos que puedan dar cuenta de las condiciones de producción subjetiva presentes en el caso Karadima y de las formas de violencia sexual presentes en el caso. Nos interesa en definitiva, los textos que puedan iluminar nuestra comprensión sobre la constitución psíquica institucional de la Parroquia. Nos interesan los textos de o sobre personas que hayan participado en las misas que se hacían en la Parroquia, que hayan escuchado predicar al Padre Fernando Karadima o algún otro sacerdote de la Parroquia, que hayan sido parte de comunidades y/o grupos de

la Parroquia. En definitiva, nos interesan los textos que hablen sobre las rutinas, la participación en los sacramentos de la Iglesia Católica, ofrecidos en la Parroquia. Textos que hablen de las confesiones en este período de tiempo definido, los procesos para recibir la comunión (sacramento de la Iglesia Católica), de los modos de participación y colaboración en la Parroquia, etc. Pondremos atención en las prácticas, los ritos, las dinámicas y las actividades que se daban al interior de la Parroquia misma.

En el material analizado, dejamos fuera los textos que hacían referencia a mujeres. En las primeras entrevistas que realizamos, se relevó que los casos de violencia sexual siempre eran dirigidos a los hombres. Esto no es muy exacto, puesto que en la Parroquia había una clara discriminación hacia las mujeres (Figueroa, y otros, 2010). Esto podría situarse en el ámbito de la violencia de género, que según nuestra aproximación teórica, tanto el género como el sexo son construcciones históricas susceptibles de violencia. Por lo tanto, podría haberse indagado en los textos que hacen referencia a las mujeres. Sin duda ahí podríamos haber encontrado huellas interesantes para pensar el espacio psíquico-institucional. Esto lo señalaremos en las conclusiones como límites de la investigación y posibilidades de trabajo a futuro. Pero para los objetivos de esta investigación, consideramos que el criterio de homogeneidad de género, nos acercaba más al círculo íntimo de Karadima, y por tanto, a un espacio topológico privilegiado de las condiciones psíquico-institucionales de la Parroquia, en relación a los casos de violencia sexual.

Ahora bien, dentro de esta homogeneidad, al menos en las personas que entrevistamos para construir los textos, buscamos cierto grado de variabilidad que enriqueciese nuestro análisis. Por un lado, elegimos para entrevistar a jóvenes que señalaron haber sido abusados sexualmente por Karadima. Algunos de ellos realizaron denuncias, pero no todos. Además, buscamos entrevistar a jóvenes cercanos a Karadima, pero que no señalaron haber sido abusados. Por último, elegimos algunas personas para entrevistar, que no fuesen cercanos a Karadima, pero que hayan participado de la Parroquia entre los años en que se denunciaron abusos. La edad no fue un factor relevante en términos de reunir textos que construyen el caso Karadima. Todos los entrevistados eran menores de edad cuando comenzaron a participar de la Parroquia. Hoy son todos

adultos. Algunos profesionales y otros sacerdotes. Pero el criterio de edad fue amplio. Como no sabíamos lo difícil que iba a ser ubicar a estas personas, no vimos necesidad de cerrar estas variables. Además porque no había ninguna razón teórica para hacerlo.

Los criterios entonces para elegir los textos y a las personas que se entrevistaron, se justificaron en función de nuestra pregunta de investigación, nuestros objetivos y nuestro Marco Teórico. En función de la complejidad del problema, nos interesó asegurar una alta variabilidad de experiencias en los textos que nos permitiesen abordar nuestra meta.

E. Producción de los datos, plan de análisis y procedimientos

1. Producción de Datos

Para producir los datos de nuestra investigación, en primer lugar, leímos los 3 libros publicados con respecto al caso Karadima, haciendo un resumen de cada capítulo y poniendo anotaciones al margen, para poder mapear los textos. Hicimos lo mismo con las declaraciones judiciales y con las 4 noticias periodísticas en torno al caso que seleccionamos. Para las entrevistas, utilizamos un dispositivo de preguntas y respuestas. Utilizamos un tipo de entrevista individual, semiestructurada, es decir, facilitando que el entrevistado pueda expresarse libremente, guiado por un guion temático flexible, controlado por el investigador, para animar al entrevistado a explicar y ampliar sus comentarios (Ruiz J. , 2012) El guion temático fue construido a partir de nuestros objetivos y de nuestro Marco Teórico y se puede ver en el Anexo 1. Al no ser estructurada completamente, nos permitió obtener información no calculada a priori a partir de los entrevistados (Rodríguez, García, & Gil, 1999). La entrevista semiestructurada, nos dio espacio para explorar inestructuradamente, aspectos derivados de las respuestas de los entrevistados, que no estarán en el guion temático, tal como se espera en este tipo de entrevistas (Sandoval, 2002). Además, permitió ir añadiendo otras preguntas importantes para las entrevistas siguientes. Las entrevistas fueron registradas en una grabadora digital con autorización de los participantes y luego transcritas en formato Word. En los casos en que algunos participantes solicitaron no ser grabados, se les pidió autorizarnos a tomar

nota durante la entrevista, para poder usar esas notas en el proceso de análisis, y poder incluir algo del material de esas notas en nuestra tesis.

Los temas amplios que se explorarán durante la entrevista y en los cuales se profundizó fueron: Participación en la institución Parroquia El Bosque, creencias religiosas, práctica, ritos, relaciones de autoridad y subordinación, ideales, prácticas sexuales, discursos sobre lo sexual, cercanía o no con los sacerdotes, mecanismos de control, sacramentos, entre otros.

2. Plan de análisis

Nuestro plan de análisis tuvo como horizonte epistemológico el psicoanálisis, para realizar una construcción de conocimiento a partir del análisis de los discursos presentes en los textos que constituyen el caso Karadima. Nos ayudamos de algunas orientaciones analíticas provenientes de la tradición del análisis de discurso. Hicimos nuestra la idea de Íñiguez y Antaki, quienes señalan que el análisis consiste en estudiar cómo las prácticas lingüísticas actúan manteniendo y promoviendo ciertas relaciones sociales (1994, en Íñiguez, 2006). En nuestro caso nos interesa como sabemos, comprender el modo en que las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva, organizan la violencia sexual presente en el caso Karadima. Pues bien, tuvimos que rastrear los entramados de relaciones de poder y los discursos presentes en los textos que constituyen nuestro caso. Nos interesó ir más allá, interrogándonos por la constitución psíquica de los sujetos que participan de estos complejos institucionales. Creemos que se hace muy pertinente este tipo de análisis, pues trata de ir más allá del contenido mismo de las palabras de las entrevistas. Este tipo de análisis nos permite sacar a la luz el poder del lenguaje como práctica constituyente y regulativa (Íñiguez, 2006), permitiéndonos abordar el problema de la violencia sexual, más allá de la simple psicopatologización del agresor sexual. Para avanzar en nuestro análisis, leímos todos nuestros textos, descomponiéndolos en unidades de sentido a las cuales les llamamos citas. A estas citas les pusimos un nombre o código, para poder mapear, ordenar y analizar nuestro material. Ese código buscó expresar el sentido de la cita misma (Bernard, 2010), para aplicar luego sobre ella algunas

orientaciones analíticas generales, provenientes del análisis del discurso. Estas orientaciones analíticas generales, nos llevaron a poner atención a los componentes retóricos de los discursos, a las metáforas utilizadas y a la construcción de diversos objetos, sujetos y situaciones, así como a las validaciones y legitimaciones internas de los discursos (Íñiguez, 2006). Para todo este trabajo, nos ayudamos del software Atlas Ti versión 7.5.17, comprado para efectos de esta investigación, el cual nos permitió ordenar y mapear de manera sistemática una gran cantidad de textos.

Es importante señalar la relevancia que tiene para el análisis del discurso, la construcción que se hace con palabras, de la posición de los sujetos que enuncian. En este sentido, nuestro plan de análisis contemplo como supuesto, la idea de (Bronwyn & Harré, 1990) de que los sujetos no preexisten a los discursos, sino que se construyen y se actualizan en una posición determinada. En paralelo, fuimos pensando nuestro análisis, con algunos conceptos provenientes de la teoría psicoanalítica en general, con cierto énfasis en particular en los trabajos de Freud y de Lacan.

3. Resumen de procedimientos

- Leímos los libros, declaraciones judiciales y noticias seleccionadas, resumiendo los capítulos usando el procesador de textos Word 2013.
- Realizamos las 12 entrevistas y transcribimos las que nos autorizaron a grabar y transcribir. Con las entrevistas que no nos autorizaron a grabar y transcribir, procedimos de la siguiente manera: tomamos nota durante la entrevista y después construimos un texto a partir de esas notas.
- Fuimos cargando los textos en el programa ATLAS TI versión 7.5.17, el cual nos permitió organizar y administrar una gran cantidad de material.
- Aquí fuimos reduciendo los textos a citas y les fuimos asignando un código. Procuramos que estos códigos partiesen de las mismas palabras de los textos, poniendo el énfasis en un proceso inductivo.
- En estos códigos, fuimos poniendo notas o memos a partir de las siguientes prácticas orientadas por las tradiciones del análisis del discurso:
 - ✓ Reordenamos el material de la cita, destacando ciertos aspectos relevantes según nuestra pregunta de investigación.
 - ✓ Identificamos distintas valoraciones implícitas y explícitas en las citas.
 - ✓ Profundizamos analíticamente algún aspecto importante de la cita, en función de nuestra pregunta de investigación. En este sentido, en las citas de

los códigos, descompusimos el material en distintas partes o componentes, tratando de ofrecer primero algunas interpretaciones parciales del material, para después pasar a pensar en posibles relaciones entre los componentes.

- ✓ Realizamos preguntas a la cita y/o al código en cuestión, en función de nuestra pregunta de investigación. Cuando no teníamos muy claro hacia dónde nos conducía un código, elaboramos algunas preguntas auxiliares que nos ayudaron a seguir pensando y analizando, intentando contestar esas preguntas, pero siempre manteniéndonos apegados al material empírico.
 - ✓ Propusimos algunas hipótesis en relación a la cita y/o al código en cuestión. En relación a las preguntas que surgirán a propósito de los códigos, elaboraremos algunas hipótesis auxiliares que nos ayudarán a continuar con nuestro análisis.
 - ✓ Desarrollamos algún aspecto teórico a partir de la cita, en diálogo con nuestro marco teórico y con el psicoanálisis, siempre en función de nuestra pregunta de investigación. Cuando fue pertinente, pusimos a discutir algunas ideas de los memos de nuestros códigos, con algunos aspectos propios de nuestro marco teórico. Esto nos permitió mantenernos cerca de los datos empíricos, pero enriqueciéndolos con una mirada más teórica orientada por el psicoanálisis.
- A continuación nos concentraremos en los códigos y aplicamos algunas herramientas del análisis de discurso a los memos de los códigos, tratando siempre de ir más allá de lo dicho en las citas pertenecientes a un código. Para esto nos hicimos las siguientes preguntas:
 - ✓ ¿Qué elementos retóricos se destacan de las citas contenidas en estos códigos? En esta pregunta analítica asumimos que todo discurso utiliza palabras y expresiones que van configurando el significado de diversos objetos, sujetos o situaciones.
 - ✓ ¿Qué metáforas se utilizan en las citas contenidas en estos códigos? Con esta pregunta, nos orientaremos hacia el uso de diferentes metáforas utilizadas en el texto. Esto nos permitirá acceder a significados condensados en torno a una imagen específica, que amplían nuestra visión del material analítico.
 - ✓ ¿Qué objetos se construyen a partir de estas citas contenidas en los códigos? Como dijimos anteriormente, todo discurso produce los objetos de los cuáles habla. Por tanto, intentaremos concentrarnos en los objetos contorneados en los discursos de los sujetos entrevistados. Por ejemplo: ¿cómo se construye la sexualidad? ¿Cómo se reduce a un sujeto a la condición de objeto para el abuso?

- ✓ ¿Qué posiciones de sujetos se construyen a partir de estas citas contenidas en los códigos? Conjuntamente a la pregunta por los objetos, trataremos de poner atención a las posiciones de sujetos que emergen en los discursos presentes en los textos que constituyen nuestro caso Karadima.
 - ✓ En todos estos pasos, fuimos pensando desde el psicoanálisis para producir un saber en relación al caso Karadima y a nuestra pregunta de investigación.
- Por último, ordenamos todo nuestro material en 3 capítulos de modo de dar respuesta nuestra pregunta de investigación. A) La institución como descentramiento del sujeto. B) El Dispositivo (aquí nos servimos del concepto de dispositivo de Foucault para presentar parte de nuestros resultados). C) Condiciones psíquico-institucionales y totalitarismo. Estos capítulos fueron construidos de tal forma de poder dar respuesta a nuestra pregunta de investigación. Emergieron a partir del material empírico, analizados desde una lógica inductiva y discursiva, discutidos desde el psicoanálisis.

F. Consideraciones Éticas

Para realizar nuestras entrevistas, solicitamos a los entrevistados leer y firmar un consentimiento informado de la investigación, que cumple con los estándares de la American Psychological Association (APA), donde se informa a los participantes acerca del propósito de la investigación, la duración estimada, la confidencialidad, los procedimientos, los beneficios, los riesgos, los costos, las compensaciones, la voluntariedad y su derecho a rehusarse a participar en cualquier momento. A su vez, se señala con quién contactarse en caso de requerir más información (American Psychological Association, 2015). Asimismo, se pidió autorización para registrar con una grabadora digital, los contenidos de la entrevista. En el caso de los entrevistados que no autorizaron a ser grabados, se les pidió autorización para tomar nota durante la entrevista, para poder trabajar con esas notas en el proceso de análisis para la investigación. Este consentimiento se puede revisar en el Anexo 2.

Cabe destacar que como consideración ética, fuimos sumamente cuidadosos con las citas de las entrevistas, puesto que algunos de ellos son personajes públicos. En el caso de que se pudiese identificar a alguien a partir de una cita, recurrimos más bien a material

empírico periodístico y judicial, puesto que se trata de material disponible y autorizado por los denunciantes.

Se le señaló a los entrevistados además, que se les avisaría del término de esta tesis, para acordar una reunión donde poder conversar sobre lo que aprendimos con nuestra investigación y dar a conocer lo que no sabíamos antes de comenzar. Los entrevistados estaban muy preocupados de conocer el destino de esta tesis, por lo que en términos éticos se acordó producir estos encuentros una vez finalizado el doctorado.

Cuarta Parte: Resultados y Análisis

A. *La Institución como descentramiento del sujeto*

Las ciencias del hombre nacen del cuestionamiento de esta idea terrible, y tal vez suicida, de que el hombre no es ya la medida de todas las cosas, sino que es atravesado y manipulado por fuerzas de una envergadura mayor: la economía, el lenguaje, el inconsciente, la institución.

René Kaës

Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones

El psicoanálisis está a la altura de una verdadera revolución copernicana. Es quizás uno de los aportes más importantes que se han hecho a las ciencias sociales en el último siglo. El yo cartesiano, el yo de la modernidad, cerrado en sí mismo y preso de la ilusión del autoconocimiento y de la capacidad de pensarse a sí mismo como cosa pensante (Descartes, 1993), encuentra su fractura ante la evidencia freudiana de la división subjetiva. En efecto, “el yo no es el amo en su propia casa” (Freud, 1917, pág. 135), señala Freud al explicar que la vida pulsional de la sexualidad no puede domeñarse y que además guardamos una cierta distancia con procesos anímicos completamente inconscientes, que sólo son accesibles para el yo a través de una percepción incompleta y desfigurada¹¹. Es en este sentido que el psicoanálisis se presenta como una revolución. Pero no una revolución científica en el sentido de Thomas Kühn, puesto que los cambios de paradigma suponen un acuerdo de la comunidad científica (Kuhn, 2004). Tal acuerdo encuentra su imposibilidad en la comunidad científica total, por la misma estructura de descentramiento subjetivo que descubre Freud. Justamente, si el yo no es amo de su propia casa, no es de extrañar que éste no otorgue su favor al psicoanálisis. Con el psicoanálisis, algo del amor propio del yo se ve herido sustancialmente, lo cual nos conduce inmediatamente al problema del narcisismo, ya que si los descubrimientos freudianos no son refrendados por la totalidad de la comunidad científica, se debe justamente a la estocada que estos descubrimientos aciertan contra la constitución yoico-narcisista de cada cual. Este asunto es de suma relevancia para nosotros, pues determina lo que es pensable conscientemente

¹¹ Cabe destacar aquí, la honestidad intelectual de Freud al reconocer en *Una dificultad del psicoanálisis*, que sus descubrimientos sobre este descentramiento yoico (1917), encuentran sus antecedentes en las ideas filosóficas de Schopenhauer, en su texto *El mundo como voluntad y representación* que data de 1819.

de lo que no es pensable. Determina lo que una comunidad está dispuesta a asumir como verdadero. Con esto, se podría considerar que Freud está haciendo una importante contribución a la filosofía de la ciencia, a la epistemología, a la teoría del conocimiento, pues se está refiriendo a las condiciones mismas de producción y aceptación de un saber en un campo determinado. Es por esta razón que Freud, pone las resistencias contra el psicoanálisis en serie junto a las resistencias contra las ideas científicas que muestran que el hombre no es “el centro del universo”, –ante el cual orbitarían los planetas–, y junto a las resistencias en contra de Darwin, que destituirían al hombre de su linaje divino.

A partir de nuestra experiencia empírica en nuestro campo de trabajo, la institución se nos presenta en serie con las resistencias al psicoanálisis. Algo de la institución se resiste a ser pensado, a ser elaborado. En términos de Kaës, se trataría del hecho de que la institución sería una herida narcisista más, puesto que debemos admitir que nuestra vida psíquica no estaría centrada en un inconsciente privado, personal. Hay algo de nuestro inconsciente que no nos pertenece en propiedad, sino que pertenece a las instituciones de las cuales formamos parte (Kaës, 1989). Quizás este es uno de los aportes fundamentales del psicoanálisis a las ciencias sociales, a saber, el descentramiento del sujeto, la división del sujeto. No estamos ante un sujeto, compacto, cerrado en sí mismo, sino más bien, estamos ante un sujeto dividido de tal forma que lo más íntimo le es exterior. Si la institución debe ser interrogada, es justamente porque el sujeto también se funda en ella.

En términos psicoanalíticos, el sufrimiento del síntoma llama al análisis. Es un decir sin decir que golpea insistentemente para ser escuchado por el psicoanalista en su singularidad. A su vez y en continuidad, podríamos decir en términos sociales que la crisis actual de la Iglesia, convoca a una escucha analítica. Es una crisis en el sentido de que como institución se encuentra cuestionada. La confianza en los sacerdotes se ha visto menoscabada a partir de los casos de abuso sexual. Violencia sexual para nosotros. Pero los abusos no son lo único importante aquí. Es interesante ver que esta crisis se alimenta del encubrimiento institucional por parte de las autoridades de la Iglesia, en relación a las situaciones de violencia sexual en todo el mundo (Frawley-O`Dea, 2008). En Chile, se ha acumulado suficiente material judicial y periodístico, que muestra cómo en relación al

caso Karadima, la Jerarquía de la Iglesia Chilena estaba al tanto de las situaciones de abuso denunciadas. No obstante, las autoridades silenciaron, ocultaron y negaron el tema (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). Cuando la justicia civil pudo hacer algo al respecto, el caso fue sobreesido por el Juez Leonardo Valdivieso, puesto que los casos de abuso sexual habían prescrito (Guzmán, Ciper Chile, 2012). Ese mismo 19 de noviembre en que el Juez cerraba el caso, el muro de la Parroquia El Bosque amaneció rayado con la palabra “pedófilo” y otros insultos. Inmediatamente, los funcionarios de la Iglesia comenzaron a borrar los agravios contra el sacerdote, Lo que nos recuerda los modos de la censura psíquica y el olvido de los sueños, tal como los describe Freud en el Capítulo VII de la *Interpretación de los sueños* (Freud, 1900). A esta labor de limpieza, de intento de borrado, se sumaron algunos jóvenes que se niegan hasta el día de hoy, a creer en lo que se dice de Karadima (Guzmán, Ciper Chile, 2012). Pero los rastros quedan, las marcas, los indicios de ese espacio psíquico institucional que divide al sujeto y que también tiene mecanismos de censura psíquica. Hay que seguirlos, pista por pista.

Sorprende el hecho del encubrimiento eclesiástico sobre algunos aspectos del caso Karadima, pero quizás puede sorprendernos mucho más, el hecho de que ante la evidencia jurídica, sigan siendo muchos los feligreses que continúan negándose a creer en los abusos perpetuados por el sacerdote. ¿Cómo se produce esto? ¿Cómo hay personas que todavía no pueden otorgar credibilidad a los denunciantes? ¿Qué ocurre en la institución que se produce este tipo de fidelidad a un sacerdote cuestionado? El mismo Obispo Andrés Arteaga le reprochaba a José Andrés Murillo, que si se daban a conocer los hechos así como se estaban planteando, no se iba a poder canonizar al Padre Karadima en el futuro (Guzmán & Villarubia, Ciper Chile, 2010). La posición del Obispo Arteaga ha sido muy criticada socialmente, puesto que antepondría la supuesta santidad de Karadima, ante las denunciantes del caso. Se le ha acusado también, de haber intentado acallar a los denunciantes. Es como si la representación psíquica de las situaciones de violencia sexual, fallaran en un determinado momento.

Esta situación se hace comprensible para nosotros, cuando pensamos que el hecho institucional y el descentramiento del sujeto en la institución, delimitan lo que es pensable

y lo que no es pensable, lo que es representable y lo que no. Por consiguiente, para comenzar a pensar este tema, hemos optado ordenar nuestro análisis, sirviéndonos de concepto de dispositivo de Foucault. Con este concepto, encontraremos luces para pensar cómo la institución se funda en una red de relaciones de poder, que determinan distintas posiciones de sujeto. En esta red compleja que constituye al dispositivo, se determina lo que se puede ver y lo que no, lo que se puede pensar y lo que no, lo que se puede decir y lo que no. El concepto de dispositivo entonces, nos permitirá una primera organización de nuestro análisis. Iremos al mismo tiempo pensando el material, ayudados por algunos conceptos psicoanalíticos que nos permitirán pensar la realidad psíquica movilizada por el hecho institucional. Se trata de dar cuenta de nuestro material empírico analizado, que construyen el caso Karadima, desde el cual seguimos huella por huella los rastros que deja una organización psíquico-institucional que organiza las formas de violencia sexual presentes en el caso Karadima.

B. El Dispositivo

1. Consideraciones iniciales

A mí, una de las cosas que más me duele es que yo permití que esta persona me hiciera todas las cosas que me hizo, incluyendo todos los toqueteos y abusos, la manipulación y cómo me pasó a llevar y me humilló.

Fernando Battle

En la obra de Foucault es posible distinguir un período dedicado a la episteme y un período dedicado a la descripción de distintos tipos de dispositivos. Por un lado la episteme sería el objeto de la descripción arqueológica, en tanto que el dispositivo, correspondería más bien al objeto propio del trabajo genealógico (Castro, 2004). Sin duda el trabajo genealógico nos sitúa inmediatamente en el horizonte del pensamiento Nietzscheano, pensamiento que no es difícil articular a los descubrimientos psicoanalíticos para pensar la subjetividad. No por nada, Nietzsche y Freud han sido signados por autores como Foucault o Ricoeur como los maestros de la sospecha en occidente. Foucault va a entender un dispositivo como una red de relaciones complejas entre diversos elementos heterogéneos tales como: discursos, arquitecturas, leyes, disposiciones administrativas, proposiciones morales, etc. Para nosotros es un concepto atractivo para abordar nuestro

problema de investigación, pues nos permite pensar el caso Karadima a partir de una compleja red de elementos heterogéneos que dan cuenta de una genealogía del sujeto. La Iglesia Católica misma, puede ser abordada como un dispositivo particular con estrategias de dominación que le son propias.

La idea de dispositivo es una idea contenedora del concepto de episteme. En este sentido, la episteme sería también un dispositivo, pero exclusivamente discursivo. La deuda que Foucault viene a tratar de saldar con el concepto de dispositivo, es que le faltaba una articulación entre el orden del discurso y el orden de lo no-discursivo, para llevar a cabo su análisis del poder (Castro, 2004). Deleuze, siguiendo a Foucault, dirá que analizar un dispositivo es desenmarañar un conjunto de líneas que siguen variadas direcciones. No son líneas homogéneas que definirían sistemas separados unos de otros, sino más bien líneas que se cruzan, se bifurcan, cambian de dirección, se alejan unas de otras, etc. Por consiguiente, el trabajo de análisis consistiría en levantar una cartografía de esas diferentes líneas (Deleuze, 1990). De estos dispositivos, Foucault distinguirá distintas líneas y distintas curvas como las de visibilidad, las curvas de enunciación, las líneas de fuerza, y las líneas de subjetivación. Todas ellas, distintas dimensiones del dispositivo mismo.

La dimensión de visibilidad hace referencia al movimiento de la luz propia del dispositivo, que distribuye lo visible y lo invisible. Organiza el espacio de tal modo que permite ver, al mismo tiempo que oculta algo. El análisis aquí, consiste en hacer una historicidad de esos regímenes de luz. La dimensión de la enunciación en cambio, nos remite al análisis de diversas líneas del dispositivo, las cuáles hacen visibles diversas posiciones diferenciales de sus elementos. En este sentido, el análisis no se concentra en el significado de las palabras, sino en los objetos que se producen en la enunciación, y en las condiciones de producción de esa enunciación. Aquí Foucault es precursor de un análisis social del discurso, en tanto el discurso es productor de objetos del mismo dispositivo, y está condicionado a su vez por ciertas condiciones de producción (Pujal & Pujol, 1995). En la enunciación, aparecen diversas posiciones al interior del dispositivo mismo, que deben ser develadas en tanto condiciones de producción. No da lo mismo quién enuncia ni

desde dónde enuncia, puesto que la enunciación es una práctica lingüística que mantiene y promueve un cierto tipo de relación social, justamente porque el lenguaje es una práctica constituyente y regulativa (Íñiguez, 2006). Esto se puede conectar con la distinción que hace Lacan entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación. Lacan toma estos conceptos de la lingüística de Jakobson, donde la enunciación se define como un acontecimiento, una realización en sentido activo (Levy, 2004). No interesa tanto el significado, el dicho, en tanto contenido pasivo, sino más bien la dimensión del acto mismo en donde se localiza el sujeto. Se trata entonces de una posición de sujeto como condición de posibilidad. Es un sujeto que se hace en el dispositivo a partir de un orden Otro, una alteridad radical que lo determina en tanto sujeto.

Siguiendo la lectura que hace Deleuze de Foucault, se puede argumentar que todo dispositivo además, implicaría líneas de fuerzas y líneas de subjetivación (1990), es decir, vectores que apuntan en todas las direcciones, cruzándose y divergiendo entre sí, como si se tratase de un campo de batalla. Son líneas que atraviesan todas las cosas y las palabras, pasando por todos los puntos del dispositivo, envolviendo los distintos trayectos entre los puntos de las líneas precedentes. Las líneas de fuerza en este sentido, se producen en toda relación de un punto con otro. Se trata de la dimensión del poder propiamente tal relacionada con el saber. La dimensión del poder para Foucault entonces, sería la tercera dimensión interna del espacio que constituye el dispositivo (Deleuze, 1990). Es en este momento, en que Foucault descubre las líneas de subjetivación, propias del dispositivo. Se trata del proceso de producción de subjetividad en un dispositivo determinado, definiéndose como la dimensión del sí-mismo, que no es un poder ni un saber, sino un proceso de individuación que se sustrae a las líneas de fuerzas establecidas como saberes constituidos. Foucault va a encontrar en la Grecia clásica, específicamente en la ciudad ateniense, el primer lugar de invención de un proceso de subjetivación al interior de un dispositivo. En efecto, los hombres libres se ven enfrentados entre sí en la lógica del que manda y el que es mandado. En esta línea de fuerza, hay una línea que necesariamente se escapa. Es la línea del sí-mismo, en tanto todo hombre que manda, debe ser al mismo tiempo dueño de sí.

La investigación de Foucault fue interrumpida y no pudo seguir desarrollando otros modos diferentes de subjetivación distintos al griego. Por ejemplo, cabe la pregunta sobre los modos de subjetivación en el cristianismo y después en las sociedades modernas (Deleuze, 1990). En el cristianismo, por ejemplo, una de las líneas de subjetivación predilectas, que se escapa a las líneas de fuerza y al saber-poder de los dispositivos occidentales, es el examen del sí-mismo que hunde sus raíces en la experiencia cristiana de revisión de la propia conciencia, en comparación a lo que habría hecho Jesús supuestamente en las mismas situaciones. San Agustín aquí, va a ser quizás el más importante exponente de un ejercicio disciplinario de introspección (Giannini, 2005). Este doctor de la Iglesia proveniente de Hipona, se convirtió al cristianismo siendo ya un adulto. A partir de su conversión, una de sus principales preocupaciones va a ser explicar racionalmente la existencia del mal en el mundo, intentando salvar a Dios, puesto que si éste ha creado todo lo que es, no podría haber creado el mal ya que sería una contradicción interna a los presupuestos teológicos sobre la bondad infinita de Dios. A partir de la conciencia de su propio pecado, San Agustín emprende una búsqueda en su interior para tratar de encontrar en él la verdad de Dios. Esta búsqueda se desarrolla en una conversación del alma consigo mismo, inaugurando en occidente una suerte de saber sobre el sí-mismo, es decir, una línea de subjetivación que escapa a las relaciones de fuerza entre la persona de San Agustín y el orden instituido por la Iglesia Católica. Pero es a partir de los preceptos religiosos de la Iglesia Católica, los ideales comunes y la fe en un Dios bondadoso y todopoderoso, que San Agustín puede tener una relación consigo mismo, buscando encontrar en lo más profundo de sí, en lo más íntimo de sí, la verdad de Dios. Algunos han querido ver en este momento histórico, las condiciones de posibilidad y emergencia para la psicología, en tanto aparece la propia conciencia intentando alcanzar un saber sobre sí mismo en una re-flexión disciplinada (Hothersall, 2005). Sin embargo, el movimiento centrípeto de San Agustín, nos acerca más bien a la dimensión psíquica que intentamos relevar en este trabajo de tesis. En efecto, la verdad a la cual alude San Agustín sobre el sí-mismo, se trataría más bien de una verdad íntima pero que a su vez es externa. La verdad de Dios, dirá el santo de Hipona. De esta forma, en San Agustín se configura tempranamente en occidente, la posibilidad de vincular lo interno con lo externo en una

relación de continuidad, del mismo modo que Freud va a pensar la psicología individual en continuidad con la psicología social, o de la misma forma en cómo Lacan va a presentar el concepto de extimidad, para dar cuenta de esa estructura interna que a su vez es externa, en tanto relación del sujeto con el radicalmente Otro del lenguaje. Esto es importante para nosotros, puesto que el espacio psíquico institucional al cual hacemos alusión, siguiendo los desarrollos psicoanalíticos que hace Kaës, se refieren justamente a esa interioridad forjada por elementos externos de la institución. Externos pero íntimos, pues si el cuerpo es la roca sobre la cual se apuntalará lo psíquico, el otro borde será justamente el de las instituciones en tanto zócalo cultural, trasfondo implícito que permitiría asegurar la continuidad psíquica en sus entramados políticos, biológicos, religiosos y culturales (1989).

La dimensión institucional en la Iglesia, respondió con su propia forma a estas líneas de subjetivación relacionadas con la introspección, es decir, a esta conversación del alma con el alma, como momento instituyente de un tipo de subjetividad. Algo busca la institución recuperar de estas líneas de subjetivación que se escapan a las líneas de fuerza entre los distintos puntos del dispositivo. Foucault en *Historia de la Sexualidad*, va a trabajar la evolución de la pastoral católica, a través del sacramento de la penitencia. Después de la contrarreforma, la confesión, y sobre todo la confesión sobre el sexo, se extenderá con mucha insistencia por toda Europa. Se impusieron reglas exhaustivas sobre el examen del sí-mismo en relación al sexo, el cual debe quedar puesto en un discurso. Nada puede escaparse, restarse a la oscuridad del sujeto. Debe ser hablado, puesto que en tres siglos, el sexo pasa discursivamente a convertirse en la verdad de ese sujeto. Verdad que debe ser dicha. Pero lo interesante, es la producción subjetiva y captura en un dispositivo de poder, puesto que lo relevante no es la confesión del juego de los placeres, sino la imposición de la infinita tarea de decirse a sí mismo, y de decirse a algún otro, en este caso, el sacerdote que en nombre de Dios, recibe la confesión y absuelve de los pecados, impartiendo distintos tipos de penitencia para propiciar la reconciliación con Dios y con la Iglesia (Foucault, 1998). Es importante destacar aquí, que no es baladí que la reconciliación sea con la Iglesia. No se trata de que el pecado enemista al hombre con

Dios. No es una relación inmediata, directa, solitaria con el Dios Cristiano. Es siempre una relación mediada por la institución Iglesia, por el todo, por el conjunto de la cristiandad. San Agustín explica esta solidaridad en el pecado, a propósito del pecado originario de Adán, del cual todos seríamos partícipes (Giannini, 2005). La Iglesia respondió al pecado original de Adán, con el sacramento del bautismo. Cuando se comete una ofensa a Dios, se comete contra la humanidad. Por tanto, la reconciliación con Dios es con la humanidad. La humanidad en la figura del sacerdote, otorga el sacramento de la reconciliación, en nombre de la Iglesia. El sacramento lo imparte la Iglesia, pues siempre volvemos al mismo punto: el sujeto no es sin la institución. El sujeto se hace, pertenece y se debe a la institución.

Nosotros nos servimos del concepto de dispositivo, pues nos permitió ordenar un primer análisis en estas dimensiones: la dimensión de la visibilidad, la dimensión de la enunciación, la dimensión del poder y la dimensión de subjetivación. El objetivo de este análisis del dispositivo, es poder ver y escuchar como analistas, la complejidad de este entramado social, para comprender las relaciones de sentido entre las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y las relaciones de poder y sometimiento presentes en el caso Karadima, que organizan la violencia sexual propia del caso. Estas condiciones psíquico-institucionales son producidas por el dispositivo en sus distintas dimensiones, a partir del encuentro y desencuentro de elementos heterogéneos propios de la complejidad social.

2. Dimensión de Visibilidad

Žižek, en *El acoso de las fantasías*, comenta con cierta ironía el escándalo público del supuesto descubrimiento del comportamiento sexual privado de Michel Jackson, con distintos niños que lo visitaban a su hogar que sugería más bien una especie de Disney World privado. El rey del pop que se había convertido en una especie de encarnación del Peter Pan de los cuentos, fue acusado en 1993 de abusos sexuales a menores, en su casa bautizada como *Neverland*. ¿Pero por qué tanto escándalo? ¿Acaso no era evidente? Lo que impresiona, comenta Žižek, es que algo que estaba tan a la vista, no había sido visto.

En sus videos musicales, a plena luz del día, aparecían diversos tipos de violencias ritualizadas y gestos sexuales obscenos (Žižek, 2005). Pareciera que toda la verdad de Michel Jackson en relación a los abusos sexuales, estaba ahí, delante de nosotros. Tiene la misma estructura de la carta robada de Edgar Allan Poe, a la cual Lacan dedica todo un seminario (1988). La mirada está convocada siempre en el relato. La mirada de la reina, la mirada de la policía inepta y por supuesto la mirada del ministro que se sirve de la premisa de que para ocultar algo hay que exponerlo a la vista de todos. En este sentido, el inconsciente está expuesto, está siempre afuera y no oculto en una profundidad insondable (Žižek, 2005).

Veamos la siguiente cita:

I: Me quedé helao y dije “¿Me estoy hueviando?” tal cual, me acuerdo y me dice “No, lamentablemente no” y ahí me contó más o menos todo el esquema y te empiezan como, se te empiezan como a caer las fichas, o sea, empiezan a acomodarse las piezas en el puzle, entonces veí todos estos momentos donde el cura llegaba más tarde, se iba con un parcito, después se quedaba solamente con uno, el tipo de actividades que hacía más privadas con algunas personas probablemente tenían alguna connotación sexual ¿Te fijai? Y pa’ mi fue súper penca, estuve dos o tres días así como helao, no lo podía creer, una cuestión así “Como fui tan tonto de no haberme dado cuenta” y al mismo tiempo, de cómo tuve la suerte de haberme salido de ésta cuestión o la suerte de no haber sido del grupo de los favoritos del cura ¿Te fijai?

Cita 2:28

En el caso Karadima, algunas personas logran ver lo que antes no podían, a pesar de que todo estaba a la vista. Al comienzo cuesta ver lo que pasó. El dispositivo dirige la luz primero a la inestabilidad emocional de los denunciantes, antes que al sacerdote o a la institución misma. En efecto, cuando aparecen las primeras denuncias del caso Karadima, la primera reacción de los que no pueden ver lo que está ocurriendo, es decir que los denunciantes están afectados por alguna situación vital que hace que levanten estas acusaciones falsas. Del sacerdote en cambio, no se puede sospechar. De él emanaría una luz enceguedora para la conciencia, en tanto es considerado un santo, por lo tanto, las líneas de visibilidad no se dirigen hacia él sino que se dirigen más bien a los jóvenes. A la

vista de todos, a plena luz del día, Karadima golpeaba en los genitales a muchos chicos que frecuentaban la Parroquia. Lo mismo ocurría con los besos que daba corriendo la cara para que el beso fuese en la boca (Cruz, 2014). El ver la situación en su conjunto, va a depender de un elemento que introduce el reordenamiento de “las piezas”, para lograr una *Gestalt* (si se me permite usar esta expresión), con respecto a la situación de violencia sexual. Un elemento que introduce un nuevo haz de luz que va en otra dirección, quebrando la organización de las líneas de luz y visibilidad anteriores.

El caso de los abusos sexuales en Boston, perpetrados por sacerdotes y obispos católicos, retratado en la película *Spotlight* del 2015, expone magistralmente este ordenamiento institucional de un dispositivo que permite ver algunas cosas y no otras, en función de los regímenes de luz. El argumento de la película, muestra a un grupo de reporteros del *Boston Globe*¹², que se enteran a través de una columna de un diario, que había un arzobispo de Boston que sabía de las acusaciones sobre un sacerdote que estaba abusando sexualmente de algunos niños. El arzobispo no hizo nada al respecto, denunciaba un abogado en esta columna. El equipo del *Boston Globe*, caen en la cuenta que en distintos medios de comunicaciones, ha habido rastros, indicios, historias de abusos sexuales de curas, que han ido quedando acumulados, y se proponen comenzar a seguir los rastros. Resulta que los abusos estaban ahí encima, en la superficie a la vista de todos los que leían las noticias, pero a la vez invisible. A partir de una acción periodística, se comienza a ver la violencia sexual organizada y silenciada en Boston. Violencia sexual sistematizada, con mecanismos de seducción específicos, comunes, no vistos desde afuera con claridad. El equipo del *Boston Globe*, sistematiza las huellas de los abusos y hace visible algo que no se ve. Muchos católicos pertenecientes a la institución Iglesia, comienzan a ver algo que estaba delante de ellos y no podían ver: el 6% de los sacerdotes de Boston, participaban en abusos sexuales, según se relata en la película.

¹² Diario de Boston, Massachusetts.

En el caso Karadima en particular, no se puede ver el contexto completo. Faltan piezas para comprender qué está ocurriendo. Hay comportamientos con connotación sexual, pero no se pueden poner en una trama de sentido porque no se ve todo.

I: Mira, dos o tres cuestiones pa' que tengai una idea, que fue esta cosas cuando me empezaron a caer las fichas...

E: Que te diste cuenta después.

I: Claro, que en el fondo ¿Sabi la sensación que tengo? Como de yo haber sido participe de una película, de una teleserie que tiene cuarenta capítulos pero que habían ciertos capítulos que yo no los veía.

E: Claro.

I: ¿Me entendí?

E: Te faltaban piezas.

I: Me faltaban piezas y ahora, en el fondo, porque la veía así, ahora que la veí de lao', veí las piezas y encajan perfectamente. O sea cuando a mí me llama James y me dice "Mira, está pasando ésta cuestión" yo en ningún momento dude de que me estuviera diciendo la verdad, no pensé "este compadre se le peló un cable" sino que dije "Chucha, eso era, eso era como la cuestión que faltaba".

Cita 4:36

En este texto, se puede ver la referencia visual que se hace de la Parroquia. Se utiliza la metáfora de la teleserie, donde el conjunto de los capítulos, permiten que se arme un sentido, pero cuando no se han visto todos los capítulos, o hay lagunas, se tiene la impresión de que algo está pasando pero uno no lo puede ver. En efecto, se afirma que hay muchos comportamientos en la Parroquia con connotación sexual, pero todo eso no tiene ni un sentido si "faltan capítulos". Hay una organización de sentido que no se puede observar. Por eso el contexto institucional es importante, porque cuando se organiza lo que se puede ver y lo que no, la violencia sexual queda invisibilizada y solo se le puede reconocer a posteriori, cuando un nuevo haz de luz quiebra la distribución luminosa. En este caso, basta un llamado telefónico de alguien, para que al sujeto del texto se le ordenen

las piezas y todo aparece con un sentido claro. Este sentido sin embargo, es claro para alguno pero no para otros. Para algunos hay una etapa de negación, hasta que de pronto, la niebla que impide ver cae, tal como veremos más adelante.

El ver es caer en la cuenta del contexto institucional del cual se es parte, contexto institucional incuestionado por su familiaridad con el sujeto y por los circuitos de satisfacción pulsional puestos en juego. Por eso “ver otra cosa”, es un trabajo de elaboración psíquica dificultoso. Implica en el caso de la Parroquia, alejarse de los directores espirituales lentamente.

E: ¿Fue muy importante pa' ti tu director espiritual?

I: Sí, muy, es que marcó toda una época y en el fondo eso es lo que yo conocí de religión, así que sí, muy importante.

E: ¿Te alejaste de él?

I: Eh... pero... o sea sí, pero con el tiempo. Cuando salió todo esto eh... muchos nos acercamos más, eh... apoyábamos lo que podíamos y al principio, cuando explotó el caso fuimos muchos los que estábamos como, que tratamos de acercarnos más y que fuimos muy cercanos.

E: ¿A Morales?

I: Al director de cada uno y bueno, a la Parroquia en general, bueno y de Karadima, obvio, pero después con el tiempo sí, o sea yo me fui dando cuenta de que todas estas cosas calzaban, porque al principio hay una etapa de negación “Que esto no podía ser, que esto es mentira, que esta gente – Murillo y compañía – eran mentirosos, que eran oportunistas, que no podía ser” pero después te vai dando cuenta de que las piezas empiezan a, a calzar, que tiene sentido lo que dicen, que si podían darse estas cosas y al final calzan todas las piezas y te dai cuenta y te empezai a alejar, o sea yo me empecé a alejar.

E: Y ¿te cuestionaron? ¿Te preguntaron qué te pasaba?

I: Lo que pasa es que al principio eh... era como muy gradual y cuando paso todo esto, al principio se alejaron muchos, después con el tiempo se fueron alejando más y

yo fui como el último en alejarme, o sea yo me aleje ya cuando, y creo que un poquito antes de que a Morales lo cambiaran de parroquia.

Cita 10:34

En el caso Karadima, vemos que comienzan a aparecer otros sacerdotes nombrados que son importantes. El caso de Morales es interesante, puesto que tiene una acusación eclesiástica de abuso de conciencia de sus dirigidos espirituales. Algunos de ellos lo denunciaron al tribunal eclesiástico por manipulación de conciencia. Pero el caso Karadima, hace que muchos se comiencen a alejar de a poco. En un primer momento hay un movimiento centrípeto alrededor de Karadima. Acercarse a él para apoyar a Karadima. También acercarse a todos los otros curas de la Parroquia, es decir, a los curas de la Pía Unión. Esto implica una denostación a los denunciantes, pero con el tiempo, las líneas de visibilidad permiten comenzar a ordenar las piezas. En este texto se habla más bien de fichas, como metáfora de un rompecabezas que se comienza a armar. Este movimiento centrípeto tiene relación con ese deseo infantil de conservar la ilusión. Freud por ejemplo, en *El porvenir de una ilusión*, distingue el error de la ilusión, justamente porque en la ilusión hay participación de ese deseo infantil de no perder ciertas seguridades básicas que tiene el sujeto (Freud, 1927). Después, cuando cae la ilusión, es decir, cuando uno puede ver porque la ilusión se desmorona, es costoso alejarse de la Parroquia y de los núcleos gravitacionales que atraen hacia el centro. Dejar atrás la ilusión es costosa, pero cada persona en distintos momentos. Pero la consecuencia es comenzar a alejarse de los directores espirituales de la Parroquia El Bosque. Por ejemplo, es importante alejarse de Juan Esteban Morales, muy cercano a Karadima, pues como nos señaló uno de los entrevistados, su dirección espiritual confundía a las personas.

Ahora bien, comenzar a alejarse de los directores espirituales de la Parroquia, o alejarse de Karadima, implica sentirse un traidor.

I: Empieza a jugar eso, de que tú consideras que puedes traicionar a tu director espiritual, aun cuando él no te lo diga literalmente. Ahora me doy cuenta que esa relación no es sana, no está bien. Eso. La traición, eso está muy presente.

Cita: 11:1

En el contexto y la tradición de la Iglesia Católica, la traición es algo muy condenado pues remite directamente a Judas Iscariote, quien traiciona a Jesús, pero que además se queda con el dinero destinado a los pobres, tal como indica sutilmente el evangelio de Juan. La traición de Judas, le supuso ser ubicado en la ficción de Dante, *La Divina Comedia*, en el noveno círculo del infierno, en la cuarta zona. Estamos hablando del canto trigésimo cuarto, donde los pecadores son castigados por el mismo lucifer. Es lo más profundo del infierno. Aquí Judas, comparte la suerte de los conspiradores de la muerte de Julio César, es decir, los traidores al imperio romano (Alighieri, 2011). Por tanto, en el contexto religioso de la Iglesia, sentirse un traidor del director espiritual, por comenzar a desconfiar de él, o por querer alejarse, lo vincula a uno directamente con lo más condenable que puede realizar un hombre. La traición entonces, implica feroces sentimientos de culpa con respecto al santo que siempre ha sido tan generoso y con la institución que es señalada como el segundo hogar.

Sin embargo, con nuevas luces que entran al dispositivo, poco a poco se comienzan a ver *otras cosas*. Nuevas preguntas acompañan el ejercicio del ver: ¿por qué hay estudiantes que pasan todo el día junto a Karadima de lunes a domingo? ¿Por qué los curas se pasan todo el día al lado de Karadima? ¿No deberían estar atendiendo a otras personas? ¿Por qué hay profesionales jóvenes que pasan todo el día en la Parroquia? ¿Acaso no trabajan? ¿Quién los mantiene? Son preguntas que comienzan a emerger a propósito de nuevas líneas de visibilidad del dispositivo, es decir, de una nueva distribución de la luz que permite ver otras cosas e invisibilizar inmediatamente otras. Tendremos que abordar psicoanalíticamente cómo opera la religión en una institución, para pensar cómo en un dispositivo se distribuye lo que se ve y lo que no se ve.

I: Creía en la iglesia, creía en que si el cura estaba ahí era porque había una herencia del padre Hurtado y todo, lo creía y era muy rico sentir que había una cuestión así ¿No? Era tranquilizador, le daba sentido a toda la vida, entonces solucionaba muchas cosas existenciales, eh... solucionaba el sentido de la vida, solucionaba el... la pega,

solucionaba todo, entonces cuestionarlo era como remar en contra de todo eso, entonces era difícil hacerlo.

Cita 3:23

Freud dio un largo rodeo en su vida hasta volver a interesarse por los temas concernientes a la religión y a la cultura. En efecto, en su presentación autobiográfica de 1925, señala que siendo joven ya se había interesado por estos temas¹³, pero fue sólo al final de su largo recorrido intelectual –ciencias naturales, medicina y psicoterapia–, que vuelve a interrogarse por algunos problemas culturales, entre ellos, las condiciones de posibilidad de la religión. En la cita anterior, aparece una problemática neurótica, abordada directamente en *El porvenir de una ilusión*. Se trata del impulso humano por solucionar algo de la propia vida. La vida sería un problema humano a resolver. La religión se va a presentar entonces, como aquello que va a posibilitar una resolución neurótica ante cierta insatisfacción con la vida. Nos conviene a nosotros, desplegar aquí las ideas de Freud sobre religión, puesto que nos encontraremos con una aplicación de la teoría pulsional para pensar la cultura y las instituciones, lo cual puede arrojar luz frente a nuestro material empírico que constituye el caso Karadima. Pensar nuestro material a la luz de estas ideas Freudianas sobre la religión, nos permitirá a su vez, dar cuenta de las líneas de visibilidad de la institución.

Freud entiende por cultura, ese saber y ese poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y para regular los vínculos humanos, lo cual incluye la distribución de los bienes (1927). Ahora bien, el problema radica en que si bien se ha avanzado en el dominio de la naturaleza, pareciera que no se avanza definitivamente en la regulación de los vínculos humanos. Freud atribuye este hecho a la hipótesis de la pulsión de muerte, que había comenzado a trabajar en 1920 en su *Más allá del principio del placer*. En efecto, al pensar la cultura, hay que asumir a su vez que en los

¹³ Según Strachey, el primer trabajo temprano, publicado por Freud, donde aborda la problemática de la religión, fue *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* de 1907. Después abordó el tema en 1912 a propósito de su trabajo *Tótem y Tabú*. Sin embargo, a partir de 1927, con *El porvenir de una ilusión*, inaugura una serie de trabajos, donde el tema de la religión se encuentra presente. Entre ellos se puede citar *El malestar en la cultura*, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, y el trabajo *Moisés y la religión monoteísta*.

hombres hay ciertas tendencias que son destructivas y que son contrarias a la cultura. Por consiguiente, la cultura posibilita la vida humana, pero también hay que ver cómo preservar esos logros culturales, de estas tendencias destructivas humanas. La cultura entra en contradicción con el hombre, en tanto éste no se encuentra inclinado hacia la renuncia pulsional que posibilita la cultura misma. Por consiguiente, la cultura necesita regular y prohibir ciertos deseos pulsionales tales como el incesto, el canibalismo y el deseo de matar. Uno de los progresos culturales más importantes, es la interiorización psíquica de esas prohibiciones, en esa estructura que Freud denominó superyó. Con esta interiorización, se pasa de ser enemigos de esa cultura que exige ciertas renunciaciones pulsionales, a ser portador de ella. Cada uno es portador de esa cultura. A su vez, son relevantes para la preservación de la cultura, la formación de ideales, los cuales están contenidos en el superyó mismo, junto con la autoobservación y la conciencia moral (Freud, 1933). La formación de ideales es importante para la preservación de la cultura, pues colabora en contrarrestar la hostilidad del hombre hacia la cultura misma. Tal como lo piensa Freud en *Introducción del Narcisismo*, los ideales serán para el hombre una fuente de gratificación narcisista, lo cual posibilita un determinado equilibrio dinámico.

Vemos entonces que a partir del concepto de cultura, Freud deduce ciertas ganancias culturales que posibilitan la preservación de la cultura misma, y el equilibrio del hombre en esa cultura determinada, con la cual guarda una relación ambivalente, puesto que la cultura le impone diversas renunciaciones pulsionales, pero sin ella el hombre no podría hacer frente a los poderes de la naturaleza. El hombre necesita de la cultura para subyugar a la naturaleza. Ahora bien, entre estas ganancias culturales, Freud va a situar además el arte y las representaciones religiosas. Junto con los ideales y el superyó, formarían los inventarios psíquicos de una cultura (Freud, 1927).

En un principio, las representaciones religiosas responden a la hostilidad de la naturaleza misma en contra del hombre. Fuerzas anónimas, ominosas, poco familiares, atentan siempre contra la vida humana. Como producto cultural, el hombre trastocó esos elementos anónimos de la naturaleza y en sus representaciones psíquicas los dotó de todo un conjunto de pasiones humanas. De este modo, la propia muerte ya no fue más un hecho

natural, espontáneo, sino más bien un acto violento de una voluntad maligna, puesto que los elementos aterradores de la naturaleza, pasaron a ser seres con pasiones, con voluntad, con deseos. Augusto Comte, ya había trabajado estas ideas en su *Curso de Filosofía Positiva*, a propósito de los distintos estadios por los que habría pasado el hombre hasta llegar al estadio positivo. El hombre primero habría pasado por un estadio teológico que iría desde el fetichismo hasta el monoteísmo, en el cual atribuiría vida y rasgos humanos, a la naturaleza inerte (Comte, 2004). Pero lo interesante para Freud, es que con este trabajo de elaboración psíquica, el hombre entonces se podía sentir en casa con los elementos de la naturaleza. Se familiarizan los objetos de la naturaleza, dejando de ser ominosos, aterradores, por lo que se haría posible tramitar psíquicamente la angustia ante el desvalimiento humano en la naturaleza. Y por supuesto, el arquetipo infantil con el cual se realiza esta conversión de los elementos de la naturaleza, es el padre de la infancia: temido, respetado y amado (Freud, 1927).

El padre entonces, desde Freud, es un prototipo infantil que inunda las representaciones religiosas. Por un lado, se trata del padre cercano y protector, con el cual nada puede pasar. Por otro lado, será el padre temido al cual hay que obedecer. No es menor que el prototipo de relación que establece Karadima con los jóvenes que visitan la Parroquia, sea desde una supuesta paternidad. Esto es importante porque determina lo que es visto como normal y lo que no, es decir, lo familiar y lo que no es familiar. El padre es lo más familiar, por tanto de él no se sospecha, nada que provenga de él es visto como extraño. Al contrario, todo es integrado en una red de supuesta familiaridad que sostiene lo que se ve y lo que no se ve. Por otro lado, no se sospecha de la obediencia abusiva hacia este padre Karadima, justamente porque es el padre. La obediencia desmedida no se ve por esta condición de familiaridad paterna.

I: Por eso, probablemente, no se po tu después de tanto tiempo comienzas a pensar, empezai a leer, empezai a ver reportajes y libro y te dai cuenta de muchas cuestiones que deci “oye en realidad la cuestión era así y yo siempre lo vi pero nunca lo asocie a una cuestión de índole así como eh... de autoritario”, sino que uno siempre lo veía como el papá ¿cachai? Puta ir donde el cura y saludarte y despedirte de él de beso, era una cuestión, uno lo veía como súper paternal ¿cachai? No una cuestión porque,

yo toda la vida siempre con mi papá, con mis hermanos, con mis primos, mis tíos, con mis sobrinos, con todos siempre nos hemos saludado de beso, entre hombres me refiero y entonces así como que el de un día pa otro eh, que tu sintierai, como te digo, dentro de toda esta personalidad especial que te saludara, vieras eso, puta uno lo encontraba filete ¿cachai?

Cita 1:39

En la cita anterior, se ve en acción la familiaridad que produce que alguien esté en la posición de padre, según lo religioso del dispositivo. La religión concede un estatuto privilegiado al sacerdote. Al interior de la institución, se referirán a él como “Padre”. Esta organización tiene efectos concretos en relación a lo que se ve y lo que se deja de ver. El autoritarismo no se ve, pues siempre se le ve como el papá. Esto es curioso, puesto que la figura autoritaria por antonomasia en occidente es la figura del padre. El padre protector exige sumisión, exige respeto, exige veneración como padre. Podemos suponer aquí, al igual que en la infancia neurótica, que la hostilidad hacia el padre tiene diversos destinos tales como la sublimación o la formación reactiva. Pero lo cierto es que Karadima en la posición de padre, no deja ver el autoritarismo. El padre aparece como esa figura protectora de la infancia a la cual se le obedece por amor, en tanto asegura diversas satisfacciones pulsionales. Karadima es visto con una personalidad especial que saluda de beso. Esto es visto como algo importante “filete”. El filete es una metáfora, que remite justamente a lo mejor que te puede pasar. Lo mejor que te puede pasar visiblemente hablando, es que Karadima te salude de beso. Ahí aparece el anhelo de relación amorosa con el padre de la infancia, traído a la cultura en la institución a través de las creencias religiosas. Lo que no se puede ver es que detrás de un beso de Karadima se alberga el deseo sexual. Eso es invisible, no se ve. Queda en la oscuridad misma, justamente por los mecanismos de represión ante los impulsos libidinosos dirigidos hacia el padre.

Freud es consciente que el avance de la ciencia, hace que la naturaleza vaya perdiendo todos esos rasgos humanos primitivos. Los elementos dejan de tener esas características humanas que dieron vida a toda la construcción mitológica de la antigüedad y a la aparición del fenómeno religioso humano. El viento huracanado ya no es la furia de

Eolo, ni el mar calmo se debe a la bondad y paciencia de Neptuno. Sin embargo, esa actitud de la infancia de la humanidad, no es erradicada por completo. La religiosidad popular convive perfectamente con el avance de la ciencia, pero sí se puede decir que hay una pérdida en la atribución de características humanas a los elementos de la naturaleza. Lo que sí prevalece, a pesar del avance de la ciencia, es el perenne desvalimiento humano, que facilita la conservación de la añoranza por el padre protector de la infancia y la nostalgia por los dioses. Vemos entonces que otra tarea psíquica importante, en la cual participa la religión como facilitador institucionalizado, es la de ayudarnos a superar el terror que produce la naturaleza inclemente. Es decir, la religión ayuda a la humanidad a vivir de otro modo ese desvalimiento aterrador, que amenaza con trocar la familiaridad de nuestro mundo circundante, en una experiencia ominosa que no se puede controlar. Asimismo, la religión permite reconciliarnos con la crueldad de nuestro destino humano: la muerte (Freud, 1927). Cuando Karadima entonces, insiste en que hay que obedecerlo porque así se alcanza la santidad y con esto la vida eterna, se deja de ver que esa obediencia lleva a una relación de sometimiento de la propia voluntad y del propio cuerpo. El mismo miedo a la condenación en el infierno, como contenido religioso que sustenta cierto grado de obediencia a la institución, queda invisible e impensado. Sin embargo, el miedo sería uno de los resortes psíquicos que permitirían la relación de dominación. Más adelante, ahondaremos en el miedo como un factor psíquico-institucional importante para comprender las dinámicas de sometimiento en el caso Karadima. Lo que nos interesa comprender aquí, es que el miedo no se ve. Queda invisible. Queda por detrás de una relación de amor hacia el padre Karadima.

Considerar la dimensión de visibilidad en un dispositivo es importante, pues muestra los efectos concretos sobre aquello que es pensable, sobre aquello que es representable. El pastor es lo más visible en el caso Karadima y a esto contribuye la arquitectura misma. Se trata de una Iglesia edificada en el año 1944, sobre un terreno

donado por Loreto Cousiño Goyenechea, viuda de Ricardo Lyon Pérez¹⁴. La estructura forma una cruz. En la intersección entre la nave central y los brazos laterales, se ubica el altar de la Parroquia, donde Karadima se paró a predicar durante medio siglo (Mönckeberg, 2011). El altar se encuentra elevado por sobre el resto de los planos otorgando plena visibilidad al sacerdote. Atrás, sobre un crucifijo de madera y un mural con imágenes de santos, destaca una imagen de Dios con pelo blanco y larga barba, con semblante serio y algo severo (Mönckeberg, 2011). Dios que todo lo ve, detrás del sacerdote que lo secunda. Pero la luz que entra desde la cúpula justo arriba del altar, ilumina en primer plano a Karadima, integrando su imagen con la imagen de Dios.

Al lado del sagrario, justo hacia el lado derecho de la nave central, se encuentra la tumba de la benefactora Loreto Cousiño y su esposo Ricardo Lyon. Se trata de una sepultura hecha en mármol blanco, construida como un sitio destinado para la oración. Queda a medio camino entre el altar y la sacristía, por lo que al pasar por ahí, los jóvenes deben agachan la cabeza en señal de respeto por ese lugar de oración. Así lo señala la tradición. Lo que importa destacar nuevamente, es la visibilidad del sacerdote ensalzado en el altar, quedando a su lado el poder económico que sustentó la Parroquia. Hay todo un cuidado arquitectónico, para destacar a los poderosos benefactores, articulando lo religioso con el poder económico. No es casualidad entonces, la opulencia que se despliega en la arquitectura, en las vestimentas, en los cálices y en todo el arsenal religioso que se pone en juego en el culto. Se hace visible desde dónde ilusoriamente emana el poder. Se concentra en este hombre que está delante de Dios, elevado, iluminado y revestido de blanco. A su derecha, la tumba de los ricos que permitieron levantar ese lugar de poder en nombre de Dios.

Como hemos dicho, lo que queda en el lugar de visibilidad, se sostiene por oposición a lo que no se ve. La masa, el pueblo de Dios que se ubica abajo del altar. Sin embargo, algunos jóvenes son señalados para ayudar en la misa, por lo que pueden

¹⁴ Lyon fue diputado y alcalde de Providencia. Llegó a ser uno de los personajes más poderosos a comienzos del siglo pasado, gracias a la venta de paños y parcelas en lo que es hoy Providencia y Las Condes (Mönckeberg, 2011)

sentarse cerca del sacerdote en el altar. Esto les da visibilidad. Les permite ser destacados por sobre el resto. Karadima otorga títulos que promueven a la luz. Estos títulos se vuelven deseables entre los jóvenes. Estar cerca de Karadima, es acceder a un lugar privilegiado de visibilización.

I: Claro, entonces ponle, de repente lo acompañábamos a hacer algunas cuestiones, tramites. Él tenía en su época un Volkswagen Golf, entonces de repente uno se iba sentado con él al lado, uno o dos atrás y ahí conversando con el cura. A todo esto, era una situación de privilegio porque este personaje en el fondo, que entre comillas era muy cercano visiblemente, era muy cercano pa tres o cuatro personas, o sea, paréntesis, yo tuve una crisis familiar, mis papás son separados hace mucho tiempo, después se separó un hermano, él cura se suponía que era mi director espiritual y tenía una situación bien complicada en algún minuto y necesitaba hablar con él y le decía “curita necesito hablar con usted urgente urgente” y nunca me atendió, nunca, no era del grupo, no era de los regalones que él tenía.

Cita 2:18

Acompañar a Karadima por ejemplo, en su auto a hacer algunos trámites, implica que pasaste a un lugar de cierta visibilidad y por tanto de “privilegio”. Una cosa es que Karadima sea visible para todos y otra cosa es que uno sea visible para Karadima. Los que son visibles para Karadima, son sólo unos pocos, lo cual divide a los jóvenes entre los visibles y los invisibles. Los que son vistos y los que no. Este régimen de luz en el dispositivo, se articula con la producción de un sujeto de deseo en la misma estructura. En efecto, que Karadima te vea o no te vea, implica que uno tenga “algo”, que causa el deseo del sacerdote. En términos lacanianos, ser visto o no por el sacerdote, implica una identificación fálica, en tanto significante del deseo. Que Karadima pida que uno le acompañe, significa que desea, que lo desea a uno o desea algo de uno. Que Karadima te diga al final de la misa: “quédese, quiero hablar con usted al final” (tal como lo ilustra muy bien el Director de Cine Matías Lira, en su película *El Bosque de Karadima*), implica que uno es objeto de deseo del Otro. En esto, aparece la estructura del sujeto en el dispositivo. No hay otro sujeto más que en la referencia a este Otro dirá Lacan (1999), señalando además, una dialéctica del deseo en tanto el deseo es el deseo del Otro. Es decir,

en la estructura se busca identificarse a aquello que causa el deseo del Otro. La dialéctica del deseo lleva a desear ser el objeto de deseo del sacerdote, es decir, pasar a un lugar de visibilización. Por ejemplo, los más visibles son aquellos a los cuales Karadima confiesa, pues no confiesa a todos. Confiesa solo a ciertas personas con algunas características deseables, tales como el apellido:

I: Claro, sí poh. Terminaba la misa y no te podíai confesarte, el loco estaba media hora confesando, entonces al final de los veinte que habíamos confesaba a tres o a cuatro y se iba, "Ya mijo, ahí nos vemos, ya mañana o pasado mañana no sé qué". Esa cuestión de la dirección espiritual era que el compadre te pescara y decíai "Oiga curita, ¿puedo conversar con usted?", "Ya, espérame al final de la misa" y al final de la misa podía ser a las nueve y media o diez de la noche esperando que el loco terminara de hablar con todos los huevones que tenía adelante, con todos los huevones que nosotros decíamos, te estoy hablando después de que pasó todo el cuento y pa' mis adentros con mis amigos más cercanos que no eran tampoco bien metidos, los huevones de apellido, ¿cachai?

Cita 1:62

Por un lado tenemos la incitación a confesarse por parte de Karadima, pero por otro lado, la resistencia a confesar a menos que uno sea de los cercanos. Esto es frecuente en la Parroquia, lo cual se puede leer como una estrategia del deseo. Karadima se vuelve deseable en tanto lugar de la luz. Es un lugar que cuando uno está cerca, puede ver y verse. Estando cerca de él, uno puede acceder al sacramento de la confesión, pero para el cual siempre hay trabas. Siempre hay un “espere un poco más, un poco más”. Siempre se puede esperar un poco más, lo cual suscita deseo. Tener un “apellido”, se vuelve deseable, puesto que hay algunos apellidos que son apetecibles para el sacerdote. Son los apellidos de personas que concentran cierto patrimonio económico (Mönckeberg, 2011). Hay apellidos que te vuelven visible para el sacerdote y para los otros jóvenes también, pues la cita anterior muestra la llamada de atención con respecto a “los huevones de apellido”. En términos imaginarios, el objeto de deseo es el objeto de deseo del otro, otro con minúscula puesto que se trata del alter ego, otro yo semejante, pero que tiene eso que para la estructura del dispositivo visibiliza. El apellido da ese brillo fálico que causa deseo.

3. Dimensión de Enunciación

Las líneas de enunciación en un dispositivo, distribuyen posiciones diferenciales de sus elementos. Tenemos que detenernos en esta tesis que Deleuze atribuye a Foucault (Deleuze, 1990), puesto que no da lo mismo hablar de enunciación en un sentido foucaultiano o en un sentido psicoanalítico. Debemos comprender las diferencias entre Foucault y el Psicoanálisis, pues esto nos permitirá, clarificar una postura epistemológica para interpretar nuestro material empírico.

A Foucault se le tiende a ubicar en el mundo de las Ciencias Sociales, del lado del post-estructuralismo, en tanto que al psicoanálisis lacaniano se le suele comprender como una lectura estructuralista de Freud. Sin embargo estas clasificaciones suelen ser reduccionistas, en tanto no todo Lacan es estructuralista propiamente tal, así como no todo Foucault se desmarca tajantemente del estructuralismo. Pero las cosas son más complicadas todavía, puesto que cuando Lacan, Foucault, Althusser o Lévi-Strauss mismo hablan de estructuralismo, entre ellos tienen pocas cosas en común, a no ser que en los tres primeros consideremos un intento por problematizar la filosofía del sujeto (Castro, 2004). Ahora bien, en esta problematización del sujeto, entra toda una reflexión sobre los efectos del lenguaje en tanto regulación y genealogía, donde el concepto de enunciación es relevante, puesto que un sujeto enuncia desde una cierta posición. No tiene que ver con el individuo ni con el yo. Tiene que ver con una posición de sujeto que se desprende de un efecto de la estructura misma del lenguaje. Interesa más que el enunciado, el lugar de enunciación del sujeto, lugar que queda velado por el plano del significado del enunciado. En este sentido, cuando Foucault habla de enunciación, se acerca según nosotros a la teorización lacaniana, puesto que se trata de posiciones diferencias de los elementos de una estructura. En efecto, Lacan siguiendo en esto a Saussure, va a pensar en la estructura diferencial del significante y en el valor que toma éste en función de las posiciones relativas de los demás elementos de la estructura. Lo que habría que preguntarse es si Foucault considera que hay una cierta estabilización estructural de las posiciones de enunciación.

Nuestra postura epistemológica es pensar que un dispositivo supone un nivel de estabilización, en tanto hay una institucionalización de ciertos discursos que operan en los procesos de subjetivación y en la formación de los objetos de los cuales se habla. Por lo anterior, nos orientaremos por la idea de que en la institución se deslizan diversas líneas de enunciación, que distribuyen el espacio en posiciones diferenciales estables, en los cuales es posible rastrear los procesos de subjetivación. Sin embargo, no se trata de procesos a-históricos esencialistas, como podría suponer una cierta lectura del psicoanálisis lacaniano, en tanto ontologización de las estructuras en relación a un Nombre del Padre. Se trata más bien de procesos históricos, -en lo cual nos parece que tanto Foucault como Lacan estarían de acuerdo-, en los cuales el sujeto se forjaría en relación al dispositivo y a esas líneas de enunciación, o si se quiere, en relación al Otro del lenguaje o al otro del espacio psíquico institucional, del cual cada sujeto es deudor. En este sentido, nuestro análisis del material empírico a este nivel, debería tomar los regímenes de enunciación del dispositivo, puesto que nos permitirá hipotetizar sobre los procesos de subjetivación en el contexto de la Parroquia El Bosque, para comprender las relaciones de sometimiento y dominación que se ponen en juego en las situaciones de violencia sexual. A través del análisis del argot institucional, compuesto por distintos significantes que circulan, podremos dar cuenta de una red compleja de relaciones que establecen posiciones diferenciales de los distintos elementos del dispositivo. No se trata de un análisis de contenido, en tanto comprender el sentido de las palabras propias de la Parroquia. Se trata más bien de tomar el lenguaje como un hacer, es decir, como un discurso que hace existir ciertas formas de relación social, con efectos concretos. Sin duda que hay cierta sintonía con los actos comunicativos de Austin, quien insiste en esa fuerza ilocucionaria, donde el habla crea los términos de la relación e implica subjetivamente (Austin, 1982), pero nosotros, al estar en el ámbito del psicoanálisis, nos concentraremos en los efectos psíquicos de las palabras, en tanto los significantes que circulan en la Parroquia, más que remitirnos a significados sociales, nos llevan a posiciones subjetivas determinadas. Nos abren la comprensión del espacio psíquico institucional, para ver cómo se organizan las dinámicas de sometimiento y violencia sexual.

Para comenzar a dar cuenta de las diversas posiciones subjetivas que se producen en el dispositivo, a partir de las líneas de enunciación, es necesario pensar el orden simbólico a partir del cual nosotros podemos saber algo de las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva. Desde ahí se pueden pensar las relaciones de sentido con las dinámicas de sometimiento presentes en el caso Karadima. Nos hemos orientado por la crítica que se ha hecho al interior de las Ciencias Sociales, al concepto de rol e identidad, pues nos interesa relevar más bien, la producción subjetiva a partir de posiciones que son inmanentes al lenguaje mismo. La idea de rol e identidad en cambio, enfatizan aspectos ritualizados y estáticos (Bronwyn & Harré, 1990), mientras que la idea de posiciones subjetivas de enunciación, ponen en relieve la relación del sujeto con el lenguaje. Nunca fue la intención de Freud, desarrollar una teoría de la identidad. Más bien, encontramos tempranamente en el psicoanálisis, el término de identificación, lo que supone al sujeto en una estructura simbólica, acompañado por un esfuerzo teórico original de inaugurar el estudio de las relaciones que determinan al deseo.

Para pensar el orden simbólico desde el psicoanálisis, nos interesa traer la operación lacaniana sobre la obra Freud, desde dónde se logra separar, en el mismo espacio de la constitución psíquica, 3 registros para pensar la subjetividad. Nos interesa la reflexión de Lacan en relación a lo simbólico, separando este registro de lo imaginario y de lo real, esto último, como aquello de la experiencia que se resiste a ser atrapado en una imagen o en el registro de lo simbólico. Aquello de lo que no se puede hablar, podríamos decir. Es el Lacan que ha ido más allá del estadio del espejo, comenzando su enseñanza con esta disyunción radical entre el registro simbólico e imaginario (Miller, 1979), lo cual no se encuentra con ese nivel de especificidad, en la teoría de las relaciones objetales o en la psicología del yo. A nosotros nos parece que las lecturas postfreudianas, en general ponen el acento en el yo como una formación intrapsíquica ligada al registro de la imagen especular, dejando de lado las problemáticas freudianas ligadas a la cultura, a la transmisión simbólica, a la formación del sujeto y a los distintos niveles de trabajo en relación al deseo y la pulsión.

Ahora bien, en Freud no existe propiamente tal esa noción de sujeto. Este concepto más bien, aparece a partir del trabajo de Lacan sobre el texto freudiano, desde donde se logra distinguir al yo, en su dimensión imaginaria y al sujeto cómo un término simbólico propiamente tal (Miller, 1979). Esta distinción es relevante en la historia del psicoanálisis, porque vuelve a poner sobre la discusión clínica y social, los poderes de lenguaje y los efectos de verdad que éste permite (Laurent, 2006). En efecto, cuando Lacan señala a la altura del seminario 11, que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, vuelve a orientar el desarrollo del psicoanálisis, hacia una reflexión sobre el lenguaje mismo. Recordemos que en la historia del psicoanálisis, autores como Carl Gustav Jung, terminaron confundiendo el símbolo con la imagen. Pues bien, cuando se realiza esta separación, aparece lo simbólico en todo su esplendor, del cual se pueden distinguir, distintas dimensiones que tendremos que esclarecer para poder abordar nuestro material empírico. Se trata de la dimensión de la palabra, del lenguaje y del discurso (Rossi, 2010).

Lacan fue muy cuidadoso en el desarrollo teórico de lo que denominó el registro de lo simbólico. Es una formación compleja, en tanto incluye elementos dialécticos y elementos provenientes de la cibernética (Miller, 1979). A nosotros nos interesa la tesis de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, puesto que nos pone en la línea de pensar al sujeto en relación a un espacio psíquico que no es individual y que como hemos dicho, no solo se apoya en la roca del cuerpo, sino que además tiene por borde y trasfondo, ese entramado simbólico que se organiza institucionalmente. En efecto, se trata de estructuras que están presentes en la constitución de lo inconsciente, y que Lacan como sabemos, va a relacionar con las estructuras elementales del parentesco, siguiendo a Lévi-Strauss y con las estructuras del lenguaje, reformulando a Saussure (Rossi, 2010). Esto fue una novedad para el psicoanálisis, puesto que pensó el inconsciente como una estructura, así como lo es un sistema binario que a su vez es relacional. Como sabemos, una estructura no completa, sino más bien con una falla, lo cual abre la puerta al deseo.

Lacan no conoció el desarrollo de la informática tal como la conocemos nosotros hoy, pero sin duda que estaba pensando en la estructura de relación de términos matemáticos tales como ceros y unos, al modo de cómo se organizan las teorías de la

informática en oposiciones y relaciones. Sabemos que de Saussure, extrajo la noción de significante y lo separó de lo que entendemos por significado. Las palabras no significan por sí mismas, sino que dependen de la estructura significante en la cual aparecen. Esta idea entonces, nos permitirá revisar el argot institucional de la Parroquia, para acceder a esa estructura que da sentido al uso y elección de algunos significantes. Recordemos que el significante es un elemento no sustancial, lo cual quiere decir que no se puede definir por propiedades que le serían intrínsecas, sino más bien por su diferencia con respecto a otros significantes. Así mismo, Saussure señala que la lengua no es sustancia, sino más un bien un propulsarse en un campo de diferencias (Miller, 2009), por lo que el estudio de esos significantes y sus usos en el espacio institucional que hemos definido como Parroquia El Bosque, nos permitirá acceder a ese entramado de diferencias, que organiza en el dispositivo posiciones diferenciales de enunciación.

Para nuestro análisis, tenemos que distinguir primero del terreno de lo simbólico, lo que Lacan extrae como lenguaje y como palabra. Para hablar de lenguaje, tenemos que remitirnos a la teoría del significante, que será el soporte material de la oposición, es decir, de la diferencia, tal como dijimos anteriormente. El significante no es depositario de un contenido o una definición. Es decir, no significa nada. Para Lacan más bien, es un juego formal de presencia y ausencia (Rossi, 2010). Por esta razón, el primer Lacan centra su atención en la cadena significante que descubre en la experiencia analítica y en un lugar que define como gran Otro. Este Otro con mayúscula, como tesoro de los significantes, es el lenguaje que siempre está allí. Antecede al sujeto y lo determina. En esta dirección, Lacan no sería estructuralista, a pesar que arranca de la lingüística estructural, puesto que se ocupa de la relación entre sujeto y estructura. En cambio, para los estructuralistas propiamente tal, la cuestión del sujeto está reducida a cero (Miller, 1979). Lacan introduce la noción de sujeto. No es el sujeto de la filosofía, es decir, ese sujeto cognoscente y diferenciado del objeto cognoscible, anterior a cualquier tipo de determinación. Para Lacan, se trata más bien de un sujeto que es efecto de la relación al lenguaje, saliéndose de una ontología del sujeto. Es un sujeto dividido. El lenguaje interviene sobre el organismo,

haciendo advenir a un sujeto en el viviente. A su vez, engendra al Otro, pues si hay uno, implica que hay Otro, por definición misma de la estructura del lenguaje (Negro, 2009)

Según lo anterior, sin Otro no podemos constituirnos en tanto sujeto. En este sentido, nuestra existencia depende del Otro, de la organización del Otro, del deseo del Otro, de las palabras del Otro. En términos de Butler, se es sujeto en tanto se es sujetado a Otro (Butler, 2001). Ahí radica la importancia de que alguien nos nombre, que alguien nos mire y que nos hable. En el fondo, que alguien en representación de ese gran Otro, nos dirija una palabra. Este Otro, es esa alteridad que nos es exterior e interior, tal como descubre San Agustín en sus confesiones, señalando que se constituye en persona a partir de la mediación de Dios, otredad que se internaliza. Esta otredad, hegelianamente hablando, constituye también el surgimiento de la moralidad (Negro, 2009) y la institución de los ideales a los cuales el Yo va a aspirar, pensando en la lógica constitutiva del narcisismo, que involucra al narcisismo de los padres (Freud, 1914).

Matías Lira, cineasta chileno, retrata muy bien esta situación de existencia del sujeto y su dependencia al Otro de la institución. El guion de la película lo escribió, investigando sobre el caso Karadima y entrevistando a los principales denunciados del caso. Se trata de una ficción que tiene su soporte empírico en las historias que se narran de la Parroquia El Bosque, en especial, las que relatan la estrecha relación abusiva entre James Hamilton y Fernando Karadima, es decir, la violencia sexual presente en la institución, donde la religión es parte del arsenal utilizado para la dominación del cuerpo, la conciencia y el goce sexual. La película está centrada en un joven llamado Tomás Leyton quien representaría en parte a James Hamilton y a su vez, a todos los demás jóvenes que experimentaron la violencia sexual infringida por Fernando Karadima en la Parroquia El Bosque. Besos en la boca en contra de la voluntad de los jóvenes, manoseos en el cuerpo, uso de palabras y comentarios obscenos, felaciones, masturbaciones, penetraciones, etc.

La película comienza con este joven llamado Tomás Leyton, que desea conversar con Fernando Karadima, sacerdote de gran fama en la Iglesia, por su labia religiosa y por

ser prodigioso en desentrañar la voluntad de Dios, para los jóvenes que vienen a consultarle. Tomás Leyton observa como otros jóvenes lo reverencian y ayudan a que se revista para la misa de 12:00 hrs. Pero la película muestra una tensión inicial que se recoge muy bien en las entrevistas a distintas personas que participaban en la Parroquia, en las actas judiciales y en los informes periodísticos sobre el caso Karadima: No es fácil acercarse a Karadima. Karadima está rodeado de jóvenes, por lo que no es fácil acercarse a él. Si uno no está cerca de él, no existe para la institución. Uno es anónimo. Es uno más del montón. Tomás Leyton trata de acercarse un poco, pero otro joven se lo impide porque va a comenzar la misa. Leyton representa a un joven muy angustiado, pasando por un muy mal momento en su vida, por lo que le han recomendado hablar con el Sacerdote. Pero el Sacerdote no lo puede recibir pues está muy atareado con el rito que comienza.

Sin embargo, la sorpresa oportuna aparece en la película en la escena siguiente, pues contra toda esperanza, al final de la misa, el Sacerdote manda a un mensajero a hablarle a Leyton. La película refleja muy bien el ambiente de ilusión que rodea a este acontecimiento. Algo así como en una especie de alienación poco probable de todos los astros, el sacerdote mira a Leyton y decide mirarlo, y hablarle. Pero para esto, la comunicación no es directa. Siempre es mediada en primer lugar por alguien. El mediador en la película, lo representa un joven acólito¹⁵, que se acerca a Tomás Leyton y le dice que “el Padre” quiere hablar con él especialmente, pero que no lo puede recibir ese día, por lo que le espera para el miércoles siguiente en la charla de las 19:00. El acólito le dice a Tomás que no deje plantado al Sacerdote, pues este tiene especial interés en que él venga. Tomás se sorprende y señala al acólito que el Padre no le conoce a él. A esto, el acólito contesta que al Sacerdote sólo le basta con mirar para conocer a alguien. Para cerrar la escena, el acólito le entrega una medallita de la virgen maría a Tomás Leyton, quien la aprieta en su puño mientras la cámara enfoca la transfiguración de su cara desde la

¹⁵ Los acólitos, según el SACROSANTUM CONCILIUM de la Sagrada Liturgia, son ministros que no han sido consagrados por el orden sacerdotal, pero que cumplen funciones en las misas y en otras liturgias, según las determinaciones de los obispos en función de la tradición. Pertenecen a lo que se conoce como la Schola Cantorum, destinada a desempeñar funciones importantes para la celebración del rito romano.

desazón a la felicidad. Encontró un lugar en el deseo del Otro. Fue nombrado por el Otro y esto organiza toda una disposición psíquica para responder al Otro.

De lo anterior, sobresale la alusión a la mirada todopoderosa de Karadima. En algunos textos del caso Karadima, se dice que al Sacerdote le bastaba mirar a un joven para saber si tenía o no tenía vocación. Si tenía vocación, era digno de interés para él. Esta enunciación coloca a Karadima en una posición de poder con respecto al saber y a la visión. Uno no sabe de sí mismo, uno es insondable para sí mismo y, como enseña el psicoanálisis, uno no quiere saber de sí mismo. Pero Karadima se coloca en ese lugar de todo-visión. Hay un contexto institucional además que lo avala, puesto que ha acompañado a muchos jóvenes en su entrada al seminario, por lo que goza de una fama de saber sobre lo que observa. Él puede ver lo insondable y orientar en algo tan profundo como la orientación vocacional.

I: Nunca me atendió, eh... me confesaba a la carrera, cuando me confesaba ¿Ya? Eh... y en una de estas conversaciones o pocos momentos de conversaciones privadas, en el fondo, me dice en un minuto “Bueno ¿Y cuándo nos vamos al seminario?”, le dije “Yo no me voy al seminario, a mí me gustan las minas, me gustan las mujeres yo tengo vocación de papá” “No - me dice- tú tienes vocación sacerdotal” “No, yo creo que no tengo” “Yo creo que tú tienes, conversamos después”.

Cita 2:20

En la cita anterior, se ve el paso de un sujeto de desecho al cual no se le presta atención, a ser un sujetopreciado. “Nunca me atendió” se comienza diciendo. Muchos jóvenes se acercan a Karadima, quieren hablar con él, pedirle consejos, confesarse, escucharle dirigirles la palabra, puesto que está colocado en un lugar de ideal, cercano supuestamente a Dios, pues eso es lo que se sostiene como discurso institucional. Pero Karadima no atiende a todo el mundo. Atiende a quién le interesa a él. Cuando no le interesa el joven que viene, le confiesa “a la carrera”. Sin embargo, el giro es cuando Karadima pesquisa algo que le llama la atención en relación a la vocación sacerdotal, tema que le trajo mucha fama por lo demás. La pregunta directa sobre la vocación, desconcierta a este sujeto. Cabe destacar que en el discurso se asocia el seminario, lugar de formación

de los futuros sacerdotes, como un lugar que no es para aquellos que les gustan “las minas”, las mujeres, o que quieren “ser papá”. Ser “papá” es algo que también entra en el ámbito de la vocación, lo cual en el mundo de la Iglesia tiene que ver con un llamado de Dios. En el texto anterior, vemos que son vocaciones que se tensionan, se oponen. Por un lado el deseo de un sujeto de ser padre y su deseo de estar con mujeres. Esto entra en tensión con la posición de Karadima, quien determina que el sujeto tiene otra vocación. Lo cual en cierto sentido también conduce a una paternidad simbólica, puesto que ser sacerdote, es ser llamado dentro de la Iglesia Católica un “padre”. Se puede ser padre, pero sin contacto con mujeres por el celibato, y sin la filiación directa con los propios hijos. Karadima queda en la posición de quien puede leer la vocación, es decir, transmitir a un sujeto cercano a él en la Parroquia, cuál es la verdadera voluntad de Dios, lo cual puede entrar en contradicción con los propios deseos, incluso con los propios deseos sexuales. Se espera entonces que prevalezca la palabra directora de Karadima, pues es el que sabe interpretar el llamado de Dios. Conoce la vocación de los que él mira.

Lo que relatamos recientemente sobre la película, se puede cotejar bien con las investigaciones de CIPER sobre el caso Karadima, los relatos de Juan Carlos Cruz, en su libro *El fin de la Inocencia*, y en el libro de la periodista María Olivia Mónckeberg: *Karadima, El Señor de los Infiernos*. Estos textos dibujan el contexto de entrada a la Parroquia, lugar desde donde habla Karadima y la respuesta de los jóvenes. Se puede encontrar en estos textos, una posición de enunciación de Karadima, de saber y de posibilidad de dar respuesta a las preguntas existenciales de los jóvenes, es decir, a las preguntas por sus propios deseos, a las preguntas por su malestar, a las preguntas por su no saber. Es lo opuesto a la posición de enunciación del analista que abandona la sugestión y que no responde desde el lugar del amo que puede dirigir a un paciente.

I: Había un sistema bien interesante que se hacían las charlas en un salón parroquial y los tipos que estaba, como que tenían más vínculo con la Acción Católica, o sea que estaban de dirigentes, a la salida de la charla salían a conversar con la gente nueva y ahí yo converse con eh... un par de tipos, me hablaron “hola, ¿Cómo estás?” bla, bla. La mayoría era ex alumno de mi colegio que estaba tres años más arriba, entonces generaban una especie de vínculo y te empezaban a invitar “Oye ¿Porque no veni de

nuevo? No veni de nuevo, no veni de nuevo” y se generaba una dinámica en la cual tú en el fondo terminabai, súper involucrado eh...

Cita 9:9

Estas charlas del salón parroquial, son las mismas a las cuales alude la película. Los miércoles a las 19:00, se juntaban los jóvenes pertenecientes a la Acción Católica, que era un movimiento juvenil de la Parroquia, que organizaban obras de acción social. El grupo era presidido por el Padre Fernando Karadima, quien todos los miércoles daba una charla espiritual a todos los jóvenes que pertenecían al movimiento. Es interesante que en la cita anterior aparece un mecanismo de sujeción de la gente nueva con los dirigentes de la Acción Católica, todos nombrados por Karadima. Así se comienza a generar el vínculo. Así un sujeto nuevo, comienza a estar en otra posición como sujeto, en tanto comienza a existir para la institución. Primero a través de los cercanos a Karadima, que eran los dirigentes. Allí se invita a venir de nuevo, una y otra vez, hasta que uno comienza a involucrarse más y más.

Cabe señalar que no es casualidad el uso del significante Acción Católica. Este modo de nombrar a un movimiento de jóvenes católicos tiene su historia en Chile muy enlazada a la vida y obra del Padre Alberto Hurtado. El sacerdote Jesuita, fue nombrado en 1941, Asesor Diocesano Juvenil, de un movimiento que había sido impulsado en 1923 por el Papa Pío XI. El movimiento se llamaba Acción Católica. La idea del Papa era contar con un movimiento que aunara a los laicos en el apostolado social de la Iglesia Católica (Fundación Padre Hurtado, 2017). Se sabe que la época en que Alberto Hurtado trabajó como asesor de la Acción Católica, fue la época de máximo esplendor de este movimiento. Karadima, solía decir que él conoció al Padre Hurtado y que fue muy cercano al Santo Chileno (Guzmán & Villarubia, Ciper Chile, 2010). Esto solía causar mucha devoción en los jóvenes y admiración por Karadima (Cruz, 2014). Por consiguiente, no es casualidad que Karadima le pusiese Acción Católica al movimiento juvenil de su Parroquia, puesto que con esto producía un señuelo que atraía a los jóvenes que perseguían el ideal de santidad promovido por la Iglesia Católica, a través de figuras como la de Alberto Hurtado. Ahora bien, detrás de esta supuesta cercanía entre Karadima

y Alberto Hurtado, no había nada. Era un completo ardid (Mönckeberg, 2011). Hay que poner atención a este punto, porque son los ideales de la cultura que organizan las dinámicas identificatorias y el deseo.

I: Yo te diría, admiro. Sí, admiraba la entrega, bueno lo que yo conocía. Y claro cuando Karadima me cuenta el cuento, que él era amigo del padre Hurtado, que el diablo lo molestaba en la noche, y todas esas cosas, tú venías con el chip puesto para absorber esa información y no sé, quedar admirado con eso también, ¿te fijas? Yo ahora viéndolo a la distancia, me veo en esa época como un tipo muy inmaduro y yo siempre fui buenito.

Cita 10:1

En términos de enunciación, aparece un sujeto en relación al lenguaje, que llega a la Parroquia, “con el chip puesto”. Esta metáfora remite a lo que viene de fábrica en un artículo electrónico, que hace que funcione de determinada manera, a partir de una memoria de fábrica. Ese chip se relaciona aquí con el Otro de la Iglesia Católica. Se admira la “entrega” porque son los significantes que la Iglesia Católica promueve como ideales: Entrega al servicio del Señor. A la Parroquia llegaban jóvenes deseosos de servir a Dios y de consagrarse a María (Cruz, 2014). Entonces, el “cuento” de ser cercano al Padre Hurtado, pone a Karadima en otra posición. El mandato de entrada es la “entrega”. Es el horizonte del ideal. Por un lado, el Padre Hurtado es un ejemplo de entrega a los demás, promovido por la Iglesia. A su vez, Karadima se sitúa al lado de Alberto Hurtado, como un cercano, un amigo, alguien que ha alcanzado el ideal o que trae algo de esto en una nueva versión de la Acción Católica. Karadima entonces acerca la santidad. La enunciación además, sitúa dos posiciones subjetivas distintas. Antes, se es “buenito”. Hoy, se es otra cosa. Pero la idea de “buenito”, usado con diminutivo, conecta con esa posición en que se admira al que se entrega a los demás por completo, o se admira a aquel que ha estado cerca del Padre Hurtado. Lo “buenito” queda del lado de la inmadurez, del niño, lo cual es una lectura de la posición en relación a los tiempos de violencia sexual en la Parroquia. Antes se es niño, pero ahora no... y al niño se le cuenta un “cuento”.

La dimensión del lenguaje en lo simbólico, nos permite pensar la dimensión de enunciación en un dispositivo. Pero como dijimos anteriormente, el lenguaje no es la única consecuencia que uno puede extraer del campo de lo simbólico, al menos como lo piensa Lacan. También está la dimensión de la palabra, la cual por su parte, nos permite acceder a un nuevo ribete del campo psíquico institucional, en el cual se inscriben y circulan las palabras. Se trata de pensar el argot institucional como un conjunto de palabras y expresiones, que adquieren su significación en el contexto de las cadenas significantes de la institución. En efecto, hablar de palabra dentro del campo de lo simbólico, es entrar al primado de la significación (Rossi, 2010). Sabemos que una palabra puede albergar múltiples significados. Justamente, a partir de esta consideración, Lacan va a poder introducir el tema de la verdad unida a la significación. Es gracias a la palabra que se instala la mentira en la realidad, porque justamente introduce lo que no es. Justamente porque introduce lo que no es, puede también referirse a lo que es. Antes de la palabra, no hay distinciones en un campo. El espacio psíquico institucional se organiza en torno a diferencias que son introducidas por la palabra. Lacan lo enfatiza diciendo que sólo con la dimensión de la palabra se va a cavar el surco de la verdad en lo real (1981). Entre las palabras más importantes que organizan el caso Karadima, a partir de la revisión de las investigaciones periodísticas, informes judiciales y entrevistas a jóvenes pertenecientes a la Parroquia El Bosque, destacaremos las siguientes que se relacionan con nuestros intereses investigativos: “Cueto”, “Conejear”, “Echar humo” y “Hacer Teatrito”.

i. Cueto

La palabra “cueto”, aparece en todas las entrevistas. Claro que a nosotros no nos interesa un recuento de frecuencia del uso de una palabra, pero es interesante pensar cómo cuando se habla con los entrevistados en torno al caso Karadima, indefectiblemente se pasa por aquí.

I: Que otras cosas caracterizaban a estos tipos, el lenguaje huevón, tipos que no decían muchos garabatos ¿Cachai o no? eh... tipos que también tenían un lenguaje común, que incorporaban estas palabras, por ejemplo la del cueto, que tenían como un

lenguaje que también, que era de ellos, en términos de, que habían construido un poco en el Bosque ¿Cachai? Eh... como es el otro, él no se debe, no sé qué cosa...

Cita 5:1

Hay un habla que caracteriza a los de la Parroquia. No dicen muchos garabatos, pero tienen un lenguaje común. Cueto es una de estas palabras. Sólo tiene una significación en la Parroquia El Bosque. Pero los entrevistados no saben bien qué significa cueto. Saben usarla pero no definirla, al igual que un niño aprende una lengua materna, la cual se usa y después se comprende. Según se puede estudiar, es una palabra que se relaciona con algo sexual, pero no se sabe bien a qué refiere. Simplemente se utiliza y es parte del argot institucional. Cueto es pololear, así como también acostarse con una mujer.

I: Mira es que no, te insisto en que no la tengo tan cercana pero yo creo que tenía que ver básicamente con una cuestión, o sea, estaba envuelto en la cuestión como, en lo que puede ser erótico, sexual huevón eh... sensual, no sé, en ese vocabulario de palabras ¿Cachai?

Cita 5:3

Hay cierto acuerdo de que cueto tenía que ver con el plano sexual, lo cual puede ser llenado por cualquier cosa. Algo puede tener cueto, entonces se usa como adjetivo: “eso tiene cueto”, como una referencia de algo libidinoso. María Olivia Mönckeberg, nos ayuda a pensar esta palabra, señalando que está relacionada con un profesor español radicado en Chile, Enrique Cueto Sierra, que trabajó en la Universidad Católica antes del golpe militar. Fue un pionero en el género “charlas de sexualidad” (Mönckeberg, 2011). Cueto, realizaba conferencias de educación sexual y preparaba para el matrimonio en distintos colegios católicos de Santiago de la década del 60. Llegó a ser rector del instituto Carlos Casanueva, que se encontraba vinculado a la Universidad Católica, a donde acudían mujeres que deseaban formarse como orientadoras familiares y juveniles. Este programa de formación comenzó en 1952 y se extendió hasta el año 2002. Enrique Cueto fue un personaje famoso de la escena santiaguina ligada a la reproducción de los valores morales relacionados con la Iglesia Católica. En los años 60, en la naciente televisión

universitaria, Cueto logró tener hasta comienzos de los setenta, un programa en Canal 13 que se llamaba “Reflexiones al Cierre” (Mönckeberg, 2011).

Un día, sintonizando el canal de televisión católico (Canal 13), el sacerdote vio un programa sobre sexualidad conducido por un profesional de apellido Cueto. Desde entonces Karadima decidió usar la palabra cueto para referirse al sexo... delante de todos el cura le decía a James Hamilton que hicieran un cuetito profundo.

(Declaración de Hans Kast, canciller del Arzobispado de Santiago en ese entonces, ante el fiscal Xavier Armendáriz el 7 de Junio de 2010)

Los más cercanos a Karadima, entendían perfectamente el sentido que se daba a esta expresión. Pero era un sentido muy ambiguo. Incluso a veces incluía demostraciones de cariño sin connotación sexual. Jimmy Hamilton cuenta que de repente llegaba alguno de los jóvenes y decía “toca cueto” (Mönckeberg, 2011, pág. 163). Esto significaba que el cura andaba más cariñoso con algunos, porque nunca era con todos. Esto implicaba entonces saludar de beso. Estos besos a veces eran precedidos por un Karadima que corría la cara para que el beso fuese en la boca. Además, estaba la práctica de Karadima de tocar los genitales de los jóvenes. Darles “golpecitos”, decían algunos. Según Hamilton, todo esto era leído como una prueba de “templanza”. Todo este universo de manifestaciones amorosas y sexuales, se reducían bajo el uso de la palabra cueto. A continuación vemos un extracto de una de las entrevistas:

I: Y siempre con doble, con palabras inventadas. Hablaba de los cuetos.

E: Sí, pero cuéntame eso de los cuetos, porque las cosas periodísticas no... eran estos besos ¿No?

I: Eran a veces cue... eran hablar doble sentido, eran abrazos, yo... pa' mi eran regaloneos así como, como, al principio era como “Putá, huevón, hay que darte cariño” ¿Cachai?

E: Y es era cueto.

I: Pero también cueto venia de un tipo no sé cuánto, que se llamaba Cueto, que hablaba de sexualidad en la televisión y lo habían escuchado alguna vez y quedó como los cueto, los cueto, sexo.

E: Ya ok y lo del cueto si es un chiste constante.

I: Si, pero también que va cambiando de sentido.

E: Claro. Bueno, como la misma idea de sexualidad que se llena de cualquier cosas.

Cita 3:52

El sujeto entrevistado, muestra cómo la palabra cueto queda vinculado a la idea de sexo, lo cual va cambiando de sentido. El hablante no conoce la historia de la palabra cueto. Piensa que se trata de una palabra inventada. Lo interesante es que comienza diciendo que Karadima siempre habla con doble. Se refiere al doble sentido. En Chile, hablar con doble sentido significa que uno usa el lenguaje coloquial para referirse por un lado a un contenido cualquiera, pero que también tiene una significación relacionada con una temática sexual. Es interesante porque es la idea del desplazamiento en el chiste en Freud. La deformación o el juego de palabras, vehiculiza algo relacionado con lo sexual, que no se podría decir directamente. Freud en su libro, logra desmontar la particular forma de satisfacción que había implícita en los juegos de palabras, pues se trata no delo burdo, de la burla, sino más bien del juego y la formación que permite en la palabra una satisfacción de deseo, es decir, un modo de burlar la censura (Freud, 1905). Este modo de pensar lo inconsciente en articulación con el efecto social de risa que produce, es interesante para nosotros en términos de pensar que cuando se habla en el Bosque constantemente en doble sentido, donde la palabra cueto alberga distintas significaciones, se permite tramitar una satisfacción de un modo que no despierta sospecha alrededor de Karadima. Cueto es un chiste constante, un doble que permite una satisfacción de deseo aceptada socialmente.

ii. Conejear

Otra de las palabras propias del argot institucional del Bosque, es la expresión conejear. Sobre esto, cuenta Juan Carlos Cruz el siguiente relato:

Hasta que en estas búsquedas solitarias, cuando tenía dieciséis años, alguien me dijo un día: “Oye, anda a El Bosque”. Me contaron que “estaba llena de jóvenes y que había un cura súper Choro” que hablaba muy bien que era santo. Y fui” [...] Me conejearon altiro. Conejear significa que te hablan y te engrupan para que uno se meta (Mönckeberg, 2011, pág. 96)

En el Bosque se habla de conejear. Se usa la expresión “conejáate a este otro”. Es el modo de acercarse a los jóvenes nuevos cuando Karadima se ha interesado por ese joven recién llegado. Un ejemplo parecido, es el que vimos anteriormente del director Matías Lira, con respecto al joven recién llegado a la Parroquia. Es interesante el significante conejear, porque sin duda se trata de una metáfora de caza. Para cazar conejos, lo que se hace es alumbrarle. En ese instante, los conejos se quedan quietos y eso permite dispararles. El correlato de alumbrar es quedar deslumbrado. En el Bosque se utiliza la santidad de Karadima para deslumbrar a un joven. Como se idealiza a Karadima, pues es él quien sabe alcanzar la santidad, los jóvenes quieren acercarse a él, a partir de sus propios anhelos de santidad. Pero Karadima no deja acercarse a cualquiera. No se conejea a cualquiera.

Recuerdo que estando yo al final del recinto, de pie, el padre Karadima me hizo un gesto para que lo esperara después de la reunión. Al terminar nos juntamos y me preguntó quién era y quién me había invitado. Le respondí y me señaló que quería que yo fuera de su grupo y que empezara a venir a la Parroquia.

(Declaración de Francisco Javier Gómez Barroilhet. Ante el fiscal regional Xavier Armendáriz, Santiago 12 de Mayo de 2010).

En la declaración anterior, vemos cómo en la declaración pública ante el fiscal regional que estuvo trabajando en el “Caso Karadima”, vuelve aparecer el gesto de Karadima a un joven elegido. En algunos casos, se usa el círculo íntimo de Karadima. En otros, Karadima directamente se acerca e invita a participar, a acercarse a la Parroquia,

que en definitiva es acercarse a él. En distintos testimonios, aparece la importancia de este gesto “deslumbrante”, necesario para “conejea” a alguien. Karadima goza de mucha fama entre los jóvenes católicos, entonces, que venga él mismo en persona y te invite a participar, es un modo de quedar anudado a la Parroquia. Podríamos pensar como en el “conejeo” que se hace de los jóvenes, queda además enganchado el propio narcisismo de cada cual. En efecto, el hecho de que Karadima te invite, implica que uno tiene algo especial, algo agalmático en términos lacanianos, que causa el deseo del Otro. Con el conejeo hay una satisfacción narcisista puesto en juego, en tanto uno recupera algo de ese narcisismo perdido en la institución misma. Soy valioso porque el que está en el lugar del ideal, Karadima, señala que uno es digno de estar ahí. María Olivia Mönckeberg, después de entrevistar a Hamilton, lo cuenta así:

Fernando Karadima, vestido con sus ropajes sacerdotales, estaba sentado tras una mesa. De pronto, levantó la vista e indicó con el dedo, mientras fijaba su mirada en Hamilton: “Tú, espérame para conversar conmigo”. El aludido miró hacia el lado para ver a quién se refería. “¡Y era a mí!”, cuenta mostrando la sorpresa que le provocó. Lo sintió como un “acto de elección de Dios”. El joven interpretó el gesto como un signo divino inequívoco: “Era Dios que estaba fijándose en mí, que me decía “tú” [...] “¿Cómo yo, tan indigno, merecedor de cualquier cosa con mi abandono de toda la vida, con mi necesidad de amor, era elegido por este santo sacerdote?” (Mönckeberg, 2011, pág. 160).

iii. Echar humo y Hacer Teatrito

Estas dos expresiones se encuentran emparentadas en la Parroquia El Bosque. Se relacionan con uno de los mecanismos de poder de Karadima. Consiste en dejar solo al joven, alejándolo de su familia. Para alejarlo de la familia, en primer lugar, no hay que contarle mucho a ésta.

E: Esto de no decir nada en la casa sobre lo que se hace en la Parroquia ¿Se transmite directamente? ¿Hay un cura que lo dice o lo dicen los compañeros?

I: Sí, o sea...

E: ¿Morales, Karadima?

I: A mí me lo decían, no era como que en las reuniones decían porque de partía', las reuniones eran más grandes pero a cada uno si, a mí y puedo dar cuenta de eso, puedo hablar por mí, me dijeron explícitamente que no contara mucho esas cosas y que echara humo, o sea tirar humo era como responder con evasiva, o sea no responder claramente.

Cita 4:14

Aquí se puede ver como al sujeto se le transmite la instrucción de no contar nada. No se debe contar nada de lo que se hace en la Parroquia. Hay que echar humo. Es interesante esta metáfora, puesto que el humo es importante para el rito romano. El humo del incienso. Por un lado, existe la tradición de que el humo se va al cielo, entonces, se incienso el altar como una plegaria de bendición que debería alcanzar el cielo, pero por otro lado, el humo es un velo. No deja ver con claridad. A la familia hay que echarle humo, que no se vea bien lo que se hace en la Parroquia. Tirar humo entonces, es como responder con evasivas para no hablar directamente de las reuniones que se organizan en la Parroquia.

Lo que ocurre es que las actividades de la Parroquia en general comienzan a consumir mucho tiempo para los jóvenes que se van acercando al círculo más íntimo de Karadima. Esto trae como consecuencia, el comenzar a dejar de lado a la familia, lo cual es sostenido desde la religión, es decir, se está todo el día en la Parroquia, porque es un modo de estar más cerca de Dios. El estar cada vez más en la Parroquia a su vez, significa que uno más comprometido con su fe, lo cual es una marca distintiva de los jóvenes, marca que se vuelve deseable. Pero como la familia reacciona, hay que echar humo para que no se pregunte tanto. La familia reacciona de distintos modos. Algunos señalan que su hijo tiene una manía mística y se preguntan cuándo se le quitará. Otros piensan que se trata de una moda pasajera y que “ya se le irá”. Esto produce rabia en los jóvenes, pues la familia no valida la inquietud espiritual de ellos. Pero en la Parroquia sí son validados. Por lo tanto, comienza a generarse desconfianza de la familia y confianza en la Parroquia. Las familias que en general reclaman, son las familias que no son cercanas a Karadima, o que no tienen al cura idealizado. Algunas incluso señalan que hay abducción de sus hijos. Es

una metáfora que se usa en la cultura popular para hablar de las personas que supuestamente han sido llevadas lejos por los “extraterrestres”. En ese sentido, la Parroquia aparece como algo ajeno a esa familia, algo extranjero donde se habla con otra lengua, por lo que no se puede comprender. Pero esto no es lo único. Para otras familias, la Parroquia es lo más familiar. Karadima es cercano a algunas familias y hay familias que participan del Bosque sistemáticamente, por lo que el humo que no deja ver, tiene que ver con la familiaridad con la Parroquia y con Karadima.

Por ejemplo, cuenta Juan Carlos Cruz que a comienzos del año 1983, él se había hecho muy amigo de Gonzalo Tocornal Vial. En ese tiempo, Gonzalo era el presidente de la Acción Católica, nombrado por Karadima. La familia de Gonzalo no veía con buenos ojos que Gonzalo pasara tanto tiempo en la Parroquia, entonces, cuenta Juan Carlos Cruz que “Karadima lo mandaba a hacer teatrillo” (Mönckeberg, 2011, pág. 120). La expresión de “hacer teatrillo” aparece en otras entrevistas. Lo destacable es que nos remite al mundo del teatro, donde se representa un papel. La idea del teatro pone al sujeto en la dimensión de la representación de una escena para un público, al cual se le oculta lo que está pasando por detrás del escenario. Lo que está pasando en verdad. Así, podemos pensar que se instituye lo que el sujeto se representa como verdadero, es decir, lo que está ocurriendo en la Parroquia, donde está puesta el deseo del sujeto, en contraposición a lo que se monta como espectáculo en el hogar. Es un espectáculo a la vez ridiculizado, como “teatrillo”. Es el uso del diminutivo, como expresión de banalización de la familia. A ella se le hace “teatrillo” para que se quede tranquila. Veamos la siguiente cita de un entrevistado.

I: Y bueno la familia en general siempre me decían, o sea que las cosas que pasaban en la Parroquia, nada malo, pero las cosas que te hacían, en el fondo la vida interior de la Parroquia no era necesaria contarla en la casa y yo de repente llegaba a mi casa después de haber estado toda la tarde en la iglesia y de repente llegando, no sé po', a las once, doce de la noche y me preguntaban en que estaba y yo decía como... o sea respondía con evasivas, entonces ya se va generando cierta distancia que con el tiempo se van acrecentando.

En la cita anterior, el sujeto comienza señalando: “siempre me decían”. Es una pista importante para pensar las dinámicas de poder y sumisión presentes en la Parroquia. Por un lado el “siempre” nos muestra la constancia en ciertos discursos que prescriben lo que se debe hacer. Esta constancia hace muy consistente ese espacio psíquico institucional que se hace muy presente para los sujetos, sin intervalos. El sujeto constantemente está escuchando lo que debe hacer con respecto a la familia, ya sea “hacer teatrillo”, o “echar humo”. El asunto es separar la familia del sujeto y su relación con la Parroquia. Pero además, en esta cita aparece incuestionado el “siempre me decían”. O sea, accedemos a una posición del sujeto que ya no cuestiona lo que siempre le decían. El Otro institucional en su ininterrumpida presencia, vuelve incuestionable la distancia que se va generando con la familia, a la cual el sujeto accede a realizar. En la institución Parroquia El Bosque, las horas pasan sin que uno se dé cuenta. De repente, son las doce de la noche y el sujeto no se ha preguntado por si la familia está preocupada o no. A la vuelta, no se comparte en lo que se ha estado. Se responde con evasivas, generando distancias que siguen un ritmo de crecimiento, en tanto el sujeto va quedando sometido al discurso institucional de la Parroquia. Son las condiciones para las situaciones de violencia sexual, en tanto el sujeto deja de poder pensar por fuera de la institución. Queda a merced del Otro y se distancia de la familia que puede cumplir la función de agujerear algo de este Otro consistente, o sea, ayudar a que ese espacio psíquico institucional no sea el único organizador del sujeto.

iv. Santo, Rey y Regalía

Otras de las expresiones comunes es la de referirse a Karadima como Santo. Él siempre respondía “mis regalías”. Karadima tiene fama de santo. Siempre se le ve rezando el rosario y adorando al santísimo. Esta última es una práctica antiquísima de la Iglesia que consiste en pasar mucho tiempo arrodillado ante una hostia consagrada, que para los cristianos católicos es la presencia real de Cristo. El rosario en cambio, es una oración popular dedicada a la Virgen. Son dos prácticas que requieren gastar mucho tiempo, pensando en la Virgen María o en su hijo Jesús. El cura Karadima siempre se le podía ver en oración con estas dos prácticas. Además, su fama de Santo radicaba en la cantidad de vocaciones que atraía. Al respecto, comenta Alfonso Baeza, vicario de la Pastoral Obrera:

Uno pensaba que si despertaba tantas vocaciones, eso tendría que tener algo de obra de Dios. Como él era devoto de la Virgen María y del Rosario –el Rosario y la adoración al Santísimo eran como sus dos bases fundamentales, según decía– y se empezó a ver esta proliferación de gente que entraba al Seminario, uno decía “algo tendrá que tener Fernando y no debe ser para nada de tonto ese gallo” (Mönckeberg, 2011, pág. 135)

Otra manera de referirse a él es como Rey. Karadima producía tal admiración de las personas que visitaban la Parroquia, que era proclamado como un Rey.

Cuando la audiencia ya había entrado en calor, el mismo Karadima hacía su gran entrada. Siempre lo hacía con paso majestuoso, sonriendo y radiante, dejando que la ovación recayera sobre él cuando nos parábamos todos a aplaudirlo y él avanzaba a ocupar su lugar en la muchedumbre. La suya era lo que –ahora lo sé– suele definirse como una personalidad mesiánica: la de alguien que sustenta la creencia de estar destinado a convertirse en un salvador (Cruz, 2014, pág. 51).

Sus entradas eran triunfales y mesiánicas, aplaudido por toda la asamblea, colocándolo en la posición de salvador. Digno de un Rey. Ocupa su lugar entre la muchedumbre, para destacar sólo él por sobre toda el rebaño.

Uno a él le decía santo o santito. No solo se hablaba de él como el santo dijo o el santo quiere, sino que muchos le decían “oiga santo, lo llaman por teléfono”. Y, como te he contado, algunos le decían “rey”. Y él nos decía a nosotros “ustedes son mis regalías”... Nos decía: “¿Cómo están mis regalías?”. Ese tipo de cosas. Y él tenía sus “regalías máximas”. La máxima regalía a nuestros ojos en esa época era Juan Esteban Morales. Antes había sido Jorge Álvarez, médico pediatra, pero fue menos, aunque retomaba su sitio cuando llegaba. El cura lo endiosaba absolutamente y él lo sabía. También era un tipo buenmozo, rubio, de ojos azules. Si llegaba Juan Esteban, su regalía máxima, nos teníamos que ir todos de la pieza. El mismo cura nos echaba y se quedaba solo con él. Jimmy también era de las regalías máximas, lo mismo que Gonzalo Tocornal y Jorge Álvarez. “Dentro de sus encumbrados y más cercanos miembros de la Acción Católica” había todo tipo de rangos: “Los que entraban a la pieza, los que salían con él por el fin de semana o los que viajaban con él (Mönckeberg, 2011, pág. 113).

Es una triada que va junta: Santo, Rey y Regalía. No se entienden estas palabras por separado. Justamente por la fama de santidad, la gente aclama a Karadima y lo dicen

Rey. Su reino es la Parroquia El Bosque. Y Karadima, sabe que está en esa posición y contesta con la palabra regalía que según una de las acepciones que señala la Real Academia Española de la Lengua, significa la preeminencia, prerrogativa o excepción particular y privativa que en virtud de suprema potestad ejerce un soberano en su reino o Estado (Real Academia Española, 2014). En efecto, Karadima habla de regalías porque se coloca en el lugar de Rey, y desde ahí tiene la posibilidad de ejercer potestad sobre las ciertas personas cercanas. Ahora bien, no todas las regalías de Karadima, están al mismo nivel. Algunos ocupan el lugar de ser regalía máxima. Estas regalías le quitan el lugar al resto. Ante su presencia, Karadima posterga a los demás y les concede atención a ellos. Esta es una estrategia de poder, puesto que como veremos más adelante, es el modo en que Karadima logra además hacerse deseable por los otros seguidores. Todos aspiran a ser una regalía máxima y a no perder ese lugar.

v. El grupo de los zapatitos

Karadima llegó a los 50 años, rodeado de tipos con buena pinta, altos y bien vestidos (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). A esa edad, continuaba siendo enormemente carismático. Sus misas se llenaban con las mismas familias de siempre, y las reuniones que realizaba con jóvenes los días miércoles, seguían saturando los espacios del salón parroquial. Ahora bien, de toda esta muchedumbre que lo rodeaba, había un grupo particular seleccionado por Karadima que fue nominado como el grupo de “los zapatitos”. Era una especie de grupo secreto que pertenecía al círculo íntimo del sacerdote. El nombre de este grupo, provenía del dicho popular: “donde te aprieta el zapato”. Cada uno sabe dónde le aprieta el zapato, se dice para referirse a un tipo de conocimiento que cada persona tiene sobre sí. Cada uno sabe en qué punto de su vida se siente incómodo. Esa incomodidad es nominada Karadima como vocación. Los jóvenes no están tranquilos, quieren algo más, quieren estar más cerca de Dios, quieren ser como el Padre Hurtado, como Karadima, quieren en definitiva, alcanzar la santidad. Si Karadima decía que a un joven en particular le apretaba el zapato, estaba diciendo entonces que esa persona tenía vocación. Eran jóvenes que no estaban conformes con su vida actual. Estaban inquietos por los temas espirituales que iba proponiendo el sacerdote. Por consiguiente, eran

personas que podían entrar en el seminario o en cualquier institución religiosa donde Karadima decidiese ponerlos. Porque Karadima amenazaba a la jerarquía del seminario, con los jóvenes del grupo de los zapatitos.

Nos invitaron a la casa del cardenal, donde nos presentó y le dijo a monseñor Fresno que ese sería el regalo de El Bosque a la Iglesia y al nuevo arzobispo. Pero, al mismo tiempo, le planteaba que había mucho que cambiar. El cardenal le aseguró que las cosas cambiarían (Mönckeberg, 2011, pág. 125).

A este grupo de los zapatitos, Karadima los invitaba a distintas reuniones con personas importantes de la Iglesia, para mostrar y lucir la cantidad de jóvenes que lo seguían y que tenían vocación sacerdotal. En la cita se hace mención a una visita a monseñor Fresno. Juan Francisco Fresno fue una persona muy importante para la Iglesia Católica en Chile, pues llegó a ser arzobispo de Santiago y cardenal, es decir, alcanzó las más altas jerarquías en la Iglesia después de la posición del Papa. En esta visita, Karadima le dice que estos jóvenes serían el regalo de la Parroquia El Bosque a la Iglesia Chilena. La expresión “el regalo”, coloca inmediatamente al grupo de los zapatitos en la posición de objetos que se pueden transar en un determinado mercado. En efecto, en la cita se comenta que Karadima menciona algunos problemas en la Iglesia. Con estos comentarios y mostrando lo que tenía para dar a cambio, Karadima lograba que en los puestos jerárquicos de la Iglesia Chilena, e incluso en el Vaticano, se colocasen a discípulos suyos. Las vocaciones entonces, el grupo de los zapatitos, funcionaba como moneda de cambio.

El grupo de los zapatitos, era además una especie de grupo secreto. Se reunían con el sacerdote en una especie de reunión privada para hablar y leer cosas de espiritualidad cristiana (Mönckeberg, 2011). En general eran textos relacionados con la importancia de ser fiel a Dios y de entregarse al director espiritual, lo cual como veremos son condición para la emergencia de las relaciones de sometimiento y de violencia sexual. Juan Carlos Cruz piensa que en general, todo esto tenía que ver con un procedimiento constante de lavado de cerebro, que se relacionaba en primer lugar con endiosar a Karadima, de reconocer abiertamente que él era dueño de la voluntad de cada uno de ellos porque eso era exactamente lo que quería Dios. La insistencia al grupo de los Zapatitos, era que tenían

que cuidar la vocación, porque de lo contrario no podrían servir a Dios y muchas almas se iban a perder por culpa de ellos. Entonces, para no apartarse del camino de la vocación que conduce al sacerdocio y al servicio, había que ser humilde y obedecerle siempre a él, a Karadima. Si desobedecían, esto era leído como una estrategia del demonio para alejarlos de la vocación. En términos de subjetivación, se podría decir que se subjetiva una desresponsabilización por las propias acciones, puesto que uno hace las cosas porque lo dice Karadima, en términos de obediencia, o si uno está desobedeciendo es porque está movido por el demonio. Pero no hay una lectura sobre una propia posición subjetiva desde donde se toma una decisión. Se está a merced del Diablo o de Dios.

4. Dimensión de Poder y Subjetivación

El poder es inherente al dispositivo y es inseparable de las formas de subjetivación. El poder es la forma de existencia de la institución y la existencia psíquica en la institución, depende de cómo se organiza el poder. Ahora bien, en Occidente estamos acostumbrados a una concepción jurídica del poder, en donde sólo se trata de proscripción. Son más bien las lógicas terminales del poder, que se sedimentan, por ejemplo en la figura de un estado represor o una época como la era victoriana. En este sentido, se pensó por ejemplo que la era victoriana fue represiva con las manifestaciones de la sexualidad que no se circunscribieran a lo meramente reproductivo. Pero el poder en tanto que funciona, es más que una mera represión de algo así como la sexualidad o de los sujetos. El poder es producción. A partir de las distintas líneas de fuerza, de las tensiones al interior de un dispositivo, el poder es productivo de los sujetos y de los distintos objetos que se van contorneando en el funcionamiento del poder. Es productivo también de aquello que llamamos la institución. Es productivo también de lo que llamamos sexualidad y es productivo también de las distintas posiciones de los sujetos. Estamos hablando de todas esas múltiples relaciones de fuerza, inmanentes a un dominio determinado como es el de la Parroquia El Bosque. Toda institución produce líneas de fuerza, y también, el cruce de esas distintas líneas de fuerza, van organizando la vida, en distintos grados de complejidad, hasta institucionalizarse. Y en la vida misma de la institución, se producen espacios donde el psiquismo se apoya, donde el sujeto se hace, interiorizando toda esa

organización institucional, todos esos conflictos y todas esas fuerzas inmanentes al dominio en cuestión.

Ordenaremos nuestro análisis, mostrando cómo funcionan los mecanismos y filtros de inclusión y exclusión en la Parroquia, lo cual va dando cuenta de la producción de ideales en la institución. A continuación, veremos cómo se ordena la Parroquia alrededor de Karadima en círculos concéntricos que causan el deseo de estar más cerca de Karadima. Por último, trabajaremos cómo la religión puede ser instrumento de dominación como condiciones de producción psíquico-institucionales de producción subjetiva para las formas de violencia sexual presentes en el caso Karadima.

i. Mecanismos y filtros de inclusión y exclusión de la Parroquia.

La Parroquia no es un lugar de libre acceso a la participación, al menos en lo que se refiere a los círculos más cercanos a Karadima. Hay leyes implícitas y explícitas para ser parte del sistema. Hay filtros que regulan la incorporación de los sujetos, a las capas más profundas de la organización institucional. Un primer círculo de participación es el de los jóvenes que pertenecen a la Acción Católica. Este es un movimiento juvenil que organiza a los jóvenes en torno a una causa común: realizar obras de acción social, principalmente relacionadas con la caridad cristiana, por ejemplo, visitar a los adultos mayores pobres y abandonados. Pero tampoco a la Acción Católica puede entrar cualquiera. Es un movimiento altamente selectivo por lo cual te tienen que invitar. Esa es una de las funciones de los jóvenes del círculo cercano a Karadima. Asimismo, son los encargados de transmitir ciertas directrices del cura, en relación a la vestimenta y a los comportamientos permitidos o proscritos. Otra función, es la de proveer de información a Karadima sobre todo lo que ocurre en la Parroquia. Pero en este nivel, lo que nos interesa destacar, es la función de este círculo cercano como mecanismo de inclusión a la Parroquia. Son los encargados de acercarse al final de la misa a algunos jóvenes, para invitarlos a participar de las actividades y reuniones de la Acción Católica, lo cual tiene

relación con la idea de conejear que comentamos anteriormente. Cada uno entiende su función al interior de la Parroquia y en relación a Karadima.

E: ¿Él no hablaba de política, contexto nacional?

I: Muy poco, muy poco, pero yo creo que no había nadie de oposición que fuera de la Acción Católica, había un filtro implícito, habían dos o tres filtros implícitos, probablemente el ser de derecha y el de ser de clase media alta y de buena familia, si no teniai estas tres cuestiones, era muy raro que estuvierai metido allá adentro, era muy raro que la gente invitara, o sea habían como... pero te insisto, informalmente ¿Ah? O sea, yo cuando miro, miro pa' atrás veo quizá las cuestiones con un poquito más de perspectiva, aparte de que estoy más viejo ¿Te fijai? Pero en su minuto, o sea...

Cita 2:34

En la cita se puede ver en primer lugar que los filtros implícitos tienen relación con la política y con la condición socioeconómica. Se tiene que ser de derecha, de clase media y de buena familia. De lo contrario, no eres invitado. Todo esto funciona informalmente, es decir, no hay una normativa explícita para invitar a ser parte de la Acción Católica. Pero en la informalidad y en la práctica, emerge la condición de que se debe ser parte de una clase económica particular y de una opción política de derecha. Esto quiere decir: haber apoyado el golpe militar, puesto que Karadima fue Párroco durante el gobierno militar y el retorno a la democracia. Es una valoración positiva hacia cierta clase social y a cierta posición política.

Es interesante, detenerse en la enunciación “si no teniai estas tres cuestiones, era muy raro que estuvierai metido allá adentro”. Es interesante porque se construye un tipo de normalidad que se asocia a una condición socioeconómica y a una ideología política. En la Parroquia, pensar distinto en temas políticos es una rareza. A su vez, pertenecer a una clase social baja, es una rareza, una anormalidad para el contexto de la Parroquia El Bosque. Además, se dice “si no teniai estas 3 cuestiones”. Es decir, la clase socioeconómica, la ideología política y la familia, es algo que se tiene o no se tiene. Es del orden de la posesión. En este sentido, se puede perder lo que se tiene y uno puede pasar a

ser anormal en ese contexto. El sujeto que habla señala además, mirar hoy con más perspectiva y lo relaciona al hecho de estar más viejo, lo cual nos podría indicar que hay un juicio implícito a que en la juventud no se mira con perspectiva. Se construye una cierta idea de que el joven no repara en las normas implícitas que pueden ser discriminatorias.

La Parroquia además, es un lugar donde la ropa importa. No da lo mismo el cómo uno se viste. Hay colores vetados como el rojo.

O sea yo siempre me agarré con él por lo mismo ¿cachai? O sea a mi él llegaba y me decía: “Oye no me gusta que vengai con un poleron rojo o con un chaleco rojo”. Y yo dele dando con la cuestión de poleras rojas, o sea a veces iba hasta con calcetines rojos solamente por el hecho de llevarle la contraria y de repente nos agarrábamos.

Cita 1:11

I: Si poh, o sea de hecho siempre se habló como de un uniforme que era como del bosque, que todo el mundo que iba al bosque, que iba a misa, puta, mocasines con zapatos, pantalón beige, camisa blanca, corbatita y chaqueta azul, siempre lo mismo, entonces tú también estabai como dentro de un canon especial, no podiai tomar la comunión si no andabi con chaqueta y corbata o si alguien llegaba por alguna de esas casualidades a dar la comunión con chaleco o con una chaqueta así como normal, tenía que ser un caso muy especial, que Karadima te diera permiso o que fuerai tu ah... o no sé, algún día a y no hubiera nadie más pa ayudar y queriai ser el único, por eso estai ahí ¿cachai? Entonces también de esa forma como que tú deciai: “oye me voy a comprar camisas o pantalones pero tienen que ser de la onda de Bosque” ¿cachai? Como te digo, todo era una especie de que tu seguiai a un canon que te decía: “oye te vesti así, te gusta ésta música, veí ésta película, comí en ésta parte”, era así como bien, bien dirigido ese cuento hacia una parte.

Cita 1: 24

Karadima se atribuye el derecho de señalar el estilo de ropa y los colores que deben quedar fuera. La ropa a su vez, va a estar asociada a un estilo propio de la Parroquia El Bosque. Son insignias de pertenencia, que se relacionan también con la oposición entre ser raro o ser normal. Los sujetos se van homogenizando y regulando entre ellos mismos.

Entre varios elementos de la ropa, se destaca la camisa blanca, la corbata y la chaqueta azul. El estilo se nominaliza como "*onda El Bosque*". Es un canon a seguir, un orden implícito que se interioriza en una moda propia que se construye en las prácticas sociales mismas, para imponerse como lo propio del Bosque. Después, esto se extiende a la música que escuchas y a las películas que ves, etc. En este sentido, "*la onda El Bosque*", se irradia hacia la vida cotidiana y hacia los espacios recreativos de los sujetos. Se construye entonces, la idea de un sujeto del Bosque, que viste de una determinada manera y se entretiene de una determinada forma. No debería hacerlo de otro modo si es que no quiere parecer raro, o extranjero podríamos decir.

Algunos se revelan a esta homogenización tal como se puede ver en la cita que hace referencia al color rojo. Pero lo importante es que se construye una cierta norma de lo permitido y lo que debe quedar excluido, de tal forma que el que se escapa de los estilos prescritos, pasa a ser raro para el contexto institucional. Pasa a ser alguien que no es del Bosque o que no merece estar en El Bosque. Como veremos a continuación, Karadima utiliza ciertos mecanismos de control y vigilancia sobre la ropa. Utiliza intermediarios para señalar cuando se está bien vestido y cuando no. Esto es importante sobre todo por el rito de la comunión, el cual no se puede practicar con cualquier clase de ropa. El rito exige un cierto tipo de uniforme que se superpone a la "*onda El Bosque*". Pero la ropa no es sólo por el rito religioso sino que a su vez señala una cierta clase social a la cual se pertenece. En efecto:

I: No, generalmente Karadima decía: "oye", decía pa callao, le decía a alguien: "oye anda a decirle a este que anda muy rotito" ¿cachai? O te, él te llamaba y te decía: "ven, oye no me gusta que andes con esa pinta". Es lo que te decía hace un rato, yo iba con la pinta que quería ir, si a él le gustaba o no me gustaba pa' mi daba lo mismo.

Cita 1:25

Esta situación anuda la religión a los filtros y mecanismos de inclusión/exclusión propios de la Parroquia. Para recibir la comunión, el cuerpo de cristo, o ya sea para darlo, se necesita estar vestido de un modo que se te identifique con alguien del Bosque. Pero a

su vez, la ropa remite a un cierto nivel socioeconómico. No vestir el uniforme que usan los jóvenes de la Parroquia, te ubica en la posición del “rotito”. El “rotito” es el que debe quedar fuera del rito religioso, por no ser de la “onda El Bosque”.

Por otro lado, es interesante detenerse en la enunciación de que Karadima “*te diera permiso*”, como vimos en la cita de más arriba. Esta enunciación coloca a un sujeto en la posición de autorizar o no y al otro en la posición de esperar ser autorizado. Es decir, los sujetos no se autorizan solos en cuestión de ropa y religión. Karadima queda en la posición del que tiene la potestad sobre la autorización de la moda y el acceso al rito religioso.

I: ... Yo siempre me acuerdo de un compadre que se llama Jorge Cuadra que el loco es súper piadoso, ¿cachai?, un gallo buena gente, pero el compadre era ahí no más, no había estado ni en el Verbo Divino ni en el San Ignacio ni en el Tabancura ni nada por el estilo, el compadre era un gallo común y corriente que empezó a ir y se empezó a meter y toda la cuestión y al compadre literalmente le dijeron "Oye no vengai más", ¿cachai?

Cita 1:66

I: ... a nadie le prestaba la iglesia como te digo, y de repente "Oye sí, y este sábado es el matrimonio de no sé cuánto" y tú decíai "Pero huevón, si acá no hay matrimonios", no hacían matrimonios ni los viernes ni los sábados y de repente hacían uno y te fijabai y el apellido García-Huidobro o el no sé cuánto, ¿cachai? o Subercaseaux, no sé, y tú decíai "Oye, ¿qué onda?". Pero siempre esta cuestión era conversación entre algunos no más, los otros como que era como que estaba todo ya más que claro que él hacía lo que quería con el compadre y le pasaba la iglesia a quien quería.

Cita 1:63

Conjuntamente a lo anterior, hay otros elementos o atributos que se poseen, y que participan de estos mecanismos de inclusión/exclusión, construyendo un filtro implícito que separa lo raro de lo aceptado, lo normal de lo anormal. Entre estos elementos o atributos que se pueden poseer o no, se pueden mencionar el apellido o el colegio desde donde se proviene. Por ejemplo, en la Cita 1:66, vemos cómo se utiliza como recurso

retórico un cierto tipo de énfasis, puesto en la aseveración de que “literalmente le dijeron “oye no vengai más””. Es importante destacar este énfasis, porque el entrevistado en su enunciación, dibuja una Parroquia en donde la procedencia de colegio importa. La cita ocupa además como recurso retórico el marcar la contradicción de que se trataba de “un gallo buena gente”, para realzar todavía más, el hecho de que se trata de un atributo que puede dejarte dentro o fuera de la Parroquia. Pero el problema radicaría en que es un gallo “común y corriente”, es decir, del montón. No destaca por nada en particular. No destaca por su fortuna ni por su apellido, podríamos hipotetizar.

Asimismo, en la Cita 1:63 puesta más arriba, se argumenta que la Parroquia en general no se presta para matrimonios, a no ser que sea alguien cercano a Karadima. Karadima es quien hace lo que quiere con la Iglesia. Se la presta a quién él quiere. Pero este querer está determinado por ciertos apellidos tales como García-Huidobro o Subercaseaux. El hablante destaca este punto, a propósito de decir “y te fijabai en el apellido”. Cuando uno repara en el apellido, se comprende la norma implícita con respecto a quién es cercano a la Parroquia y quién no. Si es cercano, entonces se le puede prestar la Iglesia. Si no lo es, entonces se le niega.

Además, pareciera que la carrera que se estudia también es un atributo apetecible para ser parte del círculo cercano a Karadima.

I: Habían tres carreras que le parecían, las únicas tres que le parecían validas, que era el derecho, la medicina y la ingeniería.

E: Mira, ese es un tema ahí para explorar.

I: Claro porque son las tres carreras conservadoras, las útiles, no sé.

Cita 3:30

No podemos saber por qué importan tanto estas carreras, pero sí podemos ver cómo el sujeto entrevistado las ubica en relación a una ideología conservadora. La idea de mostrar una articulación entre ciertas carreras y una posición política conservadora es una hipótesis plausible, puesto que la enunciación se realiza a propósito de una Parroquia

extremadamente conservadora y ligada a las clases socioeconómicas altas del país. No obstante a lo anterior, no podemos pronunciarnos más sobre la relación entre las carreras que se estudian y la pertenencia a la Parroquia. Solamente podemos sugerir que es parte de los filtros implícitos de la Parroquia, en tanto no es algo declarado abiertamente, pero que opera eficientemente en ese contexto, salvo por algunas excepciones.

En la figura que se presenta a continuación, se puede ver de modo esquemático y resumido, el ordenamiento que se hizo de nuestro material empírico, para poder analizar y discutir los datos. Como se señaló, usamos como herramienta el software Atlas Ti, lo cual nos permitió ir leyendo nuestras entrevistas, libros, textos periodísticos y textos del juicio, ordenando el material de un modo que se nos hiciese inteligible para los propósitos de nuestra investigación.

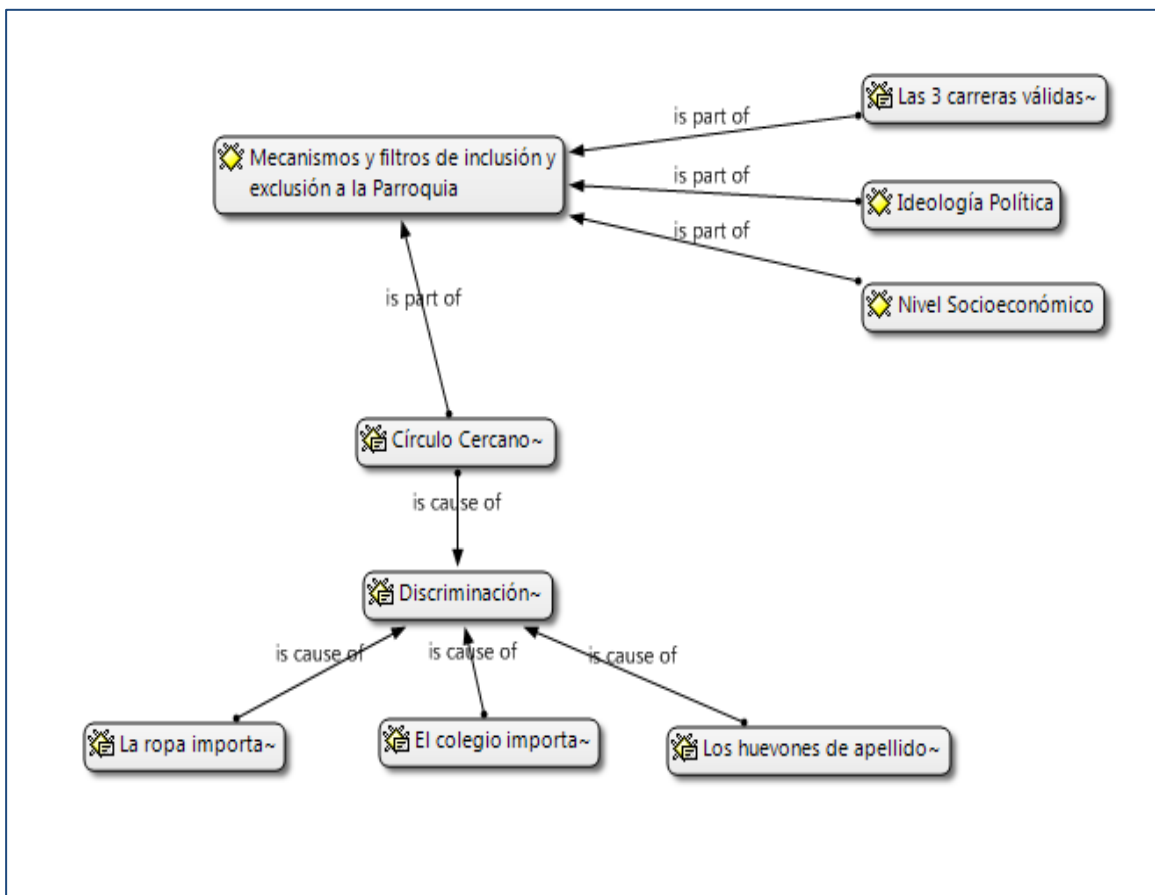


Ilustración 1 Mecanismos y filtros de inclusión y exclusión de la Parroquia.

Por un lado en la figura vemos que el círculo cercano es parte de los mecanismos y filtros de inclusión y exclusión de la Parroquia. En este sentido, el círculo cercano es causa de discriminación, la cual se organiza en una preocupación por la ropa, por los colegios de donde provienen los jóvenes y por los apellidos. Asimismo, estos mecanismos y filtros de inclusión y exclusión de la Parroquia, se componen de una preocupación por la carrera que se estudia, la ideología política y por el nivel socioeconómico que se posee.

En términos psicoanalíticos se puede ver que el espacio psíquico institucional en el cual se apoya la subjetividad, que son elementos éxtimos del sujeto, es decir, elementos que no son ni interiores ni exteriores, sino que están ahí en una topología que anuda sujeto e institución, siendo lo íntimo lo Otro (Naparstek, 2014). Lo Otro con mayúscula, como se encuentra en Lacan, a propósito del ordenamiento simbólico sobre el sujeto. Para el sujeto hay ciertas carreras que son válidas porque son las que permiten obtener reconocimiento en la Parroquia misma. Se es alguien en la Parroquia y para Karadima, cuando se tiene alguna de estas carreras. Se es alguien además, en el sentido de la existencia psíquica, cuando se tiene cierto nivel socioeconómico y se comparte cierta ideología política.

Los mecanismos de inclusión y exclusión de la Parroquia, vehiculizan ideales que el sujeto hace suyos. Se idealiza por ejemplo haber sido de un colegio y no de otro, porque esto abre o cierra las puertas de la Parroquia El Bosque. En estas condiciones de entrada para el sujeto, este se moldea también en función de su ropa, su habla, su corte de pelo, etc., pues así se puede entrar a la Parroquia y existir para el Otro de la institución. Se desea el deseo del Otro, ser lo que ese Otro de la institución espera de cada uno. En este juego, además se ponen a funcionar ciertas satisfacciones narcisistas importantes, puesto que mientras más se asemeja al ideal, más satisfacción narcisista para el sujeto. Siente que calza consigo mismo, es decir, puede estar orgulloso de la imagen que tiene de sí, porque además es la imagen que espera la institución.

Ahora bien, los mecanismos de inclusión y exclusión de la Parroquia, son garantes a su vez de la conservación de un orden social con una inercia preestablecida. Distintos pensadores sociales y del alma humana han avanzado en esta dirección, pensando por

ejemplo en cómo en las instituciones retorna de modo inconsciente el estado mismo (Lourau, 1980), o como ellas se prestan como aparatos ideológicos del estado, contribuyendo a la reproducción de las condiciones de producción (Althusser, 1970). En efecto, hay distintas instituciones en occidentes que pueden ser pensadas en esta dirección tales como la familia, la escuela y el ejército. Y por supuesto, la Iglesia entra en esta serie. Es de notar que no ingresa cualquier persona a la Parroquia. No se acerca a ella cualquier tipo de sujeto o dicho de otro modo, no todo sujeto se siente autorizado a asistir a esa Parroquia en particular. Así mismo, esa Parroquia en particular, espera a algunos sujetos con determinadas características, desde hace mucho tiempo atrás.

Bourdieu, a propósito de una conferencia pronunciada en la Universidad de Todai, Japón, el 5 de Octubre de 1989, intenta pensar este tipo de fenómenos sociales, a partir de la ficción teórica del físico británico James Clerk Maxwell, quien para explicar cómo podría ser suspendida la eficacia de la segunda ley de la termodinámica, imagina un demon que selectivamente envía las partículas más rápidas a un recipiente donde se eleva la temperatura, mientras que las más lentas las envía a un recipiente distinto, donde la temperatura baja (Bourdieu, 2003). Haciendo esto, el demon perpetúa una diferencia que mantiene un orden preexistente. La tesis de Bourdieu contempla que existiría un capital cultural que describiría ciertos hábitos o prácticas culturales, basadas en conocimientos y actitudes aprendidas en la exposición a roles adultos en la familia y el entorno. Este capital representaría una dotación de recursos, tales como el nivel educacional de los padres, clase social, hábitos, normas y prácticas familiares que influirían significativamente en el éxito escolar por ejemplo. La metáfora permite explicar cómo la Parroquia, mediante una serie de operaciones, separa a los que poseen un alto capital cultural y económico heredado, de los desprovistos de él. En este sentido, la Parroquia confirma lo que los sujetos son, al traspasar ellos ciertos filtros implícitos, lo cual organiza también lo que es deseable o no para el sujeto y la condición de angustia de castración, por ejemplo, perder su posición socioeconómica, es decir, perder aquello que se tiene. Ser parte de la Parroquia expresa una realidad originaria, una nobleza que viene heredada por las familias, que tienen ciertos apellidos, que ponen a sus hijos en ciertos colegios, que tienen cierta ideología política y

que además van a algunas Iglesias y no a otras. La Parroquia confirma a estos sujetos en su ser, por lo que se vuelve muy deseable en términos narcisísticos, ser parte de esa Parroquia, en tanto todo sujeto es carencia de ser desde el punto de vista psicoanalítico. Ser rechazado de la Parroquia, es un atentado contra lo que el sujeto espera de sí mismo en tanto consistencia.

Ahora bien, la metáfora utilizada por Bourdieu, podría hacernos pensar que se postula a una reproducción social perpetuada en la Parroquia, en donde los que participan son sujetos pasivos que se comportan al modo de partículas inertes, sin voluntad alguna. Pero muy por el contrario, Bourdieu despeja todo equívoco proponiendo que se trataría de partículas activas que llevan en ellas mismas un habitus, tomando una tesis de Spinoza (1980), lo cual consiste en una ley de su dirección y de su movimiento, que los orienta hacia una u otra Parroquia en nuestro caso¹⁶. No son partículas sumisas abandonadas a la causalidad de la física cuántica, puesto que son familias y personas que por ellas mismas eligen tal o cual parroquia, barrio o colegio. Pero tampoco actúan con pleno conocimiento de causa como pretende la teoría de la acción racional. Se trata más bien, de sujetos conscientes que eligen (sin contar con toda la información necesaria para elegir) dotados de un sentido práctico adquirido a partir de preferencias y de esquemas de acción incorporados en el devenir de la herencia cultural transgeneracional (Bourdieu, 2003).

Si bien estamos de acuerdo con la tesis de Bourdieu, consideramos que no es suficiente para comprender la organización psíquica del sujeto que habla y que desea. Hablar de una serie de esquemas de acción, que han sido heredados, nos parece correcto, pero hay que ver cómo esos esquemas se encarnan en el cuerpo, cómo se relacionan con lo exterior que se vuelve íntimo pero que a su vez conserva su exterioridad en relación al sujeto. Además, estos esquemas dependen de los sistemas significantes que provee el Otro social y que anudan al sujeto a la institución. Hablar sólo de esquemas prácticos de acción, soslaya la pregunta por la imagen que el sujeto tiene de sí y la imagen que le devuelve la

¹⁶ Nos resuena aquí, la idea de un sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación dada, según el filósofo John Searle.

institución, lo cual promueve un circuito de satisfacción pulsional y de reconocimiento del sujeto en relación a los ideales que circulan.

ii. Karadima como centro de atracción y convergencia.

Ahora bien, hemos visto que en la Parroquia funcionan distintos filtros de inclusión y exclusión. Podemos dar un paso más, viendo que estos filtros instituyen además una posición para cada sujeto en relación a Karadima. En efecto, Karadima en el discurso se constituye en la posición de ser el centro de la Parroquia, es decir, el centro de atracción que sostiene y atrae diversas órbitas concéntricas o círculos de pertenencia a la institución. No basta entonces pensar la inclusión o la exclusión, sino que además, se necesita pensar la posición relativa con respecto a Karadima. En este contexto, se puede ver que su posición céntrica, le permite el poder de promover o no a un círculo concéntrico más cercano a él, o quedar simplemente fuera del sistema.

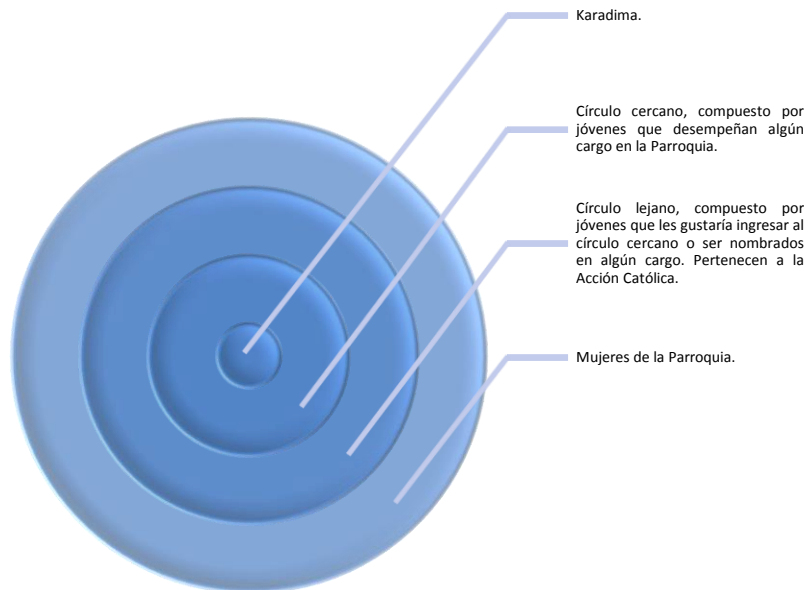


Ilustración 2 Karadima como centro de atracción y convergencia

En la figura anterior, vemos una representación gráfica de este ordenamiento institucional en círculos concéntricos a la posición de Karadima. Es desde esta posición desde donde dimana el orden institucional, los ideales religiosos y la producción de una verdad que seduce y atrapa a los que se ubican en algunos de los círculos concéntricos. El círculo cercano a Karadima está compuesto por jóvenes que desempeñan algún cargo en la Parroquia, ya sea como presidente o secretario del movimiento Acción Católica, o simplemente por ser uno de los jóvenes preferidos de Karadima. A continuación se encuentra un círculo más amplio de jóvenes, muchos de los cuales desearían estar más cerca de Karadima y que participan de la Acción Católica. En el círculo más externo se encuentran las mujeres, puesto que ellas no son de interés para Karadima. Cumplen funciones menores en la Parroquia y son reducidas a ser acompañantes de los jóvenes que sí importan.

I: Él tenía siempre era... tenía como un séquito de gente dando vuelta permanentemente y te digo y no... no recuerdo como te digo estas mecánicas de elecciones, no, no habían, no habían. Yo lo que creo que había era... él escuchaba mucho a las personas que tenía cerca eso si ¿Ah? o sea a James, a Gonzalo Tocornal, a Andrés Arteaga ah... ¿Cómo se llama? Barros que se me olvido el nombre.

Cita 12:76

En la cita anterior, se describe este grupo cercano como un séquito. Esto corresponde a un grupo de personas que acompañan a alguien importante en un acto solemne, es decir, un acto importante. En general entonces, se gira en torno al personaje importante, que hace actividades importantes. El resto lo sigue. Este séquito que sigue a la persona importante que es Karadima, son personas con nombres conocidos por la opinión pública. Son personas importantes para la Iglesia Jerárquica, por su ubicación estratégica en algunos espacios, por ejemplo Andrés Arteaga que es el actual Obispo auxiliar de la Arquidiócesis de Santiago y llegó a ser Vice-Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica de Chile entre los años 2000 y 2011, años antes de que se destapara el caso Karadima. Hay ciertos cargos que ocupan estas personas cercanas a Karadima, pero no hay mucha formalidad o estructura para estos cargos. No existe algo así como una

mecánica de elección. Más bien se trata de nombramientos arbitrarios de Karadima, quien sólo escucha a los que están cerca de él.

I: Nadie sabe, igual que de repente también, un día de la noche a la mañana, toda la gente que iba al bosque, como te digo presidentes de la acción católica, los secretarios, los presidentes, todos los que tenían como un cargo con un nombre así que uno decía “oye yo soy presidente o vicepresidente o soy secretario del cura” si al final siempre eran los mismos compadres que tuvieran el nombre que tenían siempre iban a ser los más cercanos y los que iban a estar directamente pa lo que, digamos pa todas la cuestiones importantes ¿cachai? Y...

Cita 1:36

Los cargos son en general ser el presidente o secretarios del cura. Pero son los mismos de siempre, los más cercanos. Son los que están para todas las cosas importantes, sobre todo para conejear y para acompañar al cura desde que se levanta hasta la acostada. Hay médicos, seminaristas, abogados, ingenieros. Lo van a despertar, lo ayudan a vestirse y revestirse para la misa, lo acompañan a la misa y están al lado de él en el altar para celebrar la misa. Después lo acompañan a hacer sus trámites, sus visitas, sus compras, hasta que llega la noche. Ahí cenan con él y lo acompañan a acostarse. Algunos supervisan sus medicamentos y se preocupan de su salud, otros de su agenda, otros de su ropa, etc. Los cercanos, son además los que son invitados a los viajes a Europa, una vez al año, los cuales son financiados en su totalidad por el sacerdote. Esto produce envidia y ganas de ser cercano a Karadima. Pero él elige a sus cercanos. El problema es que siempre está implícita la posibilidad de perder la gracia del cura y ser expulsado del círculo íntimo. Siempre son hombres. Eran los que podían ir a la pieza del cura.

Otro de los cargos importantes es el de portero.

E: ¿Y él organizaba por ejemplo, oye necesito un portero, alguien que se ofrezca o designaba un portero?

I: No, hay cada uno decía “oye ¿quién puede ser?” y compadre, había que hacer carrera ¿cachai? Si no deciai que te queriai quedar, perdiai y era asi como “puta no voy a poder ser Guido” ¿cachai? Porque después de que terminaba la mañana ibai a

la pieza de cada cura a dejarle los recados “oiga al padre Francisco lo llamó la señora no sé cuánto si podía ir a visitar a un enfermo no sé a dónde” “si pueden llevar la comunión a tal persona” ¿cachai? Pero había un teléfono en la portería que era solo para la pieza de Karadima y la portería, entonces que te llamaba él y contestabai, deciai “alo, si - ¿llamó alguien? - no, si, llamó la señora no sé cuánto - ya listo, oye acuérdate de decirle que si me llaman que estoy viendo enfermos en otra parte”.

Cita 10:56

Los cargos se eligen sin mucho protocolo ni reglamentación instituida. Se pregunta quién quiere ser, por ejemplo portero, y listo. Los jóvenes tienen la sensación de tener que hacer carrera para ser elegido y para poder pasar a un círculo más cercano. Tener un cargo es ganar algo y ser visto por el sacerdote. Uno siempre puede perder, porque otra persona puede estar ahí para ser elegida para el cargo. Por tanto, para no perder, uno siempre tiene que estar dispuesto a decir siempre que sí y quedarse hasta tarde por si te eligen para algo.

I: Claro porque no había ninguna estructura formal. Yo te digo, yo era presidente de esta cuestión, pero no tenía ningún papel, ningún cargo, era todo en el fondo estructuras informales, pero que tenía una jerarquía, o sea hay un presidente de la acción católica, habían ciertos vicepresidentes que éramos dos o tres más o menos en su minuto y había gente que estaba vincula que no tenían ningún cargo en el fondo, pero que eran los que eh... trabajaban, yo te diría que aquí hay una cuestión bien curiosa.

Cita 10:11

La Parroquia entonces, se caracteriza por ser una estructura informal, pero que tiene una jerarquía. Es decir, está Karadima, pero a su vez hay presidentes de la acción católica y vicepresidentes. Pero todo funciona de un modo informal, no instituido. La única figura de institución formal es Karadima, lo cual hace que la ley quede del lado del capricho del sacerdote. Los cargos entonces son designados directamente por el cura. La situación informal en ese tiempo no llamaba la atención. Funcionaba así y nadie se lo cuestionaba. Esta estructura informal es importante para que el cura se haga de personas que le ayuden en sus cosas.

I: Designados por el cura, o sea la estructura, la democracia para la elección era básicamente el cura.

E: Perfecto, eran nombrados por él su...

I: Eran nombrados por él, nombrados por él. Él consultaba mucho a la gente que llegaba nuevo, generalmente era un persona muy carismática entonces agarraba a una persona y le gustaba, lo encontraba en el fondo que era un tipo que tenía pilas, que tenía, que era un tipo inteligente y bla y generalmente se iba cambiando. No recuerdo así ningún mecanismo formal para la elección del presidente ni discusión de quien era el presidente, era de siempre ser designado. Bueno en ese tiempo la verdad, no llamaba mucho la atención eh...

Cita 2:5

La estructura informal se relaciona con el abuso, pues siempre es una estructura para el servicio del cura, es decir, para las cosas que el cura necesita. Para esto, es importante entonces que no existan reglamentos ni estatutos de la acción católica o de la Parroquia. Primero se crea la función y después se le da nombre maquillando las cosas. Es como si hubiese una estructura formal, pero esta se va creando con el cura. Son cargos informales, como secretario de Karadima, presidente de la Acción Católica (que a veces había más de uno), o portero de la Parroquia.

Por ejemplo el secretario:

I: Ayudar en las misas, ayudar en el funcionamiento general de la Parroquia, acompañar al cura, "Vamos señor Karadima" (risas)

E: ¿Acompañarlo...?

I: Al... Si, si como, en un momento, te pedía como, sabe me puede acompañar mañana al médico y era como un gran honor po' Huevón y tú le manejabai el auto y era unos autos exquisitos huevón y como...

E: ¿Autos de él?

I: Mm... tenía dos o tres autos.

E: ¡Guau! que heavy... ya y esto del secretario yo sé que esto el los nombraba ¿No?, pero por ejemplo esto también de la Acción Católica eh, ¿Tú participaste también de eso?

I: Si, pero la Acción Católica era como cualquier cosa, como que no habían reglamentos, ni estatutos, ni

E: Eso es lo importante, no hay reglamentos.

Cita 3:11

En relación a la portería, algunos entrevistados cuentan que cuando el portero Guido salía de vacaciones, siempre algún estudiante cercano tenía que cumplir con esa función. No era un trabajo remunerado. Para este trabajo, había que estar dispuesto a estar bien temprano los fines de semana para la misa de la mañana y poder quedarse hasta tarde para cerrar además la Iglesia. Además, el portero tenía la función de información. Contestaba los llamados telefónicos y daba información sobre el horario de las misas. Tenía que derivar algunos llamados telefónicos. Karadima no estaba disponible para todas las personas, entonces el portero tenía que estar dispuesto a mentir por Karadima, por ejemplo, decir que estaba en misa, o que había salido a visitar a algún enfermo¹⁷. Esta situación es relevante para nuestro caso, porque sujetos que no estarían dispuestos a mentir en otras situaciones, en el alero de la Parroquia, bajo la fuerza de atracción a la figura de Karadima y según las estructuras de cargo de la institución, sí pueden comenzar a mentir. Importa la fidelidad al sacerdote y a la Parroquia. Importa ser considerado fiel, pues esto da existencia en la institución. Eres considerado y por tanto, confiable para ocupar algún cargo. Y esto además, te permite acceder a uno de los círculos cercanos al sacerdote. Mentir en este contexto, no entra en contradicción con la moral cristiana.

En el caso de los abusos sexuales perpetrados a Hamilton, podemos hacer notar una articulación bien interesante entre la promoción a los círculos cercanos y la violencia

¹⁷ Es interesante que la mentira que se debe decir: "anda viendo enfermos". Esta es una de las obras de caridad por antonomasia de la figura del pastor en la Iglesia Católica. El Pastor sale a buscar a la oveja enferma.

sexual. En el paseo a Viña del mar, en Otoño de 1984 –paseo que se trata de retratar en la película de Matías Lira–, Karadima logra quedarse sólo con James Hamilton en la casa donde se hospedaban, pidiéndole a Juan Esteban Morales y a Diego Ossa que regresasen antes a Santiago (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). En las declaraciones judiciales, se cuenta que Karadima le pidió a Hamilton que se sentase en un sillón. Hamilton pensaba que había llegado el momento importante de hablar de su vocación sacerdotal, sin embargo, Karadima posó la mano en su muslo y comenzó a tocarle los genitales. Luego empezó a masajearlo hasta que James se excitó. Luego Karadima lo masturbó. Hamilton comentó al fiscal Armendáriz que lo hizo de forma fría y mecánica. Karadima le señaló que esto nunca le había pasado y que no pasaría nuevamente. Pero Karadima ya había hecho esto con decenas de otros jóvenes (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). Hamilton se sintió mal con la situación y pensó inmediatamente que él había provocado al santo, tal como declaró en la fiscalía. Pensó que el mal estaba en él. Karadima le señaló que lo que había pasado no tenía ninguna importancia, que no era un pecado grave. Los pecados graves más bien eran la avaricia o la soberbia o la falta de obediencia. Karadima señaló simplemente que se trataba más bien de un pecado contra “la pureza”. Así, siempre que los jóvenes se confesaban, señalaban que habían pecado “contra la pureza”. Los sacerdotes no preguntaban más, entonces ahí podía entrar de todo, desde fantasías sexuales, masturbaciones, hasta casos de violencia sexual en que los jóvenes se veían envueltos, pero entraban al saco indiferenciado de los pecados en contra de la pureza.

Karadima quiso mostrarle a Hamilton que todavía lo aceptaba y lo quería, por lo que le concedió ser parte del grupo que podía entrar en su habitación. Esta es una promoción en los círculos que rodean a Karadima. No todos entran a su pieza. Se trata sólo de un grupo selecto que iban a su pieza y se quedaban conversando con él hasta altas horas de la madrugada. Cuenta Hamilton que tiempo después comprendió que todo esto era parte de un camino más largo, pensado estratégicamente. Algunos jóvenes después de un tiempo, eran autorizados a entrar a la habitación del cura, lo cual era considerado el máximo honor para un joven que quería seguir un camino de santidad. Pero consistía más

bien en la puerta de entrada a un lugar que los degradaba a la posición servil que necesita el sacerdote para perpetrar situaciones abusivas, es decir, situaciones de violencia sexual sostenidas desde su posición céntrica de atracción y seducción. En los momentos en que los jóvenes en esas piezas señalaban que querían ser sacerdotes, Karadima caía sobre ellos en actos de violencia sexual (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012).

La posibilidad de ser parte de alguno de estos círculos y tener algún cargo, está regulada entonces por los diversos mecanismos de inclusión y exclusión y por la voluntad y poder del cura, lo cual siempre se articula con la organización de la Parroquia y como veremos, con el uso que se da además al discurso religioso como instrumento de dominación. La religión motiva y seduce para girar en torno a Karadima y para quedar fuera o dentro de alguno de los círculos que permiten orbitar cerca de su posición céntrica. La religión entonces como estudiaremos, produce a su vez el deseo de pertenecer a la Parroquia y el temor a ser excluido, lo cual a su vez es condición de posibilidad de situaciones abusivas y de violencia sexual.

iii. La religión como instrumento de dominación institucional.

Analicemos nuestras instituciones. Ya no dejemos lo no-dicho devorar nuestro miserable decir, vayamos hasta el fondo de las cosas, no temamos plantear ciertas preguntas: ¿quién ordena, quién obedece, quién decide, quién ejecuta, quién se aprovecha, quién se rebaja, quién es explotado?

*René Lourau
Los analizadores de la Iglesia*

Preliminarmente podemos proponer que las prácticas discursivas relacionadas con lo religioso, son prácticas que tienen efectos concretos en los sujetos, pues producen una subjetivación de relaciones de sumisión y sometimiento al interior de la Parroquia. En este sentido, tal como propone Arendt cuando dice que la violencia se caracteriza por los instrumentos que utiliza, podemos decir que los discursos religiosos son instrumentos de dominación y de violencia sobre los sujetos, que son posibilitados porque se dan en el seno de una estructura de funcionamiento del poder. En efecto, como hemos señalado anteriormente, poder y violencia no son lo mismo (Arendt, 2008). El poder de Karadima

sobre los sujetos, no descansa en los medios de coacción en términos de violencia solamente, sino también en la acción concertada de los sacerdotes en la institución Iglesia, la cual tiene una particular organización en términos de poder. La religión sirve para organizar los puntos de poder en la institución, y el discurso sobre la religión es además utilizado como instrumento de violencia sobre los sujetos, donde una de sus formas es la violencia sexual. En el caso Karadima, si no fuese por las denuncias de abuso sexual, no nos enteramos de los modos de funcionamiento del poder avalados por la institución, o más bien estructurantes de la institución, así como tampoco podríamos rastrear el cómo se ejerce la violencia sexual a través de la religión como instrumento discursivo. Avancemos entonces.

La Parroquia es una institución religiosa. Es esperable por tanto, que produzca ciertos discursos religiosos y que en estos discursos a su vez, se construya ese objeto denominado religión. Pero en el meollo de este proceso mismo, se van contorneando otros objetos, situaciones y posiciones de sujetos, que tienen efectos subjetivos interesantes a estudiar, los cuales se relacionan con nuestro esfuerzo por comprender el modo en que las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva, organizan las formas de violencia sexual presentes en el caso Karadima. Se trataría entonces de una serie discursiva productiva que mantiene, promueve y reproduce subrepticamente, relaciones de dominación y sometimiento al interior de la institución misma.

En primer lugar, es interesante ver cómo algunos sujetos hablan de Karadima. En el contexto de la entrevista, el hablante dice que para él, Karadima era un santo, a propósito de una conversación que sostuvieron.

I: Entonces esos pequeños como... esos pequeños momentos es lo que me parecen interesantes, me acuerdo que Karadima, me dijo en la primera conversación que tuvimos, ehm... nos quedamos un largo tiempo conversando, pa' mi el tipo era...puta un santo po' huevón, no lo conocía porque estaba en cuarto medio, estaba en cuarto medio, o en primer año de universidad, no me acuerdo, y me dice...me dice ehm... me habla sobre el infierno y la cantidad de posibilidades que yo tenía de condenarme y cómo era el infierno ¿Cachai? Como... y después se presenta como el salvador, como el yo... yo puedo ayudarte y eso es como...

Cita 3:5

En la cita anterior, podemos ver cómo la noción de religión se va produciendo como un camino que puede bifurcarse hacia el infierno o hacia la salvación. Se encuentra implícita una valoración negativa con respecto a este “infierno”, por tanto, hay que escapar de él. Pero esto no se puede hacer por sí solo. Se necesita de una ayuda especial, es decir, la ayuda de Karadima. Se puede destacar el recurso a decir “pequeños momentos”. Es un recurso retórico para destacar que se trata de algo muy fugaz pero que a su vez es muy contundente. Los pequeños momentos bastan para producir algo importante. A su vez, el discurso crea dos efectos de distancia muy interesantes. Por un lado, el enunciante dice estar en cuarto medio o primer año de universidad. Dice que no se acuerda. Esto contribuye a generar una distancia temporal con el presente. Podríamos decir algo así como “fue hace mucho tiempo y por eso no me acuerdo”. Pero a su vez, hay otra distancia que tiene más sustento empírico en esta cita. Se trata de la distancia entre Karadima y el sujeto. Karadima ocupa la posición de un santo, mientras que el hablante queda en la posición del joven de cuarto medio o primer año de universidad, que tuvo un encuentro fortuito con alguien muy especial. Ese encuentro fortuito marca la historia y anuda al sujeto a una concepción religiosa. Es la concepción religiosa de la vida como un camino lleno de peligros. Es una vida colmada de posibilidades de condenación por lo que se necesita de ayuda. Esa ayuda no viene de uno mismo. Viene de la posición del que puede salvar, de aquel que generosamente se ofrece para ayudar: El salvador. Lo notable además es que la condenación aparece como un asunto de responsabilidad personal. En efecto, se dice “posibilidades que yo tenía de condenarme”. Desviarse del camino es algo del cual cada uno es responsable, así como también uno es responsable de dejarse ayudar por el otro que está en el lugar de la santidad y de la salvación.

Ahora bien, esta concepción de la vida como colmada de peligros y donde siempre está presente la posibilidad de la condenación, toma forma religiosa a propósito del uso de la palabra diablo. El discurso de uno de los entrevistados, recrea a Karadima en la posición de aquel que acusa y reconoce la presencia del diablo, figura por antonomasia de la condenación y del infierno.

I: Tenía mi lugar claro y casi todos los que estábamos metidos ahí, eh... que era un closet chiquitito que estaba en la sacristía y entro y estaba el cura esperándome con unos diez o quince gallos atrás, mis amigos eh... y me dice: “¡Tú!” y me dice: “Se te metió el diablo en el cuerpo” y yo dije: “Yaaaa”, a todo esto no me lo decía un gallo que iba pasando por la calle, me lo decía mi director espiritual, el jefe de la Acción Católica. “Se te metió el diablo en el cuerpo porque fuiste a tu colegio”. “Si, pero no fui a hablar del demonio, fui a hablar de la facultad de economía”. Me dice: “No, a ti se te metió el diablo en la cabeza y adicionalmente han venido muchas personas a decir que tú eres un mal ejemplo para la juventud”, ¿Ya? Cosa que a mí me cuesta creerlo porque siempre fui un tipo razonablemente tranquilo, eh... así es que me dijo: “A partir de mañana tú ya no eres parte de esta comunión y te vas de acá” y me echó como un perro y cuando me estaba echando yo le dije: “Sabe que más” -le dije- “usted no me tiene que echar porque si realmente piensa eso, usted está completamente loco”. Todo esto era un dialogo en la sacristía con veinte personas, estaba yo de un lado y los otros veinte al otro, quince o veinte al otro.

E: ¿Y alguien más hablo?

I: No, solamente él, como los otros estaban al lado así como con caras de espanto. Era como si me hubieran encontrado en la cama con una mujer casada y yo tuviera quince años más o menos, era como una cuestión terrible y aparte casi como apedreamiento público y yo me quedaba. “Usted está completamente loco, si usted quiere que no venga más a esta cuestión, no vengo más, usted está loco”. “No, a mí no me habla así”, no sé qué cuestión, se fue a hacer misa y yo me quede ahí y ahí se me acerca mi padrino de confirmación, que era íntimo amigo mío, fue mi padrino de confirmación y se me acerca y como que me pone la mano por atrás y me dice: “Voy a rezar pa’ que se te salga el diablo” y yo le dije “A ver (...) ándate a la concha de tu madre ¿Cómo me vení a decir eso? Tú me conocí, erí mi amigo”.

Cita 2:83

El contexto de la cita es el siguiente. El entrevistado había ido a su colegio a dar una charla sobre su carrera profesional, pero el problema era que al cura no le gustaba que los jóvenes de sus círculos cercanos, hablaran en público sin su autorización. Era una norma implícita. El cura se enteró por uno de sus informantes que estuvo en la charla y reprendió duramente al sujeto cuando éste llegó a la Parroquia.

Según lo que vemos en la cita, Karadima llama la atención en público. Es importante el hecho de que no está solo y de que hay personas atrás de él, lo cual elabora para nosotros una situación bien particular. Podríamos proponer la idea de un tribunal. Por un lado se constituye el acusado y por otro lado el juez principal acompañado de su corte. En la cita se puntualiza además que son los amigos del acusado los que están ahí, pero que ante la construcción de la situación de juicio, los amigos se posicionan del lado del sacerdote. Además, la situación muestra una distribución dispareja de poder. No es lo mismo ser amonestado por una sola persona que por un grupo. Ante un grupo se minimiza la posibilidad de enfrentamiento.

Conjuntamente a lo anterior, vemos que la situación de juicio se articula con la figura religiosa del diablo. No es cualquier llamada de atención. Es una amonestación religiosa, un juicio religioso, en donde se señala que la transgresión a la norma implícita, de que todo debe ser autorizado por el cura, es un asunto serio que atañe a la figura del mal, a lo opuesto al camino de la salvación. Un recurso retórico que se puede destacar de la cita, es cuando se señala que la presencia del diablo no la reconoce cualquier persona “que iba pasando por la calle”. La reconoce el director espiritual y jefe de la Acción Católica. Es un énfasis significativo, que vehiculiza algo de ironía por parte del enunciante, pero que tiene el efecto de promocionar al cura hacia una posición de poder, es decir, la del jefe de la Acción Católica y director espiritual.

En la acusación además, se señala que el sujeto acusado es un mal ejemplo para la juventud. Pero éste sujeto, incrédulo, replica que siempre ha sido un tipo “razonablemente tranquilo” y que por tanto no podría ser un mal ejemplo para los jóvenes. Es interesante la inferencia que se instituye: alguien tranquilo no puede ser un mal ejemplo para la juventud. Si uno sigue esta lógica, podríamos decir entonces que los tranquilos son un buen ejemplo para la juventud, lo cual a su vez tiene como corolario que los inquietos e intranquilos son un mal ejemplo para la juventud. Esta inferencia nos interesa, porque vemos como en el discurso del entrevistado, se recrea una concepción sobre la juventud que va acompañada de valoraciones que provienen del contexto religioso de la Parroquia.

Por último, el sujeto acusado es echado “como un perro”. Esto es relevante puesto que es una metáfora que condensa una acción no menor: el poder religioso puede privar del estatuto humano y colocar a alguien en la posición de un animal que queda excluido. ¿Excluido de dónde? Excluido de la comunión humana, lo cual es un tipo de lazo social atravesado por una concepción religiosa. Ante esta situación nadie abre la boca. Los amigos callan. El discurso del hablante entonces, elabora una situación de soledad existencial y de indefensión. Nadie aboga por él. Ni siquiera aquel que es su padrino, puesto que también queda del lado del sacerdote y de la religión que acusa y señala al diablo. La religión y el poder le arrebatan incluso al amigo cercano.

Las ideas de “santidad”, “salvación”, “diablo” y “condenación”, bosquejan una situación temible en un marco religioso. Ser echado de la Parroquia es ser arrojado fuera del camino de la santidad y de la salvación. Es un discurso religioso que va tejiendo un ambiente de miedo, que produce el efecto de que es mejor estar adentro que afuera. Lo deseable es permanecer cerca de Karadima, pues él es quien puede ayudar a mantenerse en el camino de la santidad. Pero podríamos preguntarnos entonces, ¿qué significa ser santo?

E: Oye te escuche esta palabra de querer ser santo. Te lo pregunto en serio porque los dos sabemos que ser santo en distintos contextos de la iglesia significan distintas cosas eh... en ese o por lo menos en la Parroquia cuando se hablaba de santidad como ¿A qué remitía?

I: A ser cura, diocesano... Ehm... a vestirse de cura, a ser pulcro y puro, no tener pensamientos impuros, rezar mucho el rosario, mucho, mientras más rezabas el rosario, más santo eras, mientras más te transfigures en la misa más santo eres, eso.

E: Ehm...

I: Y mientras más obediente al papa y a tu director espiritual eres, más santo. Era la obediencia, rosario y eucaristía, esos tres elementos, pero sobre todo la obediencia. El que obedece no se equivoca, decían y es verdad (risas)

En esta cita, se sigue contribuyendo a perfilar una cierta noción de religión, pero ahora a través del objeto santidad, el cual tiene ciertas cualidades importantes. Por un lado está la exaltación del sacerdocio. En esta cita se produce la santidad en equivalencia a la posición que ocupa el cura diocesano, que además viste como cura. Nuevamente la ropa es importante. Se utilizan a continuación las palabras “pulcro”, “puro” y “pensamientos impuros”. Son todas palabras que semánticamente remiten a la idea de limpieza, en contraposición a lo sucio que pueden ser las personas y los pensamientos. En este sentido, el santo es aquel que excluye el tener pensamientos impuros. Lo puro además, es una metáfora que constantemente se utiliza en los discursos religiosos, como una forma de no hablar-hablar de sexualidad, tal como veremos más adelante. Debemos aclarar después este punto, puesto que parece confuso y paradójico decir que una palabra sirve tanto como para hablar de algo, así como para no hablar sobre ese algo. Sin embargo por ahora podemos explicar un poco en esta paradoja y hacer notar que el santo “pulcro”, “puro” y que no tiene “pensamientos impuros”, es aquel que en cierto sentido ha desterrado a la sexualidad, pero que a su vez, cuando insiste demasiado en el tema de la pureza, es porque justamente está manteniendo una preocupación y producción constante de esa sexualidad que se pretendía erradicada.

Ahora bien, lo siguiente que amerita ser analizado en esta cita, es la idea de la obediencia como un ideal de la santidad. Justamente, si el discurso de la religión produce objetos religiosos tales como la santidad, es esperable que a su vez produzca ciertos ideales que estén asociados a esa noción de santidad y que regulen las relaciones sociales de los sujetos que participan del discurso. Pues bien, en esta cita, obediencia y santidad son anudadas por el hablante, construyendo una situación de obediencia que es condición de posibilidad de situaciones de abuso y dominación, en un mismo contexto discursivo: el de la religión. No se obedece a cualquiera además, se obedece al papa, cabeza de la Iglesia, o al director espiritual que tiene acceso a la intimidad de cada sujeto. En otras palabras, lo que se está haciendo con esta cita, es bosquejar dos posiciones de sujeto que se distinguen del resto. La posición del Papa y del director espiritual, quedan distinguidas de las demás posiciones que ocupan las personas que obedecen. Se obedece a los

distinguidos del montón, o del rebaño, podríamos decir. No es anodino que se hable además de director espiritual. La palabra pone el énfasis en la acción que puede realizar alguien sobre algo. Está el sujeto que dirige y un sujeto en posición de “algo”, que es dirigido. Eso dirigible es el espíritu, otra construcción religiosa que se desliza sutilmente, a propósito de decir: “director espiritual”.

Podemos ver entonces, como la noción de santidad que se instituye, se va articulando a la elaboración de otros significantes tales como: sacerdocio, pureza y obediencia. Todo esto va configurando límites entre lo bueno y lo malo, lo que queda incluido y excluido de la Parroquia, y por tanto, de los círculos que rodean a Karadima. Son temas que se van enarbolando además, como ideales religiosos que algunos siguen y otros se rebelan. En este sentido, la Parroquia no es un espacio homogéneo, sino más bien un espacio altamente complejo, donde los discursos producen diversas tensiones. Por ejemplo, hasta ahora vemos que aparece un “Karadima Santo”, pero también un “Karadima loco”. Aparecen sujetos cercanos y sumisos que se ponen del lado del sacerdote, y otros que se rebelan.

Yo como te digo, nunca lo pesqué, por eso, o sea, lo pesqué lógicamente con el respeto que se ve ¿cachai?, pero de cierta forma yo siempre hice lo que yo tenía, de acuerdo a lo que me dictaba mi corazón. O sea agarrarme con él pah' mi era un detalle o decirme que yo era orgulloso “A mí me da lo mismo si yo no te vengo a ver a ti a misa poh” ¿cachai?, “vengo a ver a Dios, a cantarle a la virgen y listo” nada más poh.

Cita 1:103

En esta cita, aparece la tensión entre hacerle caso al cura o no hacerle caso. No obstante, el entrevistado dice: “lo pesqué lógicamente con el respeto que se ve”. En este sentido, está el que no obedecen a Karadima, pero que lo hace respetuosamente, ubicando a Karadima en el lugar de alguien que merece cierto respeto a pesar de que no se le haga caso. El mecanismo de validación que utiliza el discurso, para legitimar que uno se puede revelar, es la apelación a los propios sentimientos. Esto se hace con la metáfora de hacerle caso a lo que dicta el corazón, o con el recurso de distinguir entre Karadima y Dios. Una cosa es venir a ver a Karadima y otra cosa es venir a ver a Dios. Algunos sujetos hacen la

diferencia, mientras que otros superponen a Karadima, la idea de una experiencia de fe importante, puesto que Karadima sería una figura de Dios.

La exaltación del sacerdocio como camino de santidad, es otra estrategia de poder importante en el contexto de la Parroquia, erigida a propósito de los discursos sobre la religión. En la Parroquia hay una gran valoración por el sacerdocio. Es bien visto y respetado que alguien quiera ser sacerdote. Esto coloca a Karadima en una situación especial, puesto que muchos jóvenes que han sido dirigidos espiritualmente por él, terminan entrando al seminario¹⁸. Como veremos en el análisis de las siguientes citas, hay una compleja elaboración de la vocación sacerdotal, como un ideal propio del contexto institucional, lo cual contribuye a la institución de una posición de privilegio para los curas, en especial para Fernando Karadima. Son sujetos que habrían accedido al ideal mismo. Asimismo, esto transfigura a Karadima en un objeto de seducción. Se quiere estar cerca de él porque es cura y porque tiene un saber sobre la vocación sacerdotal, por tanto puede orientar a los jóvenes a conocer si son llamados por este camino apetecido o no. Además, esto blindo y da importancia a Karadima en relación a sus pares sacerdotes. Si Karadima es intocable e importante, es porque se convirtió en un instrumento clave para la Iglesia Chilena, para poder atraer vocaciones sacerdotales.

I: Si poh, entonces si tú también veí de cierta forma que vaí a una iglesia o a una Parroquia donde no entra ningún curita o ningún seminarista en veinte años y resulta que a ésta todos los años entraban dos, tres ¿chachay? Y todos los años la ordenación sacerdotal sí o sí era uno del Bosque, entonces también uno sentía también ese apego de que esta persona no era una persona cualquiera, o sea uno no lo tomaba por el asunto de que fuera autoritario de que te decía o te obliga “oye teni que ser cura”, o sea tampoco uno lo sentía por ese lado pero sí había, como te digo, una figura como especial en el sentido en que era como captador de vocaciones, no sé cómo lo podai llamar en su momento ¿cachai? Yo creo que por ahí va el cuento de, según lo que nosotros conversábamos es que mucha gente encontraba la vocación pero como que la tenía así media vaga e iba al Bosque y le decían si sí o si no ¿cachai?

¹⁸ Los seminarios son lugares de formación para personas que deciden voluntariamente comenzar un camino de preparación para el ministerio sacerdotal.

Cita 1:14

Esta cita construye una situación particular. Es el orgullo de pertenecer al Bosque. Ese orgullo dimana del hecho de que es una Parroquia que aporta con vocaciones a la Iglesia. El hablante utiliza la expresión curita, lo cual puede connotar varias cosas. Pero podemos hipotetizar que es un diminutivo que nos orienta en la lógica del cariño, aprecio y ternura. Pero lo cierto es que la situación produce adhesión a la institución. Se enfatiza que todos los años “sí o sí era uno del Bosque”, lo cual contornea la idea de una certeza en torno a la institución. La institución es prodigiosa en la generación de sacerdotes, y esto es señal de salvación y santidad. Recordemos que la figura del sacerdote está idealizada y que se articula a otros objetos religiosos tales como la idea de salvación y santidad. A su vez, la institución no se sostiene sola. Karadima es el centro que produce apego. Podríamos decir que causa deseo, justamente porque “no era una persona cualquiera”. El hablante construye la figura de alguien especial que adjetiva como “captador de vocaciones”. El “captador de vocaciones” tiene un poder especial además, porque puede decir que sí o que no. Entonces, se va a la Parroquia para que él se pronuncie en relación a la vocación sacerdotal, tan deseada en este contexto religioso.

I: O sea yo sentí las ganas de ser curita un par de veces y lo converse con él y me dijo: “mira en realidad espérate un tiempo, veamos que lo que pasa, espera un año” y la verdad que por ahí fui manejando la cuestión. Después me puse a pololear, siempre había como un eje de que con la persona que yo pololeara, eh... él la tenía que conocer ¿cachai? O sea era como una cuestión como bien papá dentro de la relación.

Cita 1:15

En la cita anterior, podemos ver cómo el sujeto se posiciona en el lugar de desear acceder al sacerdocio. Pero hay otro que queda puesto inmediatamente en el lugar de autoridad para decidir sobre estos asuntos. Sabe si es el momento o no. Lo sabe con cierta certeza. Sabe además cuánto hay que esperar. Lo sabe con precisión. El hablante dice que después se puso a pololear, situación que parece alejar de la pregunta vocacional. Pero lo importante de esto último, es la situación que se constituye a continuación. Se señala que Karadima tiene que conocer a la polola. Esto es una pista importante para pensar las

relaciones de poder. El cura tiene que estar informado de todo y esto se encuentra legitimado en el discurso mismo del hablante. Tiene que conocer en qué andan y con quiénes andan sus ovejas. La validación funciona desde una lógica familiar: “como bien papá dentro de la relación”. Karadima es cura pero también le dicen padre, tal como es la tradición en el mundo católico en los modos de referirse a los sacerdotes. La actualización de esa tradición en este discurso no es baladí, puesto que pone en acción el juego ambiguo de llamar padre a un sacerdote, articulando la autoridad religiosa a una autoridad paternal. Es una relación de confianza y de obediencia, autorizada desde la religión y desde la filiación.

La idea del sacerdote como padre de un adolescente que busca orientación en su vida, articula tres temas que son importantes para el psicoanálisis: la transferencia, el amor y el saber. Veamos la experiencia que relata Juan Carlos Cruz en su libro *El fin de la inocencia*, para hacerla inteligible a partir de algunos conceptos psicoanalíticos, en relación al análisis que hagamos de esta cita, lo cual nos ayudará a pensar las condiciones psíquico institucionales de producción subjetiva en un contexto de violencia sexual.

Cuando terminé de contarle mi historia, de describir todas mis esperanzas y aspiraciones, me dijo:

–Juan Carlos, eres muy afortunado porque Dios te ama inmensamente.

Yo asentí en señal de aceptación.

–Dios te ha traído hoy aquí, a mí –prosiguió–. Sé que estás sufriendo. Sé que sientes dolor. Pero tu padre está ahora con Dios en los cielos, y Dios te ha dado un nuevo padre. De aquí en adelante, yo seré tu papá.

Mi corazón latía de excitación y gratuidad. ¡No podía creer todo eso! ¿Estaba el padre Fernando diciéndome de verdad todas esas cosas? Parecía que mis sueños estaban comenzando desde ya a hacerse realidad.

–Y también seré tu director espiritual y confesor –dijo–. Esto significa que solo compartirás la confesión y tus secretos conmigo... Tienes que ser humilde y obediente –continuó él. Su voz era calidad pero imponente y, de algún modo, hipnótica–. Debes

permitirme interpretar por ti la voluntad de Dios, al igual que el bendito padre Alberto Hurtado lo hizo por mí cuando era joven (Cruz, 2014, pág. 48).

El papá de Juan Carlos Cruz murió cuando este tenía 15 años. Murió de un melanoma muy agresivo. Juan Carlos lo describe como un hombre “atlético, guapo y muy comprometido con su rol de padre” (Cruz, 2014, pág. 34). Murió a la edad de treinta y nueve años. Fue un golpe muy duro para su vida:

Mi sensación desesperada iba en aumento y luchaba por encontrar algo, o alguien, que me dijera que todo volvería a estar en su sitio. Alguien que me diera fuerzas y orientación respecto a lo que venía. Fue un amigo de la familia quien me sugirió que visitara a un cura que vivía en la Parroquia del Sagrado Corazón (Cruz, 2014, pág. 39).

Esas son las condiciones de entrada de Juan Carlos Cruz a la Parroquia El Bosque. Situación de tristeza vital, duelo y desesperación. Llega a la Parroquia por una recomendación de un amigo de la familia, por lo que se llega a un lugar que cuenta con la marca de lo familiar y lo recomendable. Ante la desesperación y desorientación del adolescente, este rápidamente es adoptado simbólicamente hablando, por el sacerdote. Se instala también inmediatamente la imperiosa necesidad del secreto y de la fidelidad, como condiciones de la relación. Algunos autores como Barudy (1999), han visto en esta ley del secreto y del silencio, las condiciones propicias para las dinámicas de abuso sexual. Pero lo que nosotros debemos destacar en términos psicoanalíticos, es cuáles son los resortes psíquicos que permiten que se instale una dinámica de confianza, de familiaridad, distinguida por la necesidad de confidencialidad, de secretismo y de fidelidad. Nosotros, nos detenemos en la singular adopción simbólica de Karadima sobre Juan Carlos Cruz. Nos detenemos en ese sutil detalle en el cual nadie repara: al sacerdote se le dice Padre. Nos interesa lo que está detrás en la nominación de una persona como Director Espiritual, en tanto que se le atribuye un saber. Son los elementos institucionales simbólicos que organizan las dinámicas transferenciales.

Como vemos entonces, los elementos transferenciales están desde el comienzo presentes en el encuentro de los dos en la Parroquia. Recordemos que Freud define la transferencia, como esa especificidad determinada para el ejercicio de la vida amorosa,

que se forja a partir de las disposiciones innatas y los influjos que el sujeto recibe en su infancia, lo cual se constituirá en un clisé que se repetirá en la vida del sujeto (Freud, 1912). En este sentido, se nos hace inteligible la relación de Juan Carlos Cruz con Karadima, a propósito de la disposición para el amor al cura, a partir del duelo del padre perdido. Karadima adopta a Juan Carlos, y se instala como una figura parental en el joven, el cual podrá obtener supuestamente lo que demanda, a saber, orientación para su vida y cuidado. Nada más cerca a los deseos de la infancia en relación al padre protector. Transferencia, amor y saber, organizan la relación entre distintos discípulos y Karadima, lo cual es posibilitado institucionalmente. La Iglesia confía en Karadima y lo instala en el lugar de cabeza de la Parroquia. Es un lugar incuestionable. Las personas además, ven en Karadima una persona que sabe y que puede detectar como hemos visto, las vocaciones en los jóvenes, es decir, es capaz de orientarlos. Se le dice Padre además, lo cual no es anodino. Todo esto va configurando a Karadima como un objeto de amor para los adolescentes, donde quedan enganchados los guiones transferenciales forjados en la infancia. Pero esta transferencia amorosa, es la condición de posibilidad para la sugestión y después para la violencia sexual. Mientras que el psicoanalista se priva del uso de la sugestión, porque sabe que la cura vía ejercicio del poder en la transferencia no cura (Asociación Mundial de Psicoanálisis, 1996), el cura en cambio, se sirve de la transferencia amorosa para dejar planteado lo que necesita como condición para el ejercicio de la violencia sexual: humildad y obediencia. Es un mandato desde la posición del que sostiene el discurso religioso, mediado por la transferencia de amor y de saber. El padre Karadima, es quien desde ahora en adelante sabe lo que es mejor para cada cual, por lo que se solicita obediencia.

No es menor la solicitud de obediencia y de humildad. La obediencia y la humildad van en contra de los ideales que sostiene la modernidad en el clásico imperativo de la ilustración: ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! (Kant, 1994). El mandato de Karadima, en ese lugar de amor transferencial, que insiste sobre la obediencia y la humildad, lo que hace es decirle al sujeto que nada bueno puede salir de la autonomía propia de la modernidad. El servirse de la propia razón, vuelve al sujeto libre.

Pero ese es justamente el pecado que se reseña en algunos textos de la Iglesia, al ángel de luz, Lucifer, que decidió darse luz a sí mismo en vez de depender de la luz que emana de Dios. El ángel se perdió y se condenó a sí mismo, decidiendo separarse de Dios. Estas referencias se pueden rastrear en el Catecismo de la Iglesia Católica, el cual es un texto que presenta de manera orgánica los principales contenidos de la doctrina cristiana (Asociación de editores del catecismo, 2005). Se basa en las Sagradas Escrituras (La Biblia), los escritos de los Santos Padres (personajes de la tradición de la Iglesia, considerados testimonios importantes de la fe), de la liturgia (conjunto de actos definidos por la Iglesia para la práctica de los ritos religiosos) y del Magisterio de la Iglesia (autoridad de enseñanza propia del Papa y de sus Obispos) (Asociación de editores del catecismo, 2005). A continuación, vemos algunas referencias bíblicas sobre la desobediencia, la salvación y lucifer, que dan contexto a la imperiosa preocupación de los sujetos, por la salvación y por tener un Director Espiritual, lo cual ubica a Karadima en un lugar de saber.

Tras la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (Cf. Gn 3,1-5) que, por envidia, los hace caer en la muerte (Cf. Sb 2,24). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en este ser un ángel caído, llamado Satán o diablo (Cf. Jn 8,44; Ap 12,9). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios. "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali" ("El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos") (Cc. de Letrán IV, año 1215: DS 800). 392 La Escritura habla de un pecado de estos ángeles (2 P 2,4). Esta "caída" consiste en la elección libre de estos espíritus creados que rechazaron radical e irrevocablemente a Dios y su Reino. Encontramos un reflejo de esta rebelión en las palabras del tentador a nuestros primeros padres: "Seréis como dioses" (Gn 3,5). El diablo es "pecador desde el principio" (1 Jn 3,8), "padre de la mentira" (Jn 8,44). (Asociación de editores del catecismo, 2005, pág. 391).

Se trata entonces de un ángel creado bueno por Dios, pero que por envidia decide apartarse. Decide oponerse a Dios y darse luz así mismo. Como se trata de una elección, el único responsable es el que se aparta, el que no obedece. Esta es la figura del orgulloso, que desestima la humildad de tener que obedecer al otro, pues cree que puede ser como

Dios, tal como se recuerda en génesis como tentación: “seréis como Dioses”. Son múltiples las referencias en los textos de las entrevistas, las declaraciones judiciales, los informes periodísticos, que muestran el recurso de Karadima al diablo, para insistir en la necesidad de obediencia y humildad. Entonces, mejor permanecer obediente y humilde que orgulloso y desafiante, porque el orgulloso es aquel que puede condenarse.

iv. El lugar de “lo no dicho” en las relaciones de poder y en los procesos de subjetivación.

Hemos visto que la religión como construcción discursiva, va produciendo a su vez, objetos religiosos ligados a ideales y valores propios de la institución. En este sentido, la religión como discurso es creadora de valores que se van subjetivando. Pues bien, siguiendo este eje de análisis, se hacía plausible preguntarnos a continuación, por la construcción de distintas valoraciones morales propias del contexto discursivo. Sin embargo, lo que encontramos fue una ausencia de prescripciones discursivas en el ámbito de lo moral. Es interesante esta ausencia, pues uno sospecharía de entrada que la Iglesia es un contexto de prescripciones morales, por ejemplo, con respecto a la sexualidad. Pero este descubrimiento nos permitió avanzar por el ámbito de lo productivo de lo no dicho en relación al poder y a los procesos de subjetivación. La ausencia de algunas prescripciones es productiva, tal como veremos en las siguientes citas, que de alguna manera se podrían agrupar bajo el rótulo de “lo no dicho”.

I: Sí, sí de todas maneras, si, no sé, por ejemplo los carretes en la noche eh... es divertido, pero siempre había una botella de pisco y se hablaba de la botella de pisco de utilería, porque nunca nadie la abría ¿Cachai? Y claro esto es medio serio, medio en broma, pero como que en este contexto nadie estaba muy dispuesto a tomar ¿Cachai? Porque era muy raro, o sea incluso eso era entre comillas mal visto, mitad en serio, mitad en broma, o sea no, no era como el que tomaba se iba a condenar, pero como que no era necesario, entonces el que se acercaba a la botella, eh... no sé era como raro.

E: La botella siempre estaba ahí.

I: La botella de utilería, sí.

E: La tentación siempre ahí, presente.

I: Mm... pero eso es mitad enserio y mitad broma.

E: Ya.

I: O sea, no se usaba y claro ahora cuando carreteo con mis amigos, se bajan la botella, pero, no... no tanto, si tampoco son tan... pero en esa época la botella duraba un año entero.

Cita 4:21

La botella de pisco “de utilería” es una metáfora que condensa muy bien lo que estamos diciendo. En esta cita lo que se está haciendo es visibilizar una norma moral implícita que regula el consumo de alcohol en los jóvenes. La botella está siempre presente como un objeto fulgurante que conmemora constantemente que se está en un camino que se puede transgredir. Basta solamente con abrir la botella para salirse del camino. Pero nadie está dispuesto a tomar alcohol en ese contexto. Podemos hipotetizar que en este contexto, el grupo es eficaz en sostener una regulación en torno a lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. En efecto, se puede estar en una fiesta en grupo, porque el grupo protege de la tentación de alcohol: nadie se atreve a acercarse a la botella. Es más, el hablante señala: “era como raro”. Mostrar deseo por la botella de pisco, en ese contexto, aparece como raro, fuera de la norma. Y este estar fuera de la norma, nuevamente es engarzado a lo religioso a través de la figura de la condenación.

Es destacable el hecho de que en ningún caso hay una prohibición explícita en relación al alcohol. Simplemente se sabe, pero al ser algo no dicho, no se puede conversar, discutir ni pensar. Justamente, la Parroquia El Bosque se va dibujando como un lugar donde hay ausencia de pensamiento, en tanto que hay un líder que sostiene lo que se debe pensar, el cómo uno se debe vestir, lo que uno tiene que desear, etc. La Parroquia se encuentra colmada de asuntos no dichos que regulan, pero que no pueden ser pensados por su misma exclusión como práctica lingüística. Sin embargo, el no decir es ya una práctica lingüística que regula, sólo que queda del lado de lo no conversable, lo no sujeto a

deliberación colectiva, sino más bien sujeto a una moral implícita, que emana del que tiene la potestad para producirla.

En la Parroquia, no se habla de contingencia nacional. En este sentido, la contingencia nacional entra en el plano de lo no dicho. Esto empalma con la idea de que el mundo por fuera de la Parroquia es un peligro constante. No se conversan de temas contingentes ni políticos.

I: Claro y eso que nunca se hablaba, o sea, nunca hablábamos de, era como el tema prohibido.

E: ¿Si?

I: O sea no prohibido pero en general y en todas partes es un poco latero porque pueden haber diferencias y eso, pero aquí nunca se hablaba ni a nivel, como a gran escala porque, porque no correspondía, como que no correspondía según Karadima. Y ahí yo encuentro que tiene algo de razón, o sea, supuestamente la religión como que trasciende todas esas cosas así que no se justificaba tanto tampoco, pero sí, a un nivel más chico como de repente más en estos té y esas cosas que eran como más íntimo, si, si, se daba como a entender y hasta donde me acuerdo muy implícitamente todo esto, todas estas cosas.

Cita 4:35

Algunos de los entrevistados deslizan una crítica a que no se conversen temas contingentes ni políticos, en cambio este sujeto que aparece en la cita anterior, se muestra cómodo con la situación de separar política de religión. No se trata de que esté prohibido hablar de política, pero nadie lo hace. Es una norma implícita. El hablante utiliza la expresión “latero” para referirse a lo complicado que puede ser hablar de política además en ese contexto. La justificación que da es que pueden emerger diferencias de pensamiento. Entonces, sutilmente, se desliza la concepción de que el pensar distinto en esta entrevista, tiene una connotación negativa. El entrevistado utiliza otra expresión interesante: “ahí yo encuentro que tiene algo de razón”. No está de acuerdo con muchas cosas de Karadima, pero sí está de acuerdo en la separación entre religión y política. La

religión es construida aquí como algo que trasciende todas las demás cosas, como algo que está más allá.

E: Si, pero por ejemplo temas de Derechos Humanos ¿Jamás?

I: Jamás, o sea yo nunca le escuche nada de eso.

E: En esos tiempos por ejemplo, habían preguntas con respecto a... no, no, eran temas que vinieron después, en los noventa, pero por ejemplo sobre la ley de divorcio, discusiones sobre el aborto

I: Ah sí bueno, todas esas cosas.

E: Matrimonio homosexual ¿Eran temas discutidos?

I: O sea, es que no había mucho que discutir, eran obvios o la, o porque no se podía exhibir la última tentación de Cristo o cosas así ¿Cachai? Lo más conservador, lo más conservador que podía imaginar y era sin razón.

E: Pero entonces, o sea, no se hablaba porque era obvio.

I: Exacto, no se discutía, era obvio, podíai conversar algunas cosas pero era obvio porque...

Cita 3:32

Esta cita de otro entrevistado hace lo mismo. Instituye la idea de lo no dicho en temas políticos y contingentes. Ahora bien, el entrevistador le pregunta específicamente por algunos temas contingentes de la época, tales como la ley de divorcio, el matrimonio homosexual o sobre el aborto, a lo que el entrevistado responde que no había mucho que discutir pues “eran obvios”. Lo que se está haciendo en esta cita es sostener que lo que se da por obvio no se conversa. Se asume que la Parroquia es conservadora y que eso es suficiente para no hablar de lo que se cree que no se debe hablar. Esta es una estrategia que es posible rastrear en varias citas de las entrevistas. En efecto, en la Parroquia no se habla de algunos temas porque se dan por obvios. Esto ocurre sobre todo con temas relacionados con lo sexual.

I: Pero como te digo, cosas de actualidad o algo que fuera así como, nunca. O sea hablar de sexualidad, cero posibilidad, nunca.

Cita 1:111

Aquí el hablante es taxativo en su forma de hablar. Cosas de actualidad: nunca. Y en relación a la sexualidad, es más enfático todavía pues utiliza el recurso al número y a la probabilidad: “cero posibilidad”. Para finalizar, refuerza la idea como asegurándose de que quede claro: “nunca”. Es importante mostrar estas citas, pues se ve construyendo una noción de sexualidad que se relaciona con lo no dicho, al igual que la política y otros temas contingentes.

I: Lo encontré interesante, porque claro, en el fondo, había una Parroquia o movimiento religioso que se ve, como se llama, que se desmorona por un escándalo sexual ¿ah? Intenso y al mismo tiempo es un tema que no se toca, entonces como que sale de forma, o sea, yo no entiendo de psicología pero tengo al teoría o la impresión de que cuando tu tratas de suprimir algo que es natural, sale de alguna manera de forma retorcida, o sea, y no solo los impulsos sexuales, inclusive pa' comer, si no comí durante mucho tiempo, te vai, te pegai un (patachi) y te enfermai de la guata. Por eso lo encontré interesante, porque quizá puedo estar equivocado ¿Ah?

Cita 2:43

Esta cita de otro entrevistado, sigue la misma idea de que no se habla sobre sexualidad en la Parroquia, pero destaca otra cosa importante. Señala que la Parroquia se desmorona por un escándalo sexual. Desmoronarse es una palabra metafórica para enfatizar que algo se vino abajo. Algo que parece muy grande y elevado, se viene abajo a propósito de un escándalo sexual. Ahora bien, el entrevistado muestra que le llama la atención este hecho pues parece paradójal. Por un lado hay un escándalo sexual, pero en un contexto donde no se toca el tema sexual. En este sentido, seguimos en la idea de que lo sexual es algo no dicho. Pero lo paradójico o irónico, es que en la Parroquia estaban ocurriendo abusos sexuales.

A continuación, el hablante trata de dar una explicación al respecto. Señala que no es psicólogo, lo cual instituye tácitamente al psicólogo como un experto para hablar de

estas cosas. Ahora bien, a pesar de no ser experto para opinar de estos temas, explica su teoría de que al suprimir algo que es natural, esto sale de alguna “forma retorcida”. Se trata por tanto, de una construcción de la sexualidad primero como algo natural. En segundo lugar, se trata a la sexualidad como algo que no puede ser frenado, porque si se le intenta suprimir, sale por alguna parte. Podemos ver entonces que en la cita se elabora una hipótesis en relación a los abusos sexuales de la Parroquia. Por un lado se está diciendo que la sexualidad se suprime. De ella no se habla. Ese es un modo de supresión. Pero por otro lado, al suprimirse sale como una fuerza inmanejable en forma de abuso. En forma retorcida. Conjuntamente, se deslizan valoraciones morales en torno al tema de la sexualidad. Es algo natural y por tanto no tendría nada de malo. Lo malo sería intentar suprimirla.

E: Pero por ejemplo, en la Acción Católica o cuando se juntaban en estas reuniones ¿Se hablaba explícitamente de masturbación...?

I: No.

E: ¿...O temas sexuales?

I: No.

E: Siempre se hablaba con el término “pecado de pureza”.

I: Es que no se hablaba mucho de esas cosas en general, como que en la práctica se hablaba más de días de santos, era como un poco más global, no centraba en esto detalles como más personales si se dijera, a pesar que a todos nos pasara, pero sí, estas reuniones eran como más días de santos, espiritualidad eh... eso, como fortalecer la fe en general.

E: Claro, pero lo curioso es que nunca se hablaba de esto como una catequesis sino que solo se hablaba de días de santos, pero las distintas personas saben, o sea dicen pecamos de pureza.

Cita 4:32

En esta otra cita de otra entrevista, emerge una nueva palabra que se relaciona con lo no dicho sobre la sexualidad. Es la otra cara de la moneda. No se habla de temas

sexuales, pero sí se habla de pecado de pureza. El hablante reseña las conversaciones y prédicas cotidianas de la Parroquia, donde lo relevante es la vida de los santos, la espiritualidad y la fe. Son todos temas alejados de lo que podemos denominar, lo carnal, y más bien estarían ligados a lo inmaterial. Lo puro aquí se entreteje con estas ideas inmateriales de la espiritualidad y la fe o la referencia a los santos. La sexualidad en cambio, tendría relación con la carne. El pecado de pureza entonces como concepto, muestra el anudamiento entre pureza y sexualidad como dos caras de la misma moneda. Una cara inmaterial y otra carnal. Lo valorable es la pureza. Lo condenable es lo sexual, de lo que no se habla.

I: Si po, es de la pureza, sí. Como que existe algo, brilla por su ausencia, pero brilla mucho por su ausencia.

E: Aha.

I: Pero brilla, encandila por su ausencia.

E: Claro. Pero en verdad, de todas la entrevistas “No, nunca”, nunca aparece nada.

Cita 3:56

El contexto de la cita es que se está conversando también en relación a que en la Parroquia nunca se hablaba de sexualidad, pero sí de la pureza. Pero para el entrevistado, la sexualidad brilla por su ausencia, es decir, al ser del orden de lo no dicho, está siempre sobre la mesa, pero bajo la forma de la preocupación por la pureza.

I: Cualquier pecado en este contexto, un pecado de pureza podría ser desde una masturbación a un tema de infidelidad ¿Cachai? O sea como que abarcaba muchas cosas todo esto y era más fácil para uno decir eh... pecado de pureza porque, no sé, pa' uno resulta mucho más fácil.

E: Ya te entiendo. A ver si te entiendo, tú decías pecado de pureza para no hablar de masturbación.

I: Claro.

E: Ya, ok...

I: Y así como yo decía eso para no hablar de masturbación, por ejemplo, tal vez no sé, en este contexto medio conocido se decía pecado de pureza para hablar eh... de cosas más fuertes y en ese sentido yo creo que tal vez el término podía esconder muchas cosas según contexto, en mi caso no, en mi caso era...

E: Te entiendo, pero que alguien dijera “Cometí pecado de pureza” podía estar hablando en distintos niveles.

I: Claro, se me ocurre. O sea, aquí estoy elucubrando pero me haría mucha lógica esta cosa, no sé po, eh... según lo que cuenta Hamilton o Murillo, lo leí en alguna parte, cuando pasaban estos abusos Karadima eh... pedía que se confesaran con el padre Francisco, se me fue el nombre, el padre Francisco ¿Francisco Javier Errázuriz? De pecados de pureza, cachai entonces como que el término como que esconde esas cosas, cosas más grandes, esconde lo abusos (...) O sea, claro, con el padre Francisco se confiesan de pecados de pureza, probablemente lo primero que va a pensar masturbaciones.

Cita 4:31

Esta última cita que presentamos, también contribuye a construir una noción de pureza en relación a lo sexual. Ahora bien, lo que debemos destacar aquí, es que esa noción de pureza es tan amplia que puede referirse a cualquier contenido sexual. En efecto, cuando se habla de pecado de pureza, se puede estar hablando de masturbación o de infidelidad, entre otras cosas. Pero siempre se trata de un pecado, es decir, una acción que transgrede un código moral, construido desde los discursos religiosos del contexto.

Pureza y sexualidad serían por tanto, dos conceptos que se relacionarían en la transgresión, de ese código religioso, bajo la forma discursiva de “pecado”. Pero todavía más, la noción de pureza que se construye, bajo la forma de “pecado de pureza”, incluye la posibilidad de esconder la violencia sexual. Esto es visto como grave porque queda invisible para todo el mundo. Alguien se puede confesar de que se masturba o de que cometió un abuso sexual, y todo queda en el mismo plano.

En otras palabras, lo que se está diciendo es que no se habla de sexualidad, sino que se insiste en cuidar la pureza. Pero cuando se descuida la pureza, es decir, cuando se

comete un pecado de pureza, se estaría diciendo que puede referirse a lo carnal de la masturbación o bien puede tratarse de violencia sexual, donde el sujeto queda a merced del sacerdote, reducido a un objeto de satisfacción al interior de la institución. Pero siempre aparece no hablado y referido sólo bajo la forma de “pecado de pureza”. Queda entonces como algo que no se puede conversar, pensar, discutir. La cita está plagada de valoraciones morales tácitas. Por ejemplo, cuando se habla de masturbación o infidelidad, aparecen relacionadas en el discurso con la idea de pecado, lo cual en este contexto lleva el signo de algo malo.

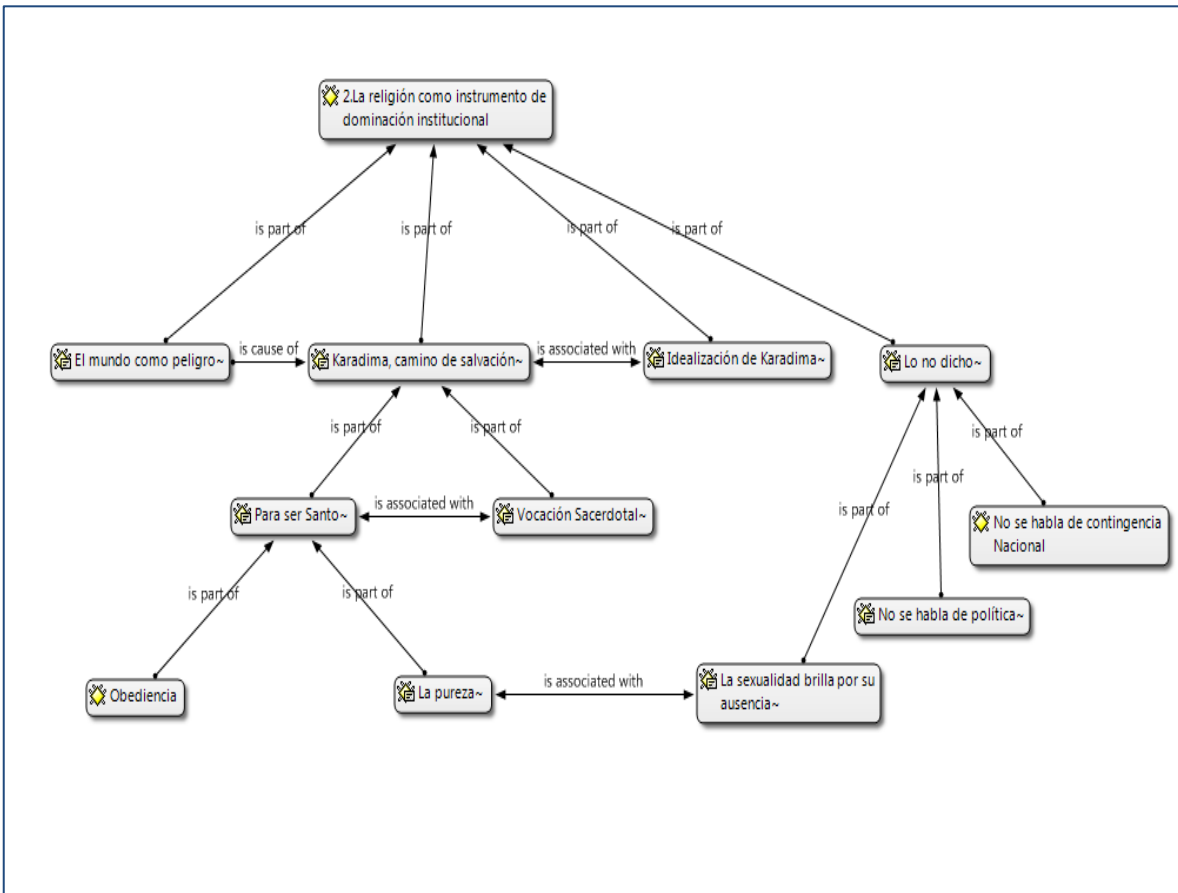


Ilustración 3 La religión como instrumento de dominación institucional

En esta figura, podemos ver cómo ordenamos nuestro material para entender como la religión puede funcionar como mecanismo de dominación y producción de una subjetividad alienada y sometida al Otro de la institución. El discurso sobre la religión crea distintos objetos y situaciones tales como sacerdocio, santidad y condenación. Esto recrea a su vez, una concepción del mundo como peligro, ante el cual se necesita la ayuda de alguien especial. Karadima vendría siendo ese alguien especial, que estaría autorizado además, para señalar quién puede acceder al sacerdocio y quién no. Sería por tanto, alguien que ayuda en lo que se llamaría “la salvación”. Todo esto dibuja un camino religioso, cualificado a su vez por las nociones que se construyen de obediencia y pureza. En relación a la obediencia y a la idealización del sacerdote, se levantaría un terreno fértil para relaciones de poder dispares, puesto que el sacerdote está en otro nivel muy distinto al joven. En relación a la pureza, hemos visto cómo se va elaborando el concepto en articulación con la noción de sexualidad. Pureza y sexualidad serían dos caras de la misma moneda. La primera remitiría a lo inmaterial y a lo hablado. La segunda remitiría a lo carnal y a lo no dicho.

En la figura N° 3, podemos ver como la religión está compuesta por una concepción del mundo como peligro, lo cual implica que se busque a una persona que pueda ayudar a evitar los peligros del mundo. Esa persona es Karadima que es instituido como camino de salvación, por eso está relacionado con un proceso de idealización de Karadima. La ayuda consiste en que Karadima sabe cómo ser santo, lo cual está asociado con la vocación sacerdotal. Para ser santo, se debe practicar la obediencia y la pureza. Por otro lado, la religión también se compone también de lo que no se dice, de lo que no se habla. En la Parroquia no se habla ni de contingencia nacional, de política ni de sexualidad. La religión queda puesta en un lugar más elevado que estos temas, que podríamos llamar “terrenales”. Por último, lo que no se dice sobre la sexualidad, está relacionado con lo que sí se dice de la pureza.

C. Condiciones psíquico-institucionales y totalitarismo

La Crisis actual de la Iglesia revela, paradójicamente en esta última una fuerza y una complejidad quizás insospechadas... La Iglesia romana sobrevive, cual gigantesco Titanic "insumergible" encaminándose imperturbablemente hacia cierto fin de la historia.

*René Lourau
Los Analizadores de la Iglesia*

Uno de los primeros informes periodísticos realizados en torno al caso Karadima, fue el estudio que realizó el Centro de Investigación Periodística *CIPER*, titulado: *Los secretos del imperio de Karadima*. El título fue muy sugerente para nuestro trabajo inicial, puesto que ponía al sacerdote y a la religión dentro a la posibilidad de transformarse en un imperio. Imperio que puede ser totalitario, determinando lo permitido, lo alentado y lo no permitido. Prescribiendo los modos en que es posible la existencia. Incidiendo al fin y al cabo, en los diques de la cultura que operan sobre la satisfacción pulsional de los sujetos y en su vida psíquica, por utilizar una expresión freudiana.

En cierto sentido, la Iglesia Católica sigue presentándose discursivamente como un imperio. Es más, la idea de imperio recorrió toda la historia de la Iglesia, desde su matrimonio en el S.IV con el Imperio Romano. Es como si las pretensiones de extensión imperial que tuvieron los hermanos Rómulo y Remo, estuviesen presente en las venas de la Iglesia. Es una vocación imperial en la Iglesia que atraviesa toda nuestra historia occidental y sus vestigios están presentes como huellas, como restos, en el caso Karadima. Como sabemos, en el año 313 d.C., el Emperador Constantino, promulgó el edicto de Milán. Esta ley imperial abrogaba toda legislación anterior en relación a la persecución cristiana. Al poco tiempo, en el año 395 d.C, nació el Imperio Romano Cristiano, con una nueva capital en Constantinopla. A esta parte oriental del imperio romano Cristiano en oriente, se le conoció como Imperio Bizantino y duró hasta el año 1453 con Constantino XI Dragasés. Pero las pretensiones imperiales no terminaron ahí, pues una princesa bizantina huyó a Moscú y ahí desposó al Príncipe Iván, quien adoptó las águilas bicéfalas romanas y el título de Cēzar, Czar, dando a entender que Roma cristiana ya no estaba a orillas del Bósforo, sino que había nacido una tercera Roma, imperial y cristiana (Villacampa et al., 1999). En occidente en cambio, los bárbaros terminaron destruyendo el

imperio romano muy tempranamente, pero en el 800 d.C., Carlomagno intentó renovarlo. Lo mismo haría el emperador alemán Otón I en el 962. Después, en 1520, Carlos V, rey de España y de las Indias, vinculado al devenir de la Iglesia Católica, sería elegido el nuevo Emperador conocido como Carlos I en España y V en el Sacro Imperio Romano Germánico. Todo esto fue contribuyendo a fundir la figura del Papa, cabeza de la Iglesia, con la figura de un emperador.

Cantor señala que así, se fue configurando entonces una organización Político-Religiosa presidida por un Emperador Romano-Cristiano como suprema autoridad. La Teología Solar, que legitimaba el poder del Emperador, comenzó a mezclarse en la historia, con la Teología Cristiana (Cantor, 1963). Los emperadores comenzaron a ser pensados desde la religión como vicarios de Dios, con atributos semidivinos incluso. Es lo que Cantor llamó, Monoteísmo Político: había un Dios en el cielo y un Emperador en la tierra, que era representante y por ende partícipe de la divinidad. La culminación es la figura del Papa en la Iglesia. Esto es interesante permite hacer una lectura de algunos ritos, por ejemplo en Semana Santa, en la plaza San Pedro el día domingo de resurrección, el Papa desde su balcón a medio día imparte lo que se conoce como la bendición urbe et orbi. Es una bendición a la ciudad de Roma y con ella al universo entero. En este acto y en estas palabras, se identifica a Roma con el todo. Se bendice a la ciudad y con eso se está bendiciendo al mismo tiempo a todos los pueblos. Al mundo. Es la Iglesia en su máximo esplendor en tanto pretensión imperial, totalizante y abarcadora.

René Lourau en cambio, prefiere referirse a la institución eclesial como una institución tradicionalmente total o totalitaria en el sentido de Ervin Goffman (Lourau, 1993). Tener de trasfondo la idea de imperio y la idea de institución totalitaria, enriquece el análisis al rastrear las condiciones de producción subjetiva presentes en el caso Karadima y las relaciones de sentido de esas condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva con las formas de violencia presentes en el caso.

Goffman define de la siguiente manera la institución:

Una institución total puede definirse como un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente (Goffman, 1972, pág. 13).

Para poder sostener esta afirmación, habrá que probar primero entonces, si la Parroquia El Bosque aislaba de la sociedad a los jóvenes que participaban ahí. ¿Eran encerrados? Es difícil sostener esta afirmación en términos jurídicos. Uno podría responder que los jóvenes no estaban materialmente encerrados, y que además podían marcharse en cualquier momento. Pero ¿puede haber otro tipo de encierro que no se sustenta en los muros de un recinto, o en las rejas de una prisión?

1. Los muros en la institución

Hemos visto anteriormente, como las actividades de la Parroquia comienzan a consumir mucho tiempo, lo cual se va traduciendo en que los sujetos comienzan a dejar de lado a sus familias. Esto es promovido por los discursos religiosos. Se pide radicalidad, obediencia, seguimiento. En el evangelio de Marcos, se cuenta por ejemplo, cómo Jesús le señala al joven rico que para alcanzar la vida eterna, debe vender todo lo que tiene y dárselo a los pobres. Después, debe seguir a Jesús y eso le permitirá alcanzar la vida eterna (Biblia de Jerusalén, 1975). Esto en la Parroquia es utilizado para incentivar a que se pase todo el día en la Parroquia. Se incita a estar cada vez más cerca. Mientras más pasan en la Parroquia, los jóvenes sienten que están compenetrados con la fe. Y esto no es accesorio. Es garantía de vida, de alcanzar la vida eterna, por lo que en el discurso religioso en la institución, se insiste en las condiciones para la existencia psíquica. Algunos sujetos comienzan a vivir como si su vida dependiese de esto. No se pueden ir además de la Parroquia, porque ahí son alguien, ahí son reconocidos, ahí están sus amigos, su círculo. No hay otros espacios que compitan con la Parroquia, por lo que se vuelve totalizante.

I: Yo pasaba todos los días en la Parroquia. Iba a misa en la mañana y después en la tarde. Había que estar. Había que ser visto en algún minuto por el curita porque si no después te lo cobraba, cachai. Y bueno, yo quería estar ahí. Me sentía santo, cachai.

No disfruté mucho la universidad. Estudiaba arquitectura, pero era como si no estuviera. Iba a clases y después salía corriendo a la Parroquia. Era mi vida. Me daba miedo no ir.

Cita 12:30

I: Sí, por... no me acuerdo muy bien cómo fue, pero, me acuerdo que iba todos los días yo, eh... de que estaba como muy encerrado en este ambiente y que yo necesitaba como, como conocer gente nueva ¿cachai? Y gente nueva igual de buena que la gente del Bosque, o sea, en el fondo, ahí había como una cultura de que la gente de afuera, del mundo entre comillas, era gente que no... que nos iba a alejar de dios, ¿Cachai?

Cita 4:38

Esos muros del imperio se constituyen a través del miedo. Se distingue un adentro y un afuera. La gente de adentro es la de uno, donde uno se encuentra seguro. Se transmite un cierto miedo al mundo externo, pues el mundo externo aleja de Dios. Si bien hay una decisión de estar ahí, es una decisión cuyas condiciones de enunciación, pasan por el miedo y por su articulación a los discursos religiosos vinculados a la salvación y a la condenación eterna. En la primera cita, no es menor el hecho de que se asiste, pero además uno tiene que ser visto por el cura. El sujeto tiene que pasar por la mirada del cura. Que sepa que uno estuvo, pues si no, el cura “se lo cobra”. Esto es porque algunos señalan que el cura les deja de hablar cuando se enoja, o no los invita a otros lugares. Es un desprecio del cura que se muestra en público además. Todos se enteran de que el cura se enojó con uno y que lo ignora. Por consiguiente, los sujetos no quieren que el cura se enoje con ellos. Son los modos en que el miedo circula. Miedo al exterior porque aleja de Dios y miedo al cura por perder su palabra. Es un miedo productivo en hacer aparecer los muros de una institución que comienza a transformarse en un encierro. Se quiere escapar pero no se sabe qué pasaría después. De hecho, a algunos les daba miedo denunciar o conversar sobre lo que pensaban con otros, porque perder a la Parroquia, era perder lo que ellos eran. Era un miedo a dejar de existir.

I: No, después se fueron y chao, después de que se fueron. Se fue mi cuñado, después de que dejó de ser presidente entro Costabal y el discurso fue el siguiente, un día miércoles en reunión “bueno les quería presentar a Francisco Costabal, que es

nuestro nuevo presidente de la Acción Católica, Gonzalo Huerta ya no está pero hicimos su gestión, entonces. Bueno Francisco es estudiante de la Universidad Católica, en ingeniería civil, él estuvo en el colegio Tabancura y él tiene muchos hermanos y...” ¿cachai?, o sea, pasó el tema, nunca más.

Cita 10:95

En esta cita, se muestra como los temas pasan rápidamente. Los jóvenes que se van de la Parroquia dejan de existir como tema. Se pasa rápidamente a otra cosa, a un nuevo nombramiento. En esta cita, vemos que se muestra cómo el presidente de la Acción Católica deja el cargo de un día para otro y al día siguiente se presenta a un nuevo presidente. El nuevo nombramiento no sigue ningún proceso institucionalizado. Sólo la voluntad y designación del sacerdote. Los argumentos que se presentan en este texto, para el nombramiento del nuevo presidente, es la universidad donde estudió, la carrera que estudia y el colegio de donde procede y que además tiene muchos hermanos, lo cual en algunos discursos religiosos de la Iglesia se relaciona con bendición de Dios por la promesa hecha a Abraham en el antiguo testamento, pero, en los sectores más conservadores de la Iglesia, es testimonio de una sexualidad de los padres abierta exclusivamente a la procreación y no al goce sexual. Es la moral conservadora que se opone por ejemplo, a los métodos anticonceptivos, pues se debe aceptar los hijos que lleguen según la providencia divina. No es anodino entonces, señalar que Francisco Costabal tiene muchos hermanos. Esto es lo que se recuerda, lo que queda en los relatos, en los restos discursivos de por qué se nombró a esta persona nuevo presidente de la Acción Católica. Pero con respecto al presidente anterior, nunca más se volvió a hablar del tema, por tanto deja de existir para la institución. Es lo mismo que se señala con respecto a Juan Carlos Cruz, cuando deja de frecuentar la Parroquia.

I: No, es que no, Juan Carlos Cruz nunca fue tema después de que él se fue poh. O sea todos los temas que terminaban en un momento, nunca más se volvieron a tocar y nunca más se volvían a tocar ni existían las personas ¿cachai?, o sea...

Cita 1:94

Juan Carlos Cruz deja de existir para la Parroquia, pues nunca más se vuelve a hablar de él. Los temas se terminan en ese momento. Es una posición de enunciación que marca la existencia o no de Juan Carlos Cruz. La expresión no se vuelve a tocar es interesante porque apunta también a que antes algo era tangible pero después no vuelve a ser tocado. Si no es tocado, no hay registro de que esté. El mismo Juan Carlos Cruz, en su libro *El fin de la inocencia*, señala el miedo que tenía de irse de un lugar para el cual era alguien. Pensaba que yéndose de la Parroquia iba a perder todo lo que tenía, amigos, redes sociales, en definitiva, un lugar (Cruz, 2014). Sin embargo, Juan Carlos Cruz hasta el día de hoy, sigue presentándose en relación al caso Karadima. Aparece en los medios de comunicación, en las redes sociales y en las investigaciones periodísticas que se realizan en relación al abuso sexual en la Iglesia, como un sobreviviente de un abuso sexual¹⁹. Esta identificación, le permite no haber perdido un lugar del todo en la institución. En este sentido, es un sujeto que igual se encuentra en relación al Otro de la Iglesia.

Al respecto, en el libro escrito por Juan Carlos Cruz se dice lo siguiente:

Ya empezaba a quedarme claro que si uno hacía de Karadima su enemigo, arriesgaba no solo su posición en la estructura social de El Bosque, sino también su reputación en la red social más amplia de Santiago y más allá. Dado que tenía alianzas con todo el mundo, desde los alcaldes hasta Augusto Pinochet (en esa época el Congreso estaba cerrado, así que los líderes políticos eran designados por el dictador y sus generales), Karadima era desde luego una figura portentosa, con influencias a través de todo Chile y hasta en el Vaticano, y él mismo explotaba este ascendiente para comprar amistades y adhesiones o simplemente evidenciar su poder (Cruz, 2014, pág. 67).

¹⁹ Muchos de los denunciantes públicos de abusos sexuales perpetrados por sacerdotes de la Iglesia Católica, eligen como significante para representarse ante los otros el significante de sobreviviente. En Estados Unidos por ejemplo, Bárbara Blaine, quien también fue abusada por un sacerdote, utilizó este significante para fundar SNAP, Survivors Network of those Abused by Priests –Red de sobrevivientes de los abusados por sacerdotes–. Es interesante que el significante sobreviviente les permite una existencia psíquica anudada a la institución Iglesia. En términos psicoanalíticos, se podría pensar que es una solución ante la ruptura violenta en el psiquismo producto del abuso. Es una manera de arreglárselas con lo real del abuso, en términos lacanianos. No insistiremos aquí en este asunto, pues no responde a nuestra pregunta de investigación.

Estos muros además, se edifican a partir de la posición de poder que se le supone a Karadima. Se señala aquí una posición de Karadima, cercana a las autoridades locales, así como a la máxima autoridad totalitaria del país: Augusto Pinochet. Pero su influencia no se agota en Chile, puesto que en el texto recién citado, vuelve a aparecer el Vaticano. Se usa la idea de contacto con el Vaticano, para enfatizar la situación de poder y supremacía del sacerdote. Karadima tiene contactos por todas partes y usa esos contactos. Los “explota”, palabra que se emplea para referirse a esa persona que posee los medios de producción y los utiliza para la acumulación de capital. En Karadima, hay una explotación que permite extraer un tipo de capital y una acumulación, pero no se trata de la plusvalía, sino más bien algo parecido a lo que Lacan señala como plus de goce en el seminario 17, *el reverso del psicoanálisis* (Lacan J. , 1970). En efecto, la idea de Lacan es comprender los distintos lazos sociales que operan. No habla de sociedad, habla de lazo social. Y uno de estos discursos es el discurso del amo. En la Parroquia El Bosque, opera un discurso del amo que se dirige a los otros en posición de esclavos, para ponerlos a trabajar y producir un más de goce, que es lo que necesita el amo. Es la idea de plus de gozar que Lacan va a pensar en relación al discurso del amo. Por supuesto que resuena de fondo la idea de plusvalía de Marx. Lacan lo tiene presente cuando piensa en este lazo social que extrae un plus de goce como corolario de la operación del discurso del amo. En la cita anterior, aparece Karadima entonces, en una posición de amo, conectado con otras personas importantes, lo cual da cuenta de una estructura de superioridad que no descansa en los medios de coacción solamente –como puede ser el miedo–, sino también en la solidaridad organizada de los amos, tal como enseña Arendt cuando articula violencia y poder (Arendt, 2008). El sujeto de la cita anterior, no puede de esta relación con la Parroquia El Bosque, porque dice arriesgar su posición social en la estructura de la Parroquia El Bosque. De eso se trata. Tiene una posición como sujeto, posición que se puede perder. Pero por otro lado, fuera de los muros del Bosque, arriesga su reputación en la red social más amplia. Todo es amenaza. Karadima está en tal posición de poder, que el sujeto pierde mucho abandonando ese lugar. Es parte del encierro psíquico al que los sujetos se ven confinados, quedando en posición de esclavos.

Con respecto a este encierro y a estos muros, Hamilton en las entrevistas que le hizo María Olivia Mönckeberg, señala lo siguiente:

Por eso, se me viene a la cabeza esta idea de Colonia Dignidad. Porque uno empieza a tener su vida adentro y, como en toda pseudofamilia, uno empieza a aceptar las cosas como son, a adaptarse, casi a encontrar normal ciertos hechos y situaciones (Mönckeberg, 2011, pág. 179).

Había un control total. Karadima era una especie de Paul Schäfer, pero El Bosque es una Colonia Dignidad sin rejas a su alrededor. Hay en este caso un límite inmaterial, pero a mucha gente nos mantenía dentro de esta especie de colonia virtual, incluso desde el punto de vista físico (Mönckeberg, 2011, pág. 190).

A nosotros nos importa mucho esta metáfora que utiliza Hamilton en la entrevista, puesto que Colonia Dignidad también puede ser pensada como una institución totalitaria, pero con muros materiales. Las personas no pueden fugarse y se encuentran aisladas de la vida exterior a esos muros. Además, las personas están sometidas a una administración formal de la vida interna, lo cual es parte de la definición de una institución totalitaria. En efecto, si parte del ordenamiento social básico de las sociedades modernas, es que los individuos tienden a jugar, trabajar y dormir en lugares distintos, con diferentes pares y con diferentes autoridades, y sin un plan racional totalizante para estas actividades, en este tipo de instituciones se rompen las barreras que separan estas 3 actividades básicas distinguidas en las sociedades modernas (Rodríguez-Martos Dauer, 1995). En efecto, a pesar de que los jóvenes tienen familia y estudian afuera, la tendencia es a concentrar su vida en la Parroquia. En la Parroquia se recrean, juegan, conversan, leen, les prestan habitaciones para estudiar, etc. Los más cercanos comienzan a comer en el mismo lugar. Comparten servicios para Karadima y para la Parroquia entre pares, con una organización racional que alcanza los aspectos de la vida cotidiana. Los más cercanos se quedan a dormir también en la Parroquia o viven durante un tiempo, con la excusa de retiros espirituales para discernir la vocación, separándose de la amenaza del mundo exterior que puede apartar o dañar la vocación. En la cita anterior, Hamilton aparece hablando de una pseudofamilia. Esto es justamente porque la Parroquia comienza a ser un lugar que se toma toda la vida del sujeto, como lo fue la familia en la infancia, de la cual

progresivamente los jóvenes se van apartando en un movimiento exogámico, pero que en la Parroquia, se vuelve a conformar en un ambiente que hace de semblante familiar, el cual se toma toda la vida del sujeto. Goffman lo dice de la siguiente forma:

Toda institución absorbe parte del tiempo y del interés de sus miembros y les proporciona en cierto modo un mundo propio; tiene en síntesis, tendencias absorbentes... La tendencia absorbente o totalizadora está simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, acantilados, etc. (Goffman, 1972, pág. 17).

Justamente, lo que nosotros hemos mostrado, es que la Parroquia El Bosque, con Karadima como centro neurálgico, termina absorbiendo gran parte del tiempo de los sujetos, proporcionándoles un mundo propio organizado por los discursos religiosos. Además, esta organización discursiva como condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva, se articula a los discursos religiosos a través del miedo a lo externo a los muros de la Parroquia y al miedo a la condenación y a perder la vocación. Estos muros han sido cuidadosamente definidos en términos psíquicos, con mecanismos de inclusión y exclusión activos en todo momento. Justamente, Hamilton señala que se trata de muros inmateriales. Es un lugar sin rejas alrededor, pero del cual no se puede escapar por miedo, como si fuese una especie de colonia dignidad virtual, como se puede leer en la cita.

2. La ley del hielo en la institución

Si la Parroquia tiene elementos totalitarios, lo es en el sentido de la vida psíquica del sujeto. Los elementos de violencia se ponen en juego porque uno queda a merced del Otro. La existencia queda relacionada a la institución, puesto que ha prestado facilitado significantes con los cuales los sujetos se identifican. Incluso si se es víctima, se sigue existiendo en relación a la institución. Esto hace que no se pueda llegar y abandonar el lugar. Si alguien se escapa de una institución totalitaria, en el sentido estricto de Goffman, puede ser exterminado por la institución. En la Parroquia ese elemento de miedo funciona en los procesos de subjetivación. Las personas saben que cuando se van de la Parroquia,

dejan de existir para ese mundo y que nunca más se vuelve a hablar de ellos. De la noche a la mañana nunca más van a ser “tocados como tema”.

Este miedo también se pone en juego con la ley del silencio. Cuando algún joven hace algo con lo cual Karadima no está de acuerdo, el sacerdote les dejaba de hablar. Pero además, les pedía al resto de los cercanos que tampoco le dirigiesen la palabra al castigado. Hay instrucciones expresas, de no invitar a distintas actividades al acusado. En algunos de los testimonios periodísticos, se relata que los pares dejaban de saludar al joven sentenciado por el sacerdote. Las explicaciones del sacerdote son religiosas: “se le metió el diablo en el cuerpo”. Otra forma de referirse a esto es decir: “anda con la maña”. Es otra expresión que el sacerdote pone en relación. Cuando no hacen su voluntad, el joven es etiquetado como “con la maña”, lo cual es sinónimo de estar con el diablo en el cuerpo, por lo que está en amenaza su salvación. El castigo entonces es la ley del silencio. Nadie te habla, nadie se te acerca, nadie te saluda. Son los modos en que la existencia se pone en juego en la institución, pues la existencia psíquica pasa por el campo del Otro.

I: Y bueno, eh... yo seguí en misa, pa' mi fue un golpe súper fuerte ésta cuestión pero al mismo tiempo, en el fondo, fue como esas cuestiones que tu decí “Aquí hay algo que está funcionando mal”, yo intente hablar con él, seguí yendo a misa diaria, te diría que como un mes más, todos los días. Yo cuando entraba, la gente no me saludaba o si alguien me saludaba o el cura lo veía hablando conmigo podrían (...). Entonces no eran cosas explícitas pero tu sentí ésta cuestión, ¿Te fijai? Es como cuando a ti, en el fondo, tu hermano se manda una caga gigantesca y te dice “estay castigado sin hablar con nadie” y tu como hermano, y cachai que el castigo es injusto, tratai de hacer alguna cosa sin que te cache tu papá, y era más o menos como esa dinámica ¿Ya? Como esa dinámica, eh... y de ahí, bueno, yo deje de ir a misa diaria, eh...me pasaron cuestiones, pa' que entendai un poco las estructuras de poder, y mis amigos que se casaron con amigas mías que me querían invitar al matrimonio, y me llamaron pa' pedirme disculpas por no poderme invitar al matrimonio porque no se atrevían.

Cita 2:24

En la cita anterior, vemos uno de los cercanos a Karadima, que ha sido castigado con la ley del hielo. La Razón viene de otro contexto de la entrevista, donde el chico fue a

una fiesta y no le había contado a Karadima que iba a asistir. Eso es recurrente. Los jóvenes tienen que contar todo lo que quieren hacer a Karadima. Algunos señalan que deben pedir permiso incluso por la ropa que quieren comprarse o cómo quieren recrearse. La ley del hielo se impone cuando alguno desobedece. En este caso en particular, Karadima les dijo a todos que no podían saludar a este sujeto. Tampoco lo podían invitar a un matrimonio. El hablante deja traslucir las posiciones de miedo de sus pares. No le dirigen la palabra porque el cura puede enterarse de que le están hablando. No deben hablarle por miedo. Es interesante que el sujeto de la entrevista, desliza la metáfora de que hay un papá rodeado de hijos. Todos hermanos. Uno recibió un castigo injusto y algunos hermanos se te acercan sin que sepa tu papá, pero nadie se atreve a desafiarlo.

En relación a estos enojos de Karadima, Juan Carlos Cruz señala en su libro:

Un joven que no cumplía con los estándares de Karadima, o que fallaba en sus pruebas de lealtad, se vería prontamente relegado a los márgenes de la jerarquía de El Bosque. “Es un fantasma”, diría Karadima con desdén refiriéndose a estos infortunados seguidores –o ex seguidores-, y todos sabíamos lo que eso significaba. El “fantasma” era ahora persona non grata. No solo eso: para mantener nuestras respectivas posiciones, todos debíamos agachar la cabeza y tratar al individuo caído en desgracia con frialdad y desdén, al menos hasta que fuera aceptado de vuelta en el redil y beneficiado de nuevo con la gracia de Karadima (Cruz, 2014, pág. 66).

La idea de fantasma usada aquí, es una pista para pensar la realidad psíquica de una persona que desobedece a Karadima o no cumple con lo que se espera de él. Pasa rápidamente al límite de estar fuera de los muros de la Parroquia. El fantasma no es corpóreo, pero todavía tiene presencia. Pero es una presencia amenazada en su existencia. Para que el resto, los que sí están adentro y por consiguiente se distribuyen en posiciones jerárquicas de más cerca a más lejos de Karadima, puedan conservar su posición, deben contribuir con la marginación de ese sujeto que cayó en desgracia, es decir, que perdió el favor de Karadima. Es ignorado. Se le aplica la ley del silencio, como hemos dicho. Se le concede sólo la realidad de un fantasma, a menos que sea aceptado de vuelta por Karadima. El hablante aquí, le atribuye entonces a Karadima la posibilidad de existencia de alguien. Para dejar de ser un fantasma, al borde de la no existencia, hay que esperar que

el sacerdote haga algo. Es el que puede entonces, en el sentido religioso del término, volver a la vida a alguien que está muerto y del cual solo queda su fantasma.

En la misma dirección Hamilton recuerda lo siguiente:

Pero no le podía decir que no, porque por cualquier cosa que fuera en contra de sus deseos me hacía un berrinche, era quitarnos su favor, era quitar el favor de Dios... De alguna manera, te dejaba de hablar, o si tú ibas a misa y lo ibas a saludar, no te devolvía el saludo. O te decía: “Estoy muy ocupado, tengo que hacer mijito”. Siempre había como una ley del hielo. Un chantaje emocional (Mönckeberg, 2011, pág. 192).

Karadima entonces, aparece descrito del lado del berrinche, es decir, del capricho infantil que dirige raudamente nuestra atención al narcisismo descrito por Freud a propósito de “su majestad el bebé” en *Introducción del narcisismo*. Todo debe girar en torno a él. Es muy significativa la idea de Freud al referirse a este cuadro “his majesty the baby” (Freud, 1914). En efecto, Freud ahí hace alusión al cuadro del pintor británico Arthur Drummond, donde una niña de aproximadamente 4 o 5 años, se encuentra cruzando una calle de Londres en la esquina de Picadilly Circus, rodeada de gente que se preocupa por ella y se detiene para que ella pase. Está el policía que detiene a los carruajes para que ella cruce y la niñera además que va justo detrás, sin sacarle la vista de encima (Treszezamsky, 2013). El cuadro es magnífico porque la niña es el punto de fuga del cuadro. Organiza toda la perspectiva. Todo gira en torno a ella como si fuese el centro del universo. Entonces, cuando se habla de Karadima, como alguien que puede acabar con un berrinche al igual que un niño, se está mostrando además el peligro para la persona ocasionadora del berrinche, pues se le puede quitar el favor de Dios, lo cual es sinónimo de que Karadima te deje de hablar. Los componentes narcisistas de Karadima se pueden rastrear en los distintos textos que componen el caso, pero lo interesante es ver como ese narcisismo se organiza en la institución misma. Se le atribuye a Karadima el poder de dar o quitar el favor de Dios. Además, todo tiene que girar en torno a él, puesto que la ley del hielo o el desprecio de Karadima, es lo peor que a uno de estos jóvenes le podía pasar. Con la ley del hielo se dejaba de existir en relación al cura y al resto de la organización

parroquial. Y el cura era muy importante porque era referencia, ideal y figura simbólica de la salvación religiosa.

3. La angustia en la institución

Las condiciones psíquico-institucionales en el caso Karadima, que organizan una institución totalitaria, tiene como elemento central la angustia. Si bien varios entrevistados hablan del miedo y de la angustia que sentían en la Parroquia indistintamente, no nos parece que fenomenológicamente hablando sean lo mismo. Tampoco en términos psicoanalíticos es anodino hablar de angustia y de miedo. Corresponde a Kierkegaard el mérito de haber distinguido entre miedo y angustia (Heidegger, 1992). Sartre, en *El Ser y la Nada*, siguiendo sin duda la senda de Kierkegaard y de Heidegger, muestra numerosos ejemplos para dar cuenta que el miedo es siempre miedo de los seres del mundo, en tanto que la angustia, revela más bien algo fundamental de la existencia del hombre, que se relaciona con la libertad y con la nada de ser. El vértigo por ejemplo, no es miedo a las alturas. Sería angustia, como contracara a captarnos en la situación de poder arrojarnos al precipicio, y que ese acto pende tan solo de nuestra libertad. El miedo tiene que ver con una situación que amenaza y que me puede modificar desde afuera, por ejemplo: podemos tener miedo de que un amigo que está al lado de nosotros, se vuelva loco y nos empuje al abismo. Las situaciones de peligro en sí mismas, pueden ser aprehendidas desde diferentes lugares. Por un lado, será aprehendida a través del sentimiento de miedo, si la situación se encara como actuante sobre nosotros, pero por otro lado, esta misma situación será aprehendida a través de la angustia, si se encara el problema como el hombre mismo actuante sobre la situación (Sartre, 1998). Pero la angustia pensada del lado de la libertad humana y no desde la determinación, sitúa a la angustia del lado de la falta de objeto.

Para el psicoanálisis en cambio, el periplo de la angustia y su diferencia con el miedo, nos introduce de lleno en la problemática del objeto. Hay claro acuerdo de que en la obra de Freud existirían dos grandes momentos en relación a las teorías de la angustia, según se piense su procedencia a partir de un exceso de energía libidinal no tramitada, o bien se la defina como la que le indicaría al yo sobre un inminente peligro (Laplanche &

Pontalis, 2004). En relación a este segundo momento del desarrollo teórico en Freud, nos parece relevante porque se comienza a bordear el problema del objeto, por ejemplo en la angustia de castración.

En Lacan, también encontramos distintos momentos teóricos en relación a la angustia. En sus escritos de preguerra, Lacan relacionó la angustia en primer lugar, con la amenaza de fragmentación que enfrenta el sujeto en el estadio del espejo (Lacan J. , 1949). La idea es que el infante ve su reflejo en el espejo como un todo/síntesis, lo cual, por contraste, determina la percepción fragmentada de su propio cuerpo (Evans, 2003). La angustia que provoca esta sensación de fragmentación impulsa a la identificación con la imagen especular que está en el espejo, lográndose una formación de un yo sintético: “el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación” (Lacan J. , 1949, pág. 102). Se dice “de la insuficiencia” porque el niño no está en condiciones todavía, de poseer una unidad con respecto a su propio cuerpo, pero sí hay una anticipación, ganada en el estadio del espejo, por esta identificación con un yo especular, es decir, un yo imaginario. Esto es lo que marca que el yo se forme desde el principio “alienadamente” para Lacan. Las consecuencias de esta formación, es que el yo sintético puede en adelante ser amenazado continuamente por el recuerdo de esta sensación de fragmentación, provocándole angustia. Desde este punto de vista, es interesante preguntarse en qué sentido la institución devuelve una imagen especular de sí mismo, con la cual alguien se identifica, proporcionando una ortopedia para asegurar una unidad imaginaria. ¿Qué pasaría entonces cuando esa unidad se ve amenazada?

Saliéndonos un poco del ámbito del espejo, vemos a Lacan avanzar después, vinculando también el concepto de angustia al miedo a ser absorbido por una madre devoradora. La madre lacaniana es considerada un cocodrilo que amenaza engullir al cachorro humano para que se pierda su subjetividad en la fusión dual. Mientras que Freud ubica la angustia en relación a la pérdida de un objeto fuertemente investido, Lacan va a ubicar la angustia del lado de la no falta, es decir, de la omnipresencia de un objeto que invade y que colma la falta. Omnipresencia de la madre, en vez de una madre que puede faltar e introducir al sujeto por las vías del deseo. Después, a partir de 1953, encontramos

una elaboración del concepto de angustia muy vinculada al tema de lo real (Evans, 2003). Esta articulación con lo real, liga a la angustia a un elemento traumático que permanecería externo a la simbolización por lo que no habría posibilidad de mediación. Este real es el objeto de angustia por excelencia, pues todas las categorías, toda posibilidad de identificación por un orden, falla ante la evidencia de un registro que escapa a lo imaginario y a lo simbólico. Esto es lo que hace afirmar que la angustia “no es sin objeto”. Si bien filósofos como Heidegger y Sartre, señalaron que la angustia es sin objeto, pues es angustia de nada, Lacan trae de vuelta el problema del objeto. Lacan no entiende la angustia sin objeto, pero es un objeto que no se puede ligar a representación alguna porque pertenece a lo real. También está la concepción de la angustia en Lacan como angustia ante el deseo del Otro. Dedicó el Seminario del año 62-63 netamente a la noción de Angustia. Para él no se trataba tanto de describirla sino de ubicarla en su posición estructural y en sus elementos significantes (Lacan J. , 1962). Más que una señal de peligro interno o externo sería el afecto que, en los confines de lo real, invade al sujeto cuando es confrontado al deseo del Otro. Vemos que en este Seminario se está poniendo el acento en relación con el deseo inconsciente. La angustia sería un afecto, no una emoción, y sería el afecto del cual no se puede tener duda alguna. En este seminario aparece la noción de objeto a. Tal como dijimos anteriormente, Lacan dice que la angustia no es sin objeto, discrepando con Freud que la distinguía del miedo justamente por no estar focalizada. Lo que ocurre es que el objeto a, es un tipo distinto de objeto. Es el objeto causa del deseo. Cuando hay objeto a, este puede faltar. En lo real, en cambio, nada falta. Solamente se puede faltar donde hay algún orden. Si en lo real no hay orden simbólico, nada falta. La entrada en el lenguaje es la que hace que se precipite un objeto que pueda faltar. El objeto a sería causa del deseo y la angustia surgiría cuando aparecería algo en el lugar de este objeto: La angustia surge cuando el sujeto es confrontado con el deseo del otro y no sabe qué objeto es él para ese deseo (Evans, 2003). En este mismo seminario, se vincula el concepto de angustia con el concepto de falta. Si bien todo deseo surge de una falta, como el objeto a que puede faltar, la angustia surge cuando no está presente esta falta. Es una falta de la falta. La ausencia que posibilita el orden simbólico, es la que salva de la angustia. De un modo que nos parece algo simplificador pero sugerente, Slavoj

Žižek en una entrevista en televisión, señala que el secreto del primer Lacan es Sartre. Justamente Sartre describe la estructura de falta en ser del hombre. Pero Lacan va a dar un paso más para distinguir los registros de lo real, lo imaginario y lo simbólico. Según nuestra opinión, el Seminario 10 estaría muy relacionado con la segunda teoría freudiana de la angustia, entendiendo la angustia como señal, en cambio, en el Seminario de 1964-65, pareciera que Lacan vuelve a la primera teoría freudiana que entiende la angustia como libido trasmutada. La angustia sería lo que existe en el interior del cuerpo cuando este es abrumado por el goce fálico.

Lo que nos interesa a nosotros, es usar estos conceptos, para poder dar cuenta de la angustia en los sujetos a propósito de lo que se puede rastrear en los textos que construyen el caso Karadima. Hay posiciones subjetivas que se pueden situar en relación a la angustia, cuando aparecen las situaciones de control omnipresente, la imagen que uno tiene de sí mismo y que depende del sacerdote, los castigos articulados a la posible pérdida del amor del cura y lo que aparece como angustia en relación al goce sexual.

i. La angustia del panoptismo

Quizás este es uno de los conceptos más atractivos de las referencias foucaultianas, cuando uno analiza los mecanismos psíquicos del funcionamiento del poder en una institución totalitaria. El concepto se describe en *Vigilar y castigar*. Es evidente que se relaciona con las instituciones totalitarias, puesto que el subtítulo mismo es: “*El nacimiento de la prisión*”. Los resortes para esa mirada omnipresente, Foucault los señala a propósito de la peste:

He aquí, según un reglamento de fines del siglo XVIII, las medidas que había que adoptar cuando se declaraba la peste en una ciudad. En primer lugar, una estricta división espacial: cierre, naturalmente, de la ciudad y del "terruño", prohibición de salir de la zona bajo pena de la vida, sacrificio de todos los animales errantes; división de la ciudad en secciones distintas en las que se establece el poder de un intendente. Cada calle queda bajo la autoridad de un síndico, que la vigila; si la abandonara, sería castigado con la muerte. El día designado, se ordena a cada cual que se encierre en su casa, con la prohibición de salir de ella so pena de la vida... La inspección funciona sin

cesar. La mirada está por doquier en movimiento: Un cuerpo de milicia considerable, mandado por buenos oficiales y gentes de bien", cuerpos de guardia en las puertas, en el ayuntamiento y en todas las secciones para que la obediencia del pueblo sea más rápida y la autoridad de los magistrados más absoluta, "así como para vigilar todos los desórdenes, latrocinios y saqueos (Foucault, 2002).

A continuación como sabemos, la exquisitez de los sistemas panópticos, Foucault los va a encontrar en el proyecto arquitectónico de Bentham (Foucault, 2002). El fin es aumentar el control sobre las personas que están en el edificio. Es para cualquier edificio que congregue gente. Ahora es un sujeto por celda, antes en cambio, estaban todos mezclados. Se ubican en cada celda para que puedan ser visualizados. Uno por uno. Pero el vidrio es unidireccional en visión. Sólo se ve hacia un lado. Entonces, no se sabe si te están observando o no. El control funciona en su discontinuidad. No necesitamos un control constante, sino que hay un control que se ejerce porque hay una suposición de que siempre nos están vigilando.

La construcción institucional de una sociedad disciplinaria, autocontrolada, se diferencia del antiguo modelo feudal donde hay un poder soberano y siempre visible: El rey. El resto era una masa indistinta. El ejercicio del poder se limitaba a ciertos eventos rituales donde quedaba establecido quién era el soberano y quién estaba siendo dominado. Por ejemplo, cortarle la cabeza a alguien en público. Con la introducción del panoptismo, se invierte la lógica: es el poder más invisible que no por eso deja de gobernar.

En esta lógica, Juan Carlos Cruz recuerda:

"Espérame aquí", instruía. Y siempre hacíamos lo que él nos decía. "Y recuerda que el Señor está aquí observándote", advertía como para asegurarse de que no nos portáramos mal cuando él no estaba (Cruz, 2014, pág. 54).

La omni-visión divina que se crea en los discursos religiosos, opera como un panoptismo propio de la Iglesia. La repetición constante, disciplinada del rito de la confesión, colabora con la auto-observación de los pecados y con la seguridad de que hay alguien observando aunque no esté presente. Además, todo esto se puede articular con la figura religiosa del Buen Pastor. En el Evangelio de Juan 10:14, se lee lo siguiente: "Yo

soy el buen pastor; y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí” (Biblia de Jerusalén, 1975). Esta metáfora del Buen Pastor, no trata al rebaño de ovejas como un rebaño indiferenciado de ovejas. El Buen Pastor conoce una por una. Les sabe el nombre, las tiene individualizadas. Para nosotros es importante esta metáfora puesto que de eso se trata, del control uno a uno y no de una masa. El poder funciona con los jóvenes cercanos de la Parroquia, porque cada uno tiene un lugar en la institución y ante los ojos de Karadima. Y cada uno se siente vigilado. Karadima se hace omnipresente porque Dios está siempre vigilando, y él tiene contacto con Dios porque se le reconoce como Santo.

Karadima siempre está enterado de todo. Es en verdad como si lo mirara todo. Tiene distintas vías de información, pero para esto, los informantes cumplen un rol clave. Le informan de todo lo que pasa con los jóvenes cercanos a la Parroquia. Karadima siempre está preguntando por todas las personas. Le interesa saber cómo es la casa de una persona, si tiene o no papás, de qué colegio son, etc. Siempre trata de averiguar un poco más. A veces toma desayuno con algunos de los jóvenes, para saber qué hicieron la noche anterior, pidiendo detalles y nombres. Después de esto, Karadima se acerca a hablar con la persona denunciada y le señala que no lo haga más.

I: Así como "¿Oye, tú eres amigo de tal persona?", "Sí", "¿Y qué onda?" -no sé qué-, o "¿Cómo es la casa de él?, o ¿Tienen situación los papás?", ¿cachai?, como que te hacía así como preguntas para tratar de averiguar un poco más de la gente. Y siempre tenía informante, siempre había alguien que sabía todo lo que pasaba en todos lados y le informaba de todo.

Cita 10:58

I: Sí poh "Oye -me decía- supe que estabas haciendo unos bailes raros" porque típico nosotros bailábamos con las chiquillas y ¿te acordai de esa loca que estaba con Felipe Izquierdo de los Fresco y Natural Después del Postre?, bueno, hacían unos bailes bien pasteles y puta nosotros los hacíamos igual poh ¿cachai?, pa reírnos poh. Y el compadre me dijo "Oye, tú estabas haciendo unos bailes extraños y bailes raros, cosas extrañas, eso a mí no me gusta", y fue "bueno, ya no lo voy a hacer más" poh, ¿cachai? Entonces después salí y dije "¿Y cómo habrá sabido este loco si yo llegué

primero y no había nadie?" ¿Cachai? A no ser que haya estado él o haya puesto cámaras poh huevón.

Cita 1:59

En la primera cita aparece un sujeto que hace preguntas. Es la posición de Karadima interrogando a uno de los chicos. Importa la casa, la situación de los papás, creando en el discurso la importancia que se atribuye en la Parroquia a estos tópicos. Lo que se construye es una posición para el cura, donde siempre se quiere saber un poco más, averiguar algo más. Además, aparecen otros sujetos relevantes: los informantes. Siempre hay alguien que está informado y que sabe lo que está pasando y que hace que Karadima se entere. En la segunda cita, aparece la mención a un “baile raro”. Para el sujeto que se instituye detrás de este discurso, existen entonces diferentes tipos de bailes. Si están los bailes raros, también entonces están los bailes normales. El entrevistado hace aparecer la época. Se menciona a Felipe Izquierdo, un personaje público de la televisión chilena. Es un argumento interno a esta cita, que da cuenta de la normalidad de lo que se hace. Es algo acorde a la época. Los jóvenes hacían estos bailes igual. Pero Karadima aparece como opuesto a hacer lo que otros jóvenes hacen. Señala que esto a él no le gusta. Enfatiza esto de los bailes extraños. A continuación, aparece la respuesta de un sujeto que se pone en una posición de sometimiento, que accede a decir que no lo va a volver a hacer. Pero lo que más le preocupa a este sujeto es el cómo Karadima supo. Aparece incluso la sospecha de las cámaras de vigilancia, dicho desde una posición irónica. Pero lo importante es que Karadima queda en la posición del que todo lo sabe y todo lo ve.

Un modo de saber lo que está ocurriendo en todo momento, es cruzar información. Karadima conversa personalmente con todos los cercanos a la Parroquia El Bosque. Se autoproclama director espiritual y confesor. Esto le permite constantemente estar cruzando información a partir de lo que le cuentan todos sobre todos. Al respecto señala Hamilton:

La triangulación no ocurría solo en el espacio del matrimonio, según Hamilton. “Esto también lo hacía con amigos. Siembre estaba cruzando la información, porque era el director espiritual y confesor de todos (Mönckeberg, 2011, pág. 195).

En términos de angustia, hay varios elementos que podemos analizar desde un punto de vista psicoanalítico. Por un lado está la omnipresencia, que no deja existir la falta. En efecto, hay algo de la mirada que está tan presente que satura completamente. Otros entrevistados hablan en términos de miedo o de angustia indistintamente, pero lo que está en juego es la perenne exposición como objetos de la mirada del Otro. A merced del Otro. ¿Qué quiere este Otro que me observa constantemente? ¿Qué quiere de mí? El deseo del Otro se hace tan presente en la mirada constante que angustia. Angustia porque sitúa al joven como un objeto ante los ojos del Otro. Como hemos visto, también produce angustia la ley del hielo del sacerdote, es decir, que él comience a ignorar y a no mirar, a no preocuparse por el joven. Porque la mirada también devuelve entonces una mirada de uno así mismo en términos de unidad de una imagen fragmentada. Si el cura me mira tanto, es porque soy importante para alguien en términos de imagen. Recordemos que el yo en Lacan es del registro imaginario. Me tomo y me identifico a esa imagen que la institución me devuelve. Pero el problema es que eso se sostiene en la mirada del sacerdote que amenaza con sacar esta mirada cuando no se hace lo que él quiere.

Con respecto a los informantes, profundiza Juan Carlos Cruz:

Por desgracia, una manera de subir en el escalafón ante Karadima era delatar a otros. Mis amigos que entraron conmigo al seminario se convirtieron en informantes, y no solo respecto de mí, sino también en relación con ellos mismos. Nadie podía vivir en paz. Y lo triste es que uno pensaba que eso era tu vida, eso era lo que te había tocado y había que vivir con eso (Cruz, 2014, pág. 146).

Los informantes entonces, son parte institucionalizada en la Parroquia, en tanto permiten moverse jerárquicamente por los círculos alrededor de Karadima. Se escala en la jerarquía cuando uno se convierte en informante y puede delatar a otros. La información de todos circula y siempre llega a Karadima, lo cual deja a todos siempre al descubierto. Nadie puede vivir en paz se señala en este texto. Hay angustia en tanto nada de lo propio queda separado del Otro. No hay cómo guardarse algo para sí. Los jóvenes están siempre expuestos a ser delatados por los informantes o si no, uno tiene la obligación de delatarse así mismo, pues así funciona el sacramento de la confesión.

El panoptismo en términos de visión y de control en una institución como la Parroquia El Bosque, se engancha muy bien con el uso de la confesión y de la dirección espiritual. Ante los ojos de Dios y ante los ojos del cura, uno siempre está expuesto en su propia intimidad. Por un lado, están los pecados que se cometen en contra de Dios, por hacer algo que ofende según la moral cristiana. Pero por otro lado, todas las decisiones deben pasar por el director espiritual. Entonces, este tiene una visión completa del sujeto, el cual se somete voluntariamente porque está en juego su salvación.

Mi ex mujer –que es una mujer notable, honorable, buena– y yo llegamos a confesar a Karadima secretos personales, problemas propios del ser humano, puesto que él era nuestro director espiritual y confesor. En este juego entre la dirección espiritual y la confesión, de repente era él quien definía qué cosas se le habían dicho en confesión y qué otras en dirección espiritual. Se daba una situación de profunda confusión y dominación... El director espiritual es una suerte de consejero, un coaching, pero en estos casos, se atribuye la visión de Dios. El director espiritual le dice a su dirigido lo que a él, de acuerdo a su intuición y su inteligencia, le parece que es lo que Dios quiere para su dirigido. Es un coaching divino. Pero el confesor es el que te quita las culpas. Le cuentas tus pecados mortales y veniales; con quien fuiste infiel, a quién le mentiste, a quién robaste, a quién mataste... toda la gama de lo que se consideran pecados dentro de la Iglesia” (Mönckeberg, 2011, pág. 193).

Hoy en día, muchas congregaciones religiosas han visto la importancia de dividir el rol del confesor y del director espiritual, para repartir el control que se entrega al superior de la congregación. No dejan entonces, que la persona del confesor sea a la vez el director espiritual. En el caso Karadima, el sacerdote cumplía ese doble rol. Cuenta Hamilton que la teoría de Karadima era que unir en una sola persona estos dos roles, ayudaba a conocer en profundidad a una persona y ver qué es lo que Dios quería para ella (Mönckeberg, 2011). Pero juntar el rol de director espiritual y de confesor en la misma persona, lo que hacía era establecer un control total sobre la vida de las personas. Era información que además Karadima utilizaba, por ejemplo para amenazar. Eso es lo que veremos a continuación a propósito de Juan Carlos Cruz.

ii. La angustia ante la propia imagen

En distintos textos, Juan Carlos Cruz cuenta que siendo adolescente, conoció en la Parroquia a Guillermo, uno de los jóvenes cercanos a Karadima que tenía unos ocho años más que Juan Carlos. Después de siete meses de haber estado acudiendo a la Parroquia, Juan Carlos tuvo un encuentro sexual con este joven. Eran sus primeros momentos de exploración homosexual. Se asustó mucho por lo que ocurrió, así que le pidió a Guillermo que no le dijese nada a nadie (Guzmán, 2012). Juan Carlos se quedó tranquilo, confiando en que él guardaría el secreto. Pero a los pocos días, Guillermo le dijo a Juan Carlos que el padre Fernando quería hablar con él. Cuenta Juan Carlos que el padre Fernando lo hizo arrodillarse en su pieza frente a él y le preguntó ¿qué había hecho? Juan Carlos se asustó muchísimo porque pensó que todos sus sueños de llegar a ser sacerdote y de ayudar a otras personas a encontrar a Dios, se estaban derrumbando en ese mismo momento. Juan Carlos, en medio de lágrimas comenzó a relatar lo ocurrido²⁰. Karadima le pidió que contase todos los detalles de su encuentro sexual con Guillermo (Cruz, 2014). Según Juan Carlos Cruz, las palabras finales del sacerdote fueron las siguientes:

Vives ahora en una casa de cristal, con un tejado de vidrio. Tú sabes lo que yo sé. Este acto y la admisión que has hecho de que sientes cosas por otros muchachos podría provocar que fueras condenado eternamente. ¿Me entiendes? Pero, puesto que te amo, te daré la absolución –hizo una pausa, mirándome directamente y con una expresión extraña-. Ahora, siempre recuerda... si alguna vez dijeras algo en contra de El Bosque... o en contra mía... ya sabes a quién le van a creer. Será tu palabra contra la mía (Cruz, 2014, pág. 74).

Vivir en una casa de cristal significa estar viviendo en un lugar frágil. Algo que siempre amenaza con fragmentarse. El tejado puede romperse y caer sobre uno mismo, es decir uno no está seguro. Se vive entonces en una perenne amenaza. En segundo lugar, el texto vincula los sentimientos homosexuales hacia otro muchacho, con el miedo a la condenación cristiana que en este contexto institucional significa irse al infierno. Ahora

²⁰ Parte de la construcción de esta escena, me fue contada en una entrevista que tuve en Roma con Juan Carlos Cruz. Pero además, se puede encontrar en más de algún informe periodístico en relación al caso Karadima.

bien, del texto se crea un lugar de un sujeto que puede absolver, es decir, perdonar una ofensa realizada a Dios y a la Iglesia. Karadima se adjudica la potestad de poder perdonar un acto que atenta contra Dios, según lo transmitido en la Parroquia, por el puro amor que siente por Juan Carlos. Pero el acto se cierra con una amenaza. No se puede hablar del Bosque, no se puede hablar mal de la Parroquia ni de Karadima. La frase “será tu palabra contra la mía”, es una amenaza, que muestra la seguridad de la posición de Karadima. Nadie podría competir contra su palabra.

La angustia aquí aparece vinculando al sujeto a ciertos aspectos importantes de la institución. Por un lado está la angustia de vivir siempre inseguro, en constante amenaza. Es experimentar la fragilidad humana a partir del discurso del sacerdote. Todo se puede quebrar en cualquier momento, es decir, todo lo que uno cree que le da cobijo. Además, está la angustia ante la propia imagen. El sujeto en estos textos deja ver que su orientación homosexual le ha llevado a acostarse con otro joven, le cual le devuelve una imagen aborrecible de sí mismo, puesto que se aleja del ideal que se propone en la institución: la santidad. Se ha separado del ideal de la santidad, a partir de un acto homosexual que aparece a propósito de sus primeras exploraciones adolescentes. Además, está la angustia de haberle fallado al cura no deja de estar presente porque viene como una ruptura de la imagen consigo mismo. Con un acto como el ocurrido, se pone en peligro el amor que se recibe del sacerdote, quien responde con una amenaza. Perdona en nombre de Dios, pero con una amenaza que no va a dejar de estar presente.

La idea de la condenación no es nueva en esta tesis. Anteriormente descubrimos su importancia a propósito del uso de los discursos religiosos en las relaciones de dominación al interior de la Parroquia. Pero lo novedoso aquí es su relación con la imagen que se tiene de sí mismo, en relación a los ideales que se prescriben en la Parroquia y en relación al amor del sacerdote.

Yo me transformaba en una persona réproba, un ser del demonio. Si yo no hacía lo que él quería, yo caía en las redes del mal y me aterrorizaba con la posibilidad de caer en las manos del maligno y de perder mi alma. Él manifestaba que solo junto a su camino,

bajo su dirección y su discrecionalidad tenía la posibilidad de la salvación y de encontrar la santidad (Mönckeberg, 2011, pág. 173).

Desobedecer a Karadima como sabemos, conecta inmediatamente con la figura religiosa del demonio. Se cae en manos del demonio. Se está en manos de Karadima o en manos del demonio. El terror de desobedecer a Karadima es porque uno mismo se transforma en una persona reprobable. Entonces es muy angustiante porque se desvanece la imagen que uno tiene de sí mismo. Es una imagen que se sostiene en la figura de Karadima y en los discursos religiosos de la institución. En conjunto con esto, está el cómo se crean las normas morales en la Parroquia:

Y aparecía siempre presente la amenaza del infierno. Entonces, era la perversión perfecta, donde la moralidad la crea él. El dominio total de las conciencias, de los cuerpos y de los espíritus lo tiene él; él crea un nuevo mundo, una nueva cultura, una nueva realidad. Y es una realidad totalmente centrada en él (Mönckeberg, 2011, pág. 180).

Con la moral, se contribuye a la creación entonces de un espacio psíquico institucional que gira en torno a Karadima. De sus palabras, enganchadas a los discursos religiosos de la Iglesia, se crea un contexto donde las personas quedan a su merced. Quedan a disposición de Karadima las conciencias, los cuerpos y toda la dimensión espiritual de las personas. Frente a este encuadre moral que se crea a partir de la posición que ocupa Karadima, la institución también entonces produce sus propias maneras de escarmentar a los sujetos. Anteriormente mostramos cómo la ley del hielo funcionaba como un castigo para los sujetos, donde se ponía en juego la existencia psíquica en tanto se dejaba de existir para el sacerdote. Sin embargo, otro modo de escarmiento ante la desobediencia, que atenta contra la imagen de sí mismo y que por tanto produce angustia en varios de los entrevistados, es el juicio en público que realiza Karadima. Cuando se enojaba el sacerdote, se ponía rojo de furia. No podía controlar su ira, entonces retaba a alguien y este reto se vinculaba a la idea de que había que soportar el reto en público porque ayudaba a la humildad y a la obediencia. Al retar en público, los más cercanos a Karadima también, avalan a través del silencio. Es una manifestación de poder concertado. Como si se estableciese un juicio alrededor de un sujeto que está solo en contra del

sacerdote y los seguidores. El enjuiciado queda entonces en un escalafón más abajo. En general se usa como hemos dicho la figura del diablo. Se le dice al joven que fue negligente porque dejó que el diablo entrase. Entonces, como el joven bajó sus defensas espirituales, es culpable de que el diablo entrase. Y que el diablo entrase significa que no se ajustó al comportamiento moral que se espera de él. El retar a alguien en público, puede terminar en expulsarte y después admitirte como al Hijo Pródigo. Pero Karadima hace sentir que la decisión es de uno. Es uno el que decide condenarse al no obedecer.

Una de las prácticas visibles en la institución es la de escarmentar públicamente a alguien que había desafiado la voluntad de Karadima o había hecho algo que el sacerdote consideraba impropio. Luis Lira, por ejemplo, se encontraba en el seminario pontificio, pero tenía dudas de su vocación. Un día, el padre Fernando Montes, de los Jesuitas, fue de visita al seminario y Luis Lira conversó con él. Cuando Karadima se enteró que Lira había conversado con el sacerdote de la Compañía de Jesús, tuvo una reacción de cólera que muchos recuerdan. Karadima les tenía proscrito hablar con otros sacerdotes que no fuese él o los que él señalaba. Él era el director espiritual, por tanto era algo que no se podía hacer. Era una traición. Por consiguiente, lo que hizo Karadima fue convocar a todos los seminaristas de El Bosque a una reunión, y reprendió en público a Luis Lira. Le dijo delante de todos que cómo se le ocurría desobedecerlo. Este escarmiento público lo realizó en la sala grande de El Bosque delante de muchos otros seminaristas: Andrés Artega, Cristóbal Lira, Juan Barros, Horacio Valenzuela, Tommy Koljatic, Jaime Tocornal y Rodrigo Polanco. Lira se puso a llorar delante de todos (Mönckeberg, 2011, pág. 86).

iii. La angustia en lo sexual

El sufrimiento institucional y la satisfacción pulsional, pueden quedar anudadas a través del concepto de goce trabajado por Lacan, como una satisfacción paradójica. En efecto, el psicoanálisis enseña desde el principio de su historia, que los síntomas son modos de satisfacción del sujeto. Por esta razón, no es de extrañar que los sujetos se aferran a sus síntomas. Una parte de ellos quiere abandonar, dejar atrás sus síntomas, pero en la clínica aparece toda la dimensión de inercia del síntoma, como si hubiese una parte que sí se satisface en el síntoma, y que por tanto el sujeto no va a renunciar a esa satisfacción tan fácilmente.

La historia muestra, en este punto, toda su complejidad y sus matices. James disfrutaba del sexo con Karadima. Durante mucho tiempo ese disfrute lo hizo mirarse como cómplice de lo que ahí ocurría. Y de esa forma lo juzgó mucha gente cuando hizo su denuncia... Antes de poder acusar a Karadima, James tuvo que hacer frente a su propio goce y entenderlo (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012, pág. 152).

La cita anterior está extraída de un informe periodístico sobre el caso Karadima, la cual muestra la paradoja a la cual se veía enfrentado Hamilton. Por un lado había sufrimiento, pero por otro lado había un punto de satisfacción que lo mantuvo vinculado a Karadima durante 20 años. Estos puntos son complicados y sólo se pueden pensar desde el psicoanálisis y no desde el punto de vista jurídico. En efecto, cuando alguien está siendo abusado, no se puede señalar directamente que él está implicado como sujeto en ese abuso perpetrado. De hecho, esto hizo que mucha gente desestimara el caso Karadima, señalando que esto era un problema entre homosexuales. No obstante, responde Hamilton: “la liberación de la víctima sólo ocurre cuando se da cuenta de que no por haber gozado se es homosexual o perverso, ni el abuso deja de ser abuso” (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012, pág. 152). Cuando se estudió el caso en el Tribunal Eclesiástico, después de oír el testimonio de Hamilton, el de su esposa Verónica, el testimonio de Juan Carlos Cruz y de José Andrés Murillo, se llegó a la conclusión que en el Bosque la situación era demasiado confusa como para que Hamilton pudiese ver si era autor o víctima.

Freud se dio cuenta astutamente, que además del chupeteo del bebé para alimentarse, seguía a continuación también, un chupeteo que no servía para nada. Se trataba de un poco más de chupeteo, es decir, un plus que nada tenía que ver con la alimentación ni con la necesidad. Tampoco con el placer exactamente, pues tenía algo de exceso. Lacan ahí, va a leer algo que no se rige por el principio del placer exactamente, pues el principio del placer tiende a dejar las cosas en un cierto equilibrio. Es un tipo de satisfacción pulsional, que satisface sólo a la pulsión, no al individuo. Es lo que va a señalar Freud enigmáticamente en *Introducción del narcisismo*, cuando señala que los labios se besan así mismos (Freud, 1914). No importa si se trata del pecho materno o de un chupete, pues lo que importa es la repetición de estos labios que se besan así mismos. En este sentido, es una satisfacción que no tiene nada que ver con intercambio o con la

idea de utilidad, pues es algo que no le sirve al sujeto. Es un modo de satisfacción que es siempre igual, que se organiza de la misma forma, es decir, que se repite. Lacan va a llamarle a esto *goce* (Naparstek, 2016). Agrega además que es un goce autoerótico, es decir, solitario. En este sentido, cuando dos personas están juntas, gozando, no quiere decir que no están solas, cada una con su propio goce. Alguien puede gozar por ejemplo de maltratar a alguien y ese alguien gozar de ser maltratado. Pero se trata de un goce, que nada tiene que ver con el principio del placer. Es un goce mortífero, que no se detiene, y va de las cosquillas a la parrilla, para usar una expresión de Lacan (1970). Esto lo muestra la clínica actual y se puede ver en James Hamilton. La gente se apega a cosas que le hacen daño, incluso sabiendo racionalmente que le hacen daño. Basta para esto ver el fracaso de las propagandas disuasivas para los fumadores de cigarro.

Se podría pensar que en la Parroquia El Bosque, se dan las condiciones para la satisfacción pulsional, para su repetición y para un sufrimiento que podríamos llamar institucionalizado en términos de goce. Es interesante escuchar que los cercanos a Karadima, se sentían culpables cuando estaban en el dormitorio de Karadima, pero tampoco podían detenerse. El mismo Freud supo constatar esa satisfacción puesta del lado del superyó, a propósito del sentimiento de culpa que no cede. Hamilton señalaba que se sentía siempre culpable. Al principio por pensar que era él el que había seducido al sacerdote. Después culpable, porque Karadima lo trataba particularmente bien a él, además de ayudarlo financieramente. Ante el Tribunal Eclesiástico, terminó reconociendo que se sentía un prostituto, sobre todo, cuando aceptó ir a un viaje a Nueva York en 1992, junto al sacerdote y Gonzalo Tocornal. Estando en Nueva York, Hamilton masturbaba a Karadima por las noches. Hamilton sentía que estaba pagando (Mönckeberg, 2011) por el viaje o por la ayuda económica del sacerdote. 20 años de repetición sin poder detenerse, sin poder escapar. Sufrimiento y repetición. Goce como satisfacción paradójica (Naparstek, 2016), anudada a todos los mecanismos de poder de la Parroquia, a los ideales sostenidos institucionalmente y a la culpa que generaban los encuentros sexuales con el Sacerdote. Lacan supo leer en Freud, que el superyó era un imperativo de goce (Žižek, 2005), en el sentido de que en la misma culpa hay un goce puesto en juego. Haría falta un

análisis para hacer algo con el propio goce que se articula a los síntomas analíticos. Hamilton buscó su propia solución con ese goce, pues cada vez estaba más consumido según relata su esposa Verónica (Mönckeberg, 2011). Un día decidió contarle a ella y esto fue uno de los motores que le impulsó a abrir el caso. Tiempo después, Hamilton encontraría otros lugares identificatorios distintos a los de la Parroquia, al conocer a otros abusados por Karadima, con los cuales emprendieron juntos la cruzada en contra del Sacerdote y del silencio cómplice de la iglesia jerárquica. Fue el modo que encontraron algunos de ellos, para salir de esa red de sufrimiento y goce sostenido institucionalmente.

Se podría decir que hay una pedagogía institucional propicia para la violencia sexual, que se inicia tempranamente.

Hay un proceso que se inicia con los niños chicos abiertos, generosos, cuando están en su despertar de la adolescencia; empiezan a manipular todo su despertar sexual, a decirles que esto es malo, que la masturbación es mala, que eso y esto otro. Y de repente, viene el doble discurso, les empiezan a hacer toqueteos en la confesión o donde sea y ahí comienza un drama como el que he vivido (Mönckeberg, 2011, pág. 206).

Desde la infancia, anudada a la generosidad de los chicos, comienza la preparación para la violencia sexual. Una estrategia que se puede ver en estos textos, es la de la inconsistencia lógica. Por un lado se dice que la masturbación es mala, pero luego el chico se ve masturbando al sacerdote. De ahí viene un sufrimiento que va articulado a un placer, por lo que conviene hablar de goce, en términos de satisfacción paradójica. Y cuando emerge con mucha fuerza este goce sexual, viene la angustia, es decir, cuando aparece completamente descarnado, sin representación alguna, sin mediación simbólica o imaginaria. Los intentos de situar esto del lado de la voluntad de Dios, son los intentos por dar algo de sentido a la experiencia de violencia sexual.

El padre Fernando explotaba la vulnerabilidad con precisión de experto, conmigo y todos los demás de los que abusó. Todos fuimos cultivados con esmero y luego utilizados para su propia gratificación, y la única forma que nuestra mente tuvo de procesar ese abuso fue que ocurría en nombre de Dios (Cruz, 2014, pág. 78)

La confusión viene dada entonces porque hay un goce sexual en juego, que no entra en ningún circuito de sentido. Es algo entonces que se vuelve impensable y por tanto causa sufrimiento psíquico.

De no ser por el abuso psicológico perpetrado por Karadima junto a la vejación física, creo que nada de esto hubiera sido posible. La vergüenza y el temor surgidos tras la violación de cada porción del propio cuerpo y la mente hacían posible que estos actos y gestos se prolongaran. En mi caso, los toqueteos continuaban y eran horribles porque me paralizaban, no me gustaba, sin embargo sufría una erección. Después yo mismo me castigaba y me confundía, pues no entendía cómo podía tener esos sentimientos si estar cerca de él me repugnaba. Es algo que no logro perdonarme hasta el día de hoy, a pesar de varias terapias (Cruz, 2014, pág. 79).

4. La cooperación perversa en la institución

Las condiciones psíquico-institucionales organizan lo que podemos denominar: cooperación entre pares. Pero las condiciones de posibilidad de dicha organización cultural, siempre vienen precedidas por la instauración violenta de un orden que se instituye. Siempre habría algo anterior al orden cultural y al lazo social que se relacionaría con la fuerza. Esto aparece con claridad en Freud, en su *Tótem y Tabú*, donde el padre de la horda primordial, al cual le está permitido gozar sin freno, es asesinado por una proto-articulación humana (Freud, 1913), de un grupo que se propuso repartir el goce del padre. Instauración del orden social, a partir del asesinato y la instauración de una ley simbólica que regule el goce entre los hermanos, pues de eso se trataría el derecho y la ley en relación al goce: distribuir (Naparstek, 2016). Es importante comprender entonces, que la acción concertada para destituir a aquel que procuraba para sí el goce absoluto, es en cierto sentido una primera cooperación social que permite instaurar una ley de regulación de goce. De ahí en adelante, nadie debería buscar apropiarse nuevamente, del lugar que ocupaba el padre muerto. La ley entonces, introduce un agujero en el paraíso del goce absoluto. Un tipo de castración simbólica en términos lacanianos, que implica una pérdida. Esto quiere decir que el lazo social desde ahí, tiene que ver con aceptar esa ley que regula y reparte el goce entre los hermanos. El capitalismo por supuesto, tiene problemas con esta repartición de goce y pretende reintroducir en el lazo social, la

posibilidad de un goce sin renuncia. Un hacer como si no hubiese castración simbólica. La promesa es algo así: “usted no tiene por qué renunciar a nada. No tiene por qué quedar en falta, pues le prometemos saciarse de objetos que le vamos a vender y usted va a poder comprar. ¿No tiene dinero? No importa, le prestaremos. Pero no tolere que lo hagan renunciar a algo” (Barría, 2017).

Según lo anterior, los pares respetarían lo que podríamos llamar una ley simbólica que apacigua a la comunidad, y cooperan entre todos para conservar que esa pacificación se mantenga y para que nadie quiera arrebatarse a los demás el pedazo de satisfacción que le corresponde. En esta estructura entonces, no hay lugar para el goce absoluto, para la satisfacción plena, pues esta ha sido repartida entre todos. De ahí surge la pregunta: ¿cómo se organizan los modos de cooperación en el caso Karadima? Sostendremos a continuación que se trata de una cooperación perversa.

Hablar de cooperación perversa, parece en sí mismo un oxímoron. ¿Por qué el perverso podría querer cooperar con alguien? Sin embargo, me interesa mostrar cómo en ciertas estructuras sociales, se hace posible un tipo de cooperación perversa entre distintos sujetos, cuyo lazo social se reduce no a la repartición del goce, sino más bien, a hacer existir en algún lugar de la estructura, el Otro completo, es decir, el Otro sin renuncia de goce. El Otro no castrado. Rastrear esto en el caso Karadima es muy interesante, debido al alto poder que alcanzó Fernando Karadima en Chile, y el amplio historial de violencia sexual que acumuló durante más de 20 años. Además, es importante por la imposibilidad de algunos de sus seguidores de reconocer los abusos cometidos por el sacerdote y por las denuncias que persisten hasta hoy del silencio y complicidad de algunos seguidores de Karadima y por otras altas autoridades de la Iglesia.

En psicoanálisis, la perversión es un concepto que designa una cierta postura del sujeto con respecto a la castración. La palabra perversión comenzó a circular en Francia alrededor del año 1444 (Hirigoyen, 2013). Hacía alusión a la idea de inversión o poner al revés, con una manifiesta carga teológica y cristiana. En 1880, habría aparecido la noción psicopatológica de perversión sexual, en autores como Charcot o Magnan, para después

organizarse en una clasificación y en un estudio de las perversiones sexuales, en autores como Krafft-Ebing y en Havelock Ellis. Lo interesante es que el trasfondo del siglo XIX, siguió siendo la cristiandad, puesto que en el mismo ejercicio de determinar la sexualidad normal de la perversa, aparece el proyecto moral del occidente Cristiano, tal como muestra Foucault en su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1998). En efecto, toda norma se instituye sobre un trasfondo de proyecto moral. Tuvimos que esperar a Freud, para que éste arrancara el término de sus connotaciones médico-sexológicas y ético-sociales. En Freud, el concepto va evolucionando desde la teoría de la libido como desviación de un objeto, a una fijación narcisista, para terminar designando una postura en relación a la castración. Esta postura sabemos, incluye la noción de *spaltung* como escisión del yo, así como la idea de renegación (Laplanche & Pontalis, 2004) o desmentida, como prefieren traducir en Francia.

Ahora bien, no se trata de hacer un diagnóstico estructural de Karadima. Nada más lejos de nuestros propósitos. Se trata más bien de que el concepto de perversión, articulado a la noción de cooperación, nos pueden permitir comprender psicoanalíticamente, algo del funcionamiento psíquico institucional presente en el caso Karadima. Pues bien, lo que nos preguntamos al principio de nuestra investigación, es cómo fue posible que Karadima mantuviese durante tantos años el poder que tuvo sobre distintas personas. ¿Cómo es posible que una institución con características totalitarias, lograra mantenerse en el tiempo? ¿Cuál fue el secreto? De un modo muy sugerente, Miquel Bassols, actual presidente de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP), en una entrevista realizada a propósito del Encuentro Americano de Psicoanálisis Lacaniano de 2015 (ENAPOL), que tenía por título: *El Imperio de las Imágenes*, señala que todo imperio se funda siempre en un secreto que debe estar velado (Bassols, 2015). Secreto, velo e imperio. La pregunta insiste: ¿De qué secreto se trata?

Al hablar de un imperio, y sobre todo del Imperio de Karadima, la idea de un velo que recubre algo, un secreto, debería aparecer raudamente en nuestro horizonte de comprensión en el psicoanálisis. Recordemos lo que aprendemos de Freud en *El fetichismo* (Freud, 1927). El sujeto cuando es confrontado a la ausencia del pene en el

Otro, se angustia. La castración, la falta en el Otro angustia. El perverso ve la castración pero no la reconoce y se queda más bien con el último velo que entre-cubre. El velo que permite entre-ver. La gracia es que el fetiche muestra y al mismo tiempo anula la falta. Así lo propone Freud. El fetichista, confrontado con la ausencia del pene materno, ve la castración pero no la reconoce, se detiene en el último velo que deviene fetiche. Por tanto, el fetiche muestra y al mismo tiempo anula la castración. No se pone en funcionamiento la ley que regula el goce. En términos lacanianos, se acusaría recibo de la falta, lo cual anuncia el deseo hacia el padre y por tanto la Ley que regula el deseo materno. Pero por otro lado, no se admite la falta, lo cual sostiene en secreto el fantasma de la madre no castrada, la madre completa, la madre que por no estar en falta, no tendría una abertura al deseo, sino más bien una relación directa con el goce. El perverso tiene un saber sobre este goce. En efecto, el perverso no anda preguntándose por sus objetos de goce como el neurótico. Sabe cómo funciona el secreto (Barría, 2017).

Es interesante porque así se ponen a funcionar las instituciones. Encontramos esta idea trabajada en Czermak, en su libro *Estudios psicoanalíticos sobre la psicosis*. A él no le interesa hablar de estructura perversa, pero sí mostrar que la diferencia entre perversión y vida institucional es muy pequeña, pues la vida institucional tiende al modelo perverso, sobre todo cuando se trata del deseo de dominar el Bien Soberano, es decir, aquel bien que refiere al goce absoluto (Czermak, 1987). Y es ahí donde todos se ponen a colaborar. El perverso en primer lugar, y lo hace de un modo muy religioso, muy entregado. Se ofrece como lo que colma la falta en el Otro. Se pone en posición de objeto a, para el Otro. Completa la madre y pone a todos los otros a colaborar. En la película de Lira, *El Bosque de Karadima*, se nos presenta a toda una serie de jóvenes al servicio del rito y al servicio de Karadima. Todos colaborando alrededor del sacerdote para hacer existir al Otro sin falta, al Dios de la religión, el Dios que por definición está colmado y que no le hace falta nada. Incluso la pseudo pérdida de su hijo en la cruz, no es más que un momento dialéctico para completar la divinidad sin falta.

Es muy interesante como metáfora de este funcionamiento institucional, el best seller de Lyman Frank, *El maravilloso mago de Oz*, publicado el mismo año que La

Interpretación de los sueños de Freud. La historia es simple. Todos van a ver al mago. El mago puede hacer cosas que nadie más puede. El mago es maravilloso (Frank Baum, 2014). Acaso puede haber algo más maravilloso que aquel que dirá la verdad acerca de la verdad (Czermak, 1987). Es que claro, se trata de un Otro completo ante el cual nadie puede bajar la mirada, pues se presenta sin división. Se presenta en unidad perfecta. Es el falo imaginario que hace que la madre no quede en falta. Y el perverso levanta el falo de vez en cuando, o lo deja entrever, según corresponda. Se hace señuelo para poseer a los otros, haciéndolos a su vez reflejar ese falo imaginario por doquier. Eso se hace en Oz. Podemos jugar aquí y escuchar de otra forma la conminación cristiana: “vayan por todos lados y sean sal y luz del mundo”. Se trata de convencer al otro de que se está en posesión del verdadero falo. Así logra el perverso, que los demás pongan algo de sí mismos, es decir que se desangren por la causa, que donen su cuerpo por el reino de Dios. Pues bien, en Oz, todos se ponen a trabajar. Todos se hacen funcionarios de esa institución que es el mago. Pero el mago es el velo, es esa pantalla que un pequeñito estafador hace existir. Ahí se proyecta el falo imaginario. Porque claro, el perverso hace existir al Otro, hace existir a Dios a como dé lugar haciéndose su instrumento. Instrumento del Dios al que hay que adorar. Instrumento del goce del Otro.

La historia de Hamilton relatada por María Olivia Mönckeberg comienza así:

Yo fui abusado... pertenecí a un movimiento religioso en una parroquia de Santiago y fui abusado por el cura. De manera sistemática abusó de muchas otras personas. Viví en ese infierno cerca de 20 años y no me atreví a dejarlo... por miedo. (Mönckeberg, 2011, pág. 16).

Esta historia ha sido completamente pública en Chile. Obscenasamente pública. Tanto así que ha movilizó la creación de una película, una obra de teatro, una serie de televisión y problemas varios con el Vaticano. Karadima pone a gozar a todo un país, entendiendo el goce como esa satisfacción paradójica de la cual hemos hablado, a propósito de Freud y su *Más allá del principio del placer* (Naparstek, 2016). Todavía en Osorno, 6 años después de que el caso se hiciera público, se siguen haciendo revueltas en contra de un Obispo que nombró el Papa Francisco, al cual se le acusa de haber

presenciado y negado los abusos cometidos por Karadima a distintos jóvenes de la Parroquia.

Los jóvenes se juntan a escuchar hablar a Karadima en el salón parroquial. Se juntan todos los miércoles, como un rebaño, a escuchar al pastor hablar de la pureza de María, de la obediencia, de la santidad del sacerdocio y de la condenación eterna. Sabemos que atiborran el salón parroquial. Nunca se hablaba de política, de los problemas sociales del país, de las violaciones a los derechos humanos ni ninguna de estas cosas que están más allá de los muros institucionales. Tampoco se hablaba de sexualidad o de los problemas de los jóvenes. Como vimos anteriormente en una cita analizada de un joven: “la sexualidad brillaba por su ausencia”.

La religión que profesaba Karadima, estaba limpia de todo lo anterior. Se presentaba como perfecta, pura, cristalina. Sin contaminación, sin falta. Se presentaba como algo sublime y fuera de las categorías mundanas. Pensemos en Karadima cuando en la película de Matías Lira, le dice al joven que representa a Hamilton: “Tú, espérame para conversar conmigo”. En esta enunciación, no se dice “conversar contigo”, es: “tú conmigo”. Es como si Karadima estuviese señalando a este joven, bendiciéndolo porque tendrá acceso al mago fascinante. A ese al cual todos quieren acercarse y conocer. Hay que aplaudir las recreaciones que hacen en la película los actores Luis Gnecco y Benjamín Vicuña de todo esto. La película chilena se puso a disposición de todos en Netflix. Incluso en Netflix de Estados Unidos y se confirmó que estará disponible en esta misma plataforma para todo el mundo. El falo se enarbola, se hace visible. Karadima como caso se hace visible para todos.

Después de esta conversa, Hamilton fue designado secretario personal del sacerdote. Según se sabe, esto era una práctica habitual en la Parroquia. Karadima lo hacía con muchos jóvenes. Nadie sabía muy bien qué era ser secretario personal, pero sin duda era algo importante. Algo que investía de importancia, que daba un brillo fálico a la propia existencia por sobre el rebaño blanco. Al mismo tiempo, Karadima le señaló que él sería su confesor de ahora en adelante y su director espiritual. Esto no era una opción. Era una

declaración ante la cual había que doblegarse nada más. El cura también le pidió que le llamara papá y que lo saludara de beso. Cuenta Hamilton como sabemos, que era frecuente que Karadima corriera la mejilla para que el beso fuese en la boca. Después de esto se reía y decía que sólo era un juego. Todos los demás veían estas acciones, pero en general se reían de las travesuras del cura. ¿Quién va a sospechar de un Santo perfecto al cual todos quieren seguir? Me parece que esto es sumamente interesante, puesto que lo evidente se pone encima a la vista de todos. Tiene la misma estructura que comentamos anteriormente, a propósito de Michel Jackson. Es ridículo el escándalo público por el supuesto descubrimiento del comportamiento sexual privado de Michel Jackson con distintos niños, cuando era algo que estaba tan a la vista, que por lo mismo no había sido visto.

Lo lógica perversa hace ser el falo para completar al Otro. Se trata de renegar la castración simbólica. Esto implica que el falo está por encima de todo o a veces también se recubre un poco. La gente puede colaborar para velar un poco y aquí aparece algo del orden de la colaboración: Travestir el falo, hacer de cortinaje del falo. El falo se oculta con un velo y otras veces se coloca por encima del velo para dividir al otro, para hacer aparecer la angustia en el otro, propio de la lógica de la perversión. Algunas personas cuentan que los colaboradores cercanos a Karadima, se colocaban para cubrir la escena, por ejemplo, cuando el cura estaba demasiado cariñoso con algún joven y le tocaba los genitales o le corría la cara para robarle un beso fugaz en la boca. Aparecía un cierto pudor de los que observaban, que obligaba a velar la escena. Se ponían delante, para que no se viese como el cura le hablaba a un joven, o golpeaba los genitales de alguno de ellos. Eso es colaboración en la lógica de la perversión. Se ponen en uso los velos para fascinar a los otros. Cubrir para fascinar. Justamente, la erotización de las imágenes radica en lo que no se puede ver, pues es la lógica del fetichismo. Lo que no se puede ver de la imagen del cuerpo. Dios fascina por su falta, velada por el discurso acerca de su certeza. Es lo que predicán todos los colaboradores de Dios. Czermak lo piensa de la siguiente forma: en lo alto de la escala estaría el Falo Anónimo Imaginario. Políticamente se procedería por la vía del secreto, en la oscuridad de los salones del rito. Un poco más

abajo, la envoltura: empleados, administradores y funcionarios del rito. Pequeños otros instrumentalizados. Más abajo, otros instrumentalizados, objetos de desecho, pequeños objetos a, a veces cadaverizados (como estaba Hamilton) alimentando la maquinaria institucional (Czermak, 1987). Quizás la colaboración perversa, es más frecuente de lo que creemos, pero nos es difícil descubrirla a causa de su luminosa presencia o de la colusión que realiza con las estructuras mismas de la vida social (Czermak, 1987).

Hamilton cuenta que le llamaba la atención que los jóvenes no se inmutaran ante los abusos del sacerdote. En su caso, los toqueteos en los genitales comenzaron cuando éste tenía 17 años. Pero por el resto era interpretado como una prueba a la templanza sexual de los jóvenes. A todas estas actitudes de connotación sexual se les llamaba como sabemos: “cueto”. Nadie sabe muy bien lo que significaba, pero era parte del argot institucional que hemos estudiado. Siempre se decía “cueto”, cuando se hacía referencia a algo sexual o se hacía algo con cierta connotación sexual. “Esto tiene cueto”, “esto es cueto”, etc. Cuando el cura llegaba “en la onda” de andar tocando los genitales, se solía decir: “hoy toca cueto” (Mönckeberg, 2011). Y los demás velan la escena.

Karadima como sabemos, decía que él tenía la capacidad infalible de detectar la vocación sacerdotal entre los jóvenes. Era capaz de leer si Dios estaba llamando o no al sacerdocio. Es parte de esa relación especial que sólo la puede tener aquel que detenta el falo. Para que esto fuese posible, los jóvenes tenían que abandonarse a él, pues estaban en un período de gestación vocacional. Tenían que dejar toda actividad “mundana” y dedicarse enteramente a la Parroquia y a Karadima para que no se perdiera ese germen de vocación. Si se perdía ese germen, ellos serían culpables y muchas almas se irían al infierno por culpa de estos jóvenes que no cuidaron su vocación (Cruz, 2014). De esta forma, se armaba un séquito de colaboradores del sacerdote y un tipo de lazo social muy particular. No es el lazo social que procura el síntoma, relacionado con la represión y con la sustitución del símbolo y el efecto de significación que orienta al sujeto del deseo, en relación a una gratificación perdida y atravesada por la ley que prohíbe el goce. Es el lazo social de esas sociedades micro, donde todos gozan a través de un fantasma perverso puesto en acto. Son redes de un goce silencioso, oculto, secreto, sostenidas a partir de lo

que podemos llamar colaboración perversa. No es difícil entonces, rastrear los elementos perversos en el funcionamiento psíquico institucional de la Parroquia.

Cuenta Hamilton que cuando en Viña en el departamento del hermano de Karadima, el sacerdote comenzó a tocar sus genitales y a masturbarlo, no supo qué hacer. Hamilton quedó pasmado. Dice que perdió las referencias de lo apropiado, de lo bueno, lo malo, y que quedó sumido en una gran confusión (Mönckeberg, 2011). Todo esto entraba en una contradicción para Hamilton, con lo que Karadima representaba para el resto. Karadima era considerado un santo. Pero para Karadima mismo no había contradicción. La desmentida perversa no funciona con la lógica Aristotélica del principio de no contradicción. En la desmentida, se plantea simultáneamente que la madre está castrada y que la madre no está castrada (Freud, 1927). La perversión entonces, hace perder las referencias y las distinciones que suponen el principio de no contradicción (André, 1999). Si no hay un garante de la ley que regula el goce, el perverso se pregunta si no estará él llamado a colocar su deseo como ley. Si toda ley proviene de algo arbitrario, de un abuso de autoridad, de una violencia inaugural, “¿por qué no yo?”, se pregunta el perverso. Es la estructura en Sade: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo y lo haré sin límite”. Y esto es elevado a ley universal. Hamilton trató de resolver la contradicción de algún modo, buscando explicar lo inexplicable. Es lo que hace el proceso secundario con los sueños, tal como señalamos anteriormente²¹. Hamilton se planteó por ejemplo, la hipótesis de que todo esto era una prueba divina sobre su obediencia y su templanza. Karadima después de esta escena, le exigió que se confesara y que dijese que había tenido un pecado de pureza y así quedaría todo arreglado, porque lo que había pasado no tenía ninguna importancia. Y Karadima los mandaba a confesar donde un sacerdote que le decían Panchi. Sólo a con él podían confesarse. Era un sacerdote viejo que se llama igual que el cardenal Francisco Errázuriz. Este cura apodado “Panchi”, era sobrino del fundador de la Parroquia, monseñor Alejandro Huneeus. Se convirtió en el cura confesor de todos estos casos, según los diversos textos que componen el caso Karadima. Distintos denunciante por temas de

²¹ Cf. La sección Violencia e Institución, del Marco Teórico.

violencia sexual, se confesaban con él. Hamilton dice que su única respuesta era que tuviese paciencia (Mönckeberg, 2011). Y como hemos visto, cuando se confesaban con Panchi, tenían que decir que ellos eran los culpables. Sólo había que decir que habían tenido un pecado de pureza. Así funcionaba entonces este espacio, desde una colaboración perversa (Barría, 2017).

Quinta Parte: Discusión y Conclusiones

Cuenta René Lourau, que como efecto de los movimientos estudiantiles de Mayo del 68, a continuación, en el año 1969, distintos grupos cristianos invadieron las iglesias, los distintos templos, las reuniones que realizaban los sacerdotes y laicos, y tomaron la palabra para cuestionar la misa, la oración y la sumisión de los laicos a los sacerdotes, así como la sumisión de los curas a los obispos y así sucesivamente. Esto incluía también, una crítica a la sumisión de la jerarquía de la Iglesia al poder político y al estado (Lourau, Los analizadores de la iglesia, 1993). Las preguntas que se erigieron en ese contexto, fueron planteadas en el terreno mismo de la práctica social: ¿Quién ordena? ¿Quién obedece? ¿Quién es explotado? A partir de estas preguntas, René Lourau buscó elaborar una contrasociología que fuese más allá de una mera sociología crítica, transformándose más bien en una crítica en acto de la práctica sociológica misma (Lourau, 1993). La sospecha de fondo era que la sociología, por muy crítica que se plantee, con sus sistemas teóricos de referencia podía bien estar respondiendo a las clases dominantes. Y es que mayo del 68 le enseñó a las Ciencias Sociales, que las instituciones vehiculizan tipos de violencia que quedan completamente veladas por el trabajo mismo de las instituciones.

Desde ahí, vemos con más claridad nuestra complicación metodológica inicial, al vernos enfrentados a una decisión dicotómica de trabajo de investigación entre metodologías cualitativas y metodologías cuantitativas. Son las dos formas instituidas en la universidad, permitidas para pensar y justificar el conocimiento. Esta obligación de decidir un camino metodológico, ¿no respondería también a un saber alienado a otros poderes? Nuestra apuesta fue más bien, salir de los supuestos paradigmas positivistas o interpretativos, para dedicarnos a seguir con minuciosidad las huellas presentes en los

textos que construyen el caso Karadima, orientados por lo que se podría denominar, un paradigma indiciario. Muy entonces al modo freudiano o si se prefiere, al modo de un Sherlock Holmes que de forma inductiva, persigue los rastros de un crimen organizado (Gallo & Elkin, 2012) para producir un saber sobre un fenómeno.

En efecto, nuestra sospecha inicial, fue que investigar sobre los abusos sexuales presentes en el caso Karadima, pensando en los componentes psicopatológicos del agresor sexual, no solo era una reducción a un psicologismo que no daba cuenta de la complejidad del fenómeno, sino que además, era un camino que bien podía estar al servicio de las clases dominantes. En resumidas cuentas, apuntar con el dedo a la psicología del cura abusador, en vez de pensar las condiciones de posibilidad presentes en la institución para situaciones de violencia sexual, bien podía ser una alienación más que dejaba impensado el orden institucional de la Iglesia. Por consiguiente, nos propusimos leer los discursos de los textos que persiguen el caso Karadima. Fuimos acompañando esta lectura con algunas referencias conceptuales provenientes del psicoanálisis, principalmente de Freud y Lacan, lo cual nos permitió ir comprendiendo la articulación del sujeto al Otro de la institución. Ir entonces, más allá de los informes periodísticos, de las entrevistas, de los libros sobre el caso Karadima, para acceder a ese espacio psíquico-institucional que, según nuestra hipótesis inicial, sostiene la violencia sexual a partir de una determinada producción subjetiva.

La hipótesis del espacio psíquico institucional, como determinante para la posición de un sujeto y para su vida anímica, así como de las condiciones para sostener relaciones de dominación, sometimiento y violencia sexual, nos llevó a pensar en cómo se articulaban los conceptos de sexualidad y poder en una institución. Realizamos entonces una discusión teórica sobre el concepto mismo de sexualidad, donde mostramos que la historia del pensamiento sobre lo sexual, había seguido dos caminos principales de argumentación. Por un lado, se encontraba la tradición que define lo sexual en términos naturales y esencialistas, mientras que por otro lado, se encontraba la tradición historicista del concepto sexualidad (Weeks, 1998). La primera tradición, se orienta por concebir lo sexual en términos a-históricos y trascendentes. Esto quiere decir que habría una esencia

de lo sexual, que es anterior al hombre, y que éste debe ajustarse a esa esencia en función de la búsqueda de una normalidad natural. De aquí se desprenden una serie de valoraciones morales que tienen consecuencias en el modo de organizar las relaciones sociales y sexuales. Por ejemplo, los debates en contra de las minorías sexuales, se ordenan en función de valoraciones que se desprenden de una concepción natural sobre lo sexual. La segunda tradición en cambio, comprende lo sexual en términos históricos y discursivos. Lo sexual se produce en cada época, y los efectos sociales y valoraciones que emerjan, se entienden también como procesos de construcción social, inmanentes a la construcción misma de lo sexual en una compleja red de relaciones de poder.

A propósito de estas dos tradiciones, podemos señalar que la tradición cristiana se ha orientado principalmente por el camino de concebir lo sexual en términos naturales y esencialistas. En efecto, se concibe la sexualidad como un atributo esencial del ser humano, el cual no es una criatura autosuficiente ni auto-fundada, sino más bien depende de una figura religiosa, de un creador externo a la condición humana, que tendría un plan a priori sobre lo que es y lo que debe ser la especie humana. Es una visión antropológica que define a la naturaleza humana desde la idea de una deidad trascendente. En este sentido, el ser humano y su sexualidad, tendrían un punto de origen exterior y anterior a él, y un punto de retorno a ese origen como finalidad. Esto se traduce en la configuración camino de salvación, según el lenguaje de la tradición cristiana, que incluye la posibilidad de no retornar al punto de origen, es decir, de desviarse del camino de salvación.

No obstante a lo anterior, en nuestro material empírico encontramos algunas tensiones, las cuales no nos permiten hablar de una homogenización sobre las creencias antropológicas cristianas y menos sobre la sexualidad. En algunas entrevistas se construye discursivamente la sexualidad como un objeto natural, relevando implícitamente una naturalidad biológica, lo cual estaría dentro de la tradición esencialista propia del cristianismo. Pero en otras entrevistas, se sugiere la construcción de una noción de sexualidad, que tiene una plasticidad tal que bien puede significar cualquier cosa, según el tiempo y el contexto en el cual uno se encuentre. En este sentido, orientarían la discusión por el camino de la comprensión historicista sobre la sexualidad. Esta tensión es visible a

propósito de la noción de pecado. Lo que en términos sexuales antes podía ser considerado un pecado, para algunos hoy bien podría no serlo. La idea de pecado aquí, remitiría a ciertas valoraciones que se hacen en torno a lo bueno y lo malo. Se articula siempre a la posibilidad de desviarse de este camino de salvación –lo bueno-, y estaría fuertemente articulada a la concepción que se tenga sobre lo sexual. Por consiguiente, si esa concepción sobre lo sexual cambia, es razonable que a su vez cambien las valoraciones que se hacen. Pero esto no es homogéneo en los discursos religiosos presentes en nuestros textos.

Ahora bien, esta concepción historicista sobre la sexualidad, reconoce primero la complejidad de la construcción social sobre lo sexual y sus efectos, y segundo, la relación que tendría esta construcción con las diversas relaciones de poder que organizan el espacio social. En relación a esta complejidad, sabemos que la palabra sexo bien puede referirse a un acto como a una persona. Bien puede remitirnos a ciertas prácticas sociales, o a ciertas nociones sobre género. Asimismo, puede albergar una serie de elementos contradictorios tales como: amor, odio, ternura, agresión, romance y depredación, entre otros (Weeks, 1998). Esta complejidad sobre lo sexual, se articularía a la organización del poder en el espacio social, de lo cual da cuenta la plasticidad de lo que nominamos por sexualidad, y su particular sensibilidad a las influencias culturales e históricas. A esto es lo que se refiere Foucault, cuando señala que la sexualidad es un dispositivo histórico, puesto que no habría que concebirla como una especie dada por naturaleza, a la cual el poder intentaría reprimir o suprimir, sino más bien como una producción propia de las relaciones de poder. Se trataría de la producción de la sexualidad misma, en función de las relaciones de poder al interior de un espacio determinado (Foucault, *Historia de la Sexualidad I, La voluntad de saber*, 1998).

A nosotros nos interesó la concepción de poder en Foucault, puesto que pone de manifiesto que no se trata de un objeto estático que se posee o se adquiere, sino más bien algo que se ejerce en múltiples direcciones, en razón de diversas relaciones sociales al interior de un espacio institucional, por ejemplo, como las que se dan en la Parroquia El Bosque. En este sentido, se trata de una noción de poder que incluye todas esas múltiples

relaciones de fuerzas inmanentes a un dominio, que lo constituyen y lo organizan, y que además es productivo en la creación de nuevos objetos y sujetos. Es un poder creador.

Este camino, nos hizo preguntarnos por las distinciones conceptuales entre poder, violencia, abuso y agresión, además por sus diferentes articulaciones. Decidimos justificadamente, comenzar a hablar de violencia sexual, pues conceptualmente nos permitía incorporar a las problemáticas de abuso y los niveles sociopolíticos e institucionales presentes en las relaciones de dominación. Además, la violencia siempre se presentaría articulada al poder, lo cual no significa que sean lo mismo. Desde ahí, pudimos seguir avanzando en comprender las relaciones de sentido entre las condiciones-psíquico institucionales de producción subjetiva y la violencia sexual presente en el caso Karadima. En efecto, nos enfrentamos a un poder productivo discursivamente, de los distintos objetos y posiciones subjetivas presentes en los casos de violencia sexual.

Poniendo en tensión lo que estamos diciendo, con lo que hemos producido a partir de nuestros textos, es posible poner de manifiesto esa articulación compleja entre la violencia sexual y las relaciones de poder. Sin embargo, esta articulación no es inmediata, pues está mediada por todo lo que se produce a partir de los discursos propios de ese contexto institucional. Justamente en la Parroquia según hemos visto, hay una organización jerárquica de las relaciones sociales, que se sostiene y se valida a través de la producción discursiva de la religión y de todos los objetos que se desprenden desde ahí. Esta noción se construye a propósito de la concepción del mundo como peligro, donde se erige un camino de salvación que rescata de la condenación eterna. En este sentido, la noción de religión se articula a dos polaridades en tensión: el infierno y el cielo. Karadima es mediador entre estas dos polaridades, puesto que es quien conoce el camino de la santidad, que rescata de la posibilidad de la condenación. Esto los instituye como una figura de poder relevante en la organización institucional. Inmediatamente entonces, aparece en el horizonte de los sujetos, el miedo a no alcanzar la salvación, lo cual está al servicio de lo que llamamos los muros de la institución.

Según lo anterior entonces, a partir de este lugar de poder, instituido y legitimado desde la religión, se crean otros objetos y situaciones ligados a la religión. Por ejemplo, se insiste en la pureza, la humildad y la obediencia. La humildad y la obediencia, no van en el sentido de la pobreza, como por ejemplo se da en otras congregaciones religiosas como la de los franciscanos, sino más bien humildad y obediencia en el sentido de renunciar a la propia voluntad, en función de la voluntad de Karadima. En este sentido, se crea una situación de servidumbre voluntaria, sostenida desde una posición de poder legitimada religiosamente. Cada uno tiene que eliminar su propia voluntad.

La legitimidad de Karadima además, en términos religiosos, se sustenta en la valoración que se hace de la vocación sacerdotal. Y la Parroquia El Bosque, destaca por la fecundidad en vocaciones sacerdotales. Es un lugar donde se despejan las dudas, pues ahí te señala Karadima si tienes vocación o no. La posición de poder de Karadima, se reafirma constantemente, en tanto aparece como un captador de vocaciones que tiene la autoridad para señalar quién tiene vocación y quién no tiene. Esto hace que sea una figura seductora para los jóvenes y para las autoridades eclesíásticas, que ven con buenos ojos la profusa producción de vocaciones sacerdotales asociadas a Karadima. Aquí se destaca entonces la serie productiva vinculada a la religión y a las relaciones de poder. La santidad está asociada al sacerdocio y a Karadima, lo cual logra velar por ejemplo, que él tenga una personalidad autoritaria. Es un asunto de fe y de religión, que se traduce en obediencia.

El sacerdocio por su parte, sería un tipo de obediencia y servidumbre especial, a la institución Iglesia Católica. Se constituiría como lo máximo a lo cual puede aspirar un cristiano. Karadima entonces, es una figura del poder pastoral, tal como la piensa Foucault (1998). Es más, es la culminación del poder pastoral y de la tarea del pastor, puesto que logra que sus ovejas se conviertan en otros pastores que reproduzcan el poder pastoral. Es un modo de funcionamiento del poder altamente sofisticado, pues se legitima internamente en la institución y se reproduce a partir de la exaltación de la figura del pastor. Los jóvenes sienten ganas de ser sacerdotes. Lo desean. Desean hablar con Karadima y estar cerca de él.

Es interesante destacar también, que en relación a la vocación sacerdotal, muchas veces está en juego también un deseo de los padres. Los padres se sienten felices ante la posibilidad de tener un hijo cura, por tanto se nubla la posibilidad de que los padres se quejen de que sus hijos pasen demasiado tiempo en la Parroquia. Esto no es generalizable, pues en nuestros textos, encontramos también la posición de algunos padres que se quejan de sus hijos que pasan demasiado tiempo con Karadima, sin embargo, en los casos de apoyo familiar, podemos pensar que se contribuye a una exaltación del poder del sacerdote y a un asentamiento de las condiciones especiales para la violencia sexual. En efecto, por un lado se idealiza la figura de Karadima y esto minimiza los rasgos autoritarios del sacerdote, lo cual va acompañado a su vez de toda una retórica sobre la obediencia.

En relación a la productividad del poder, hay un asunto especial que merece nuestra atención. Hemos dicho que nuestra noción de discurso se adscribe a la idea de que se trata de un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales, y que el análisis consiste en visibilizar esas estrategias (Iñiguez, 2006). Pues bien, una de esas estrategias consiste en la producción de valores morales que regulan las relaciones entre los sujetos, al interior del espacio institucional de la Parroquia. En efecto, en los discursos religiosos del contexto institucional, se recrean solapadamente diversas valoraciones que regulan los intercambios sociales. Se trata de una serie de normas implícitas y otras explícitas, pero que se encuentran legitimadas por el recurso a la autoridad y a la religión. La autoridad descansa en la figura de Karadima, quien es sostenido por un discurso religioso, tal como hemos dicho. Por ejemplo, se dice que al cura no le gusta que los jóvenes bailen. Los jóvenes pueden decidir dejar de hacerlo, o continuar haciéndolo, pero tratando que no se entere Karadima. En el caso de hacerlo escondiéndose de Karadima, según se ve en algunas entrevistas, se puede decir que igual se está legitimando la autoridad de Karadima al respecto, puesto que se decide ocultarle tal hecho. Esta situación recrea la norma moral que regula los comportamientos en los lazos sociales de la Parroquia. En otras ocasiones hay enfrentamientos y se le dice a Karadima que lo que piensa es erróneo y que no tiene nada de malo bailar. En estos casos, se

transgrede la autoridad de Karadima, a partir de una rebelión a la norma moral. Tomar alcohol en cambio, aparece como algo prescrito pero de un modo implícito. Nadie habla del tema, pero tampoco se toma. Los grupos en las fiestas funcionan como un control social entre pares, pues nadie se atreve a tomar si los otros están mirando. Son los efectos del panoptismo y de la angustia a perder el reconocimiento del propio sacerdote, perder “su favor”, porque algo de la imagen del sí mismo se pone en juego. Siempre existe el miedo a que Karadima se entere, lo cual es señal de que se vuelve a levantar esa posición de autoridad y control del sacerdote. Asimismo, la ropa que se usa responde a un código implícito. No se conversa pero opera eficazmente. Lo interesante a preguntarnos en términos psicoanalíticos es cómo se introyecta esa norma. ¿Cómo se subjetiva? Hemos mostrado como la relación a Karadima en términos transferenciales, en términos de amor al padre, es condición de posibilidad de subjetivar ese complejo funcionamiento del poder que organiza relaciones de violencia sexual. En este sentido entonces, podemos hablar de una violencia sexual mediada por aspectos transferenciales en relación al saber (es el sacerdote el que conduce a la salvación) y al amor (el sacerdote como padre). Desde ahí, desde este lugar transferencial, se erigen ideales que en términos superyoicos demandan ser alcanzados, puesto que al acercarse a estos ideales, algo del propio narcisismo se satisface.

Karadima en general, habla siempre desde un plano espiritual y metafísico. Llama la atención que los contenidos de la religión y las discusiones que se dan al interior del espacio institucional, no incluyen aspectos relativos a la contingencia nacional como la política. No se habla abiertamente de lo que se piensa en estos ámbitos. No se hacen juicios morales de si una situación es buena o es mala, situaciones tales como la discusión sobre el divorcio, lo cual es contradictorio con lo que pasa en otras Parroquias, donde son temas que se discuten a diario y se toma posición desde el discurso católico oficial. Aquí en cambio no se habla. Se da por obvio que en ese contexto hay cosas buenas y cosas malas. Se asume además que esa es la postura oficial de toda la Iglesia, a pesar de que al no ser conversado, es algo que no se puede pensar ni discutir. Esta situación es eco de los muros psíquicos de una institución que marcadamente separa un adentro y un afuera,

dejando muy adentro a los cercanos a Karadima, los cuales se quedan atrapados sin poder salir, puesto que su existencia psíquica termina apoyándose por completo en lo psíquico-institucional de la Parroquia.

Otro de los aspectos no hablados ni discutidos es lo que concierne a lo sexual. Esto nos lleva de vuelta a cómo comenzamos esta discusión, en relación a la articulación entre poder y sexualidad. Desde un comienzo pensamos que íbamos a encontrar un discurso manifiesto en relación a lo sexual. Sin embargo, en el caso de la Parroquia El Bosque, vemos que no se habla abiertamente de sexualidad, sino que se habla indirectamente de otras palabras que se enlazan con una producción de la sexualidad, pero de un modo subrepticio. Esto aparentemente contradice lo que señala Foucault en la historia de la sexualidad (1998). Por un lado, tenemos que el filósofo ha hecho una profunda crítica a la tesis de la represión sexual en occidente, replicando que el poder no pretendió suprimir la sexualidad sino más bien producirla. Foucault ha mostrado cómo el poder habría tomado a su cargo el objeto sexualidad, para darle visibilidad en los discursos de la Iglesia Católica sobre la confesión de los pecados de la carne. En este sentido según Foucault, la sexualidad se produciría y adquiriría visibilidad, al ser puesta en un discurso: el discurso cristiano sobre el sexo. Desde la perspectiva foucaultiana, no se trata entonces de exclusión de la sexualidad, sino más bien de intensificación de ella. Pero por otro lado, nos topamos con un contexto institucional donde lo sexual aparece como no dicho, es decir, como no puesto en un discurso. Ahora bien, como veremos, esto no quiere decir que no sea un discurso igual.

A simple vista pareciera una contradicción, pero más bien se trata de una contradicción aparente, puesto que lo no dicho en la Parroquia, es justamente una estrategia para mantener el objeto sexualidad siempre en el primer plano. En efecto, no se habla de sexualidad, pero sí se insiste constantemente en la noción de pureza, con lo cual implícitamente se está poniendo por encima de todo, una preocupación por lo sexual.

En esto último hay diferencias significativas según los distintos sujetos. El caso de Hamilton parece ser un caso aparte de todos, puesto que en las confesiones, él es

interrogado inquisitivamente por el sacerdote, en materia sexual (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). En este caso, vale lo que señala Foucault en relación a la producción incisiva de lo sexual por parte de la Iglesia Católica: Mecanismo de producción y de control. Pero por otro lado, en otros textos aparecen sujetos que señalan que a ellos nunca se les preguntó por temas sexuales en las confesiones. Las preguntas eran más bien en relación al cuidado de la pureza. Por consiguiente, vemos cómo se crea un objeto religioso llamado pureza, un ideal del yo, completamente vinculado al sacerdocio, según hemos visto. Se trata de que ojalá los jóvenes no se casen y vivan para servir en la Parroquia o en la Iglesia. Se trata de una supresión de la sexualidad, en pos de una vida espiritual. Pero la constante preocupación por lo espiritual, levanta insistentemente la preocupación por lo sexual. En efecto, en la Parroquia no se habla de masturbación ni de temas sexuales. Se habla de la vida de los santos y de cómo fortalecer más la fe con la obediencia y la sumisión. Sin embargo, la preocupación constante de los jóvenes es no dejarse arrastrar por los pecados de la carne, para mantener la pureza sacerdotal. Pero esto relanza una y otra vez, el discurso no dicho sobre lo sexual. Lo puro es construido como lo limpio. Lo sexual recíprocamente como lo sucio. No es lo uno sin lo otro. Justamente, uno de los sujetos que emerge de los textos, señala que cuando se confesaba siempre le preguntaban por su pureza. Él asumía inmediatamente que le estaban preguntando por si se masturbaba o no, y sacaba como consecuencia que esto era un pecado, puesto que por eso se lo preguntaban en ese contexto. Vemos entonces que cuando se habla de pureza aquí, se asume inmediatamente que tiene una referencia a lo sexual. Esto es interesante porque la pureza bien podría significar otra cosa, por ejemplo: “¿le has robado a alguien?” Sin embargo se asume que es algo sexual y que es pecado, por tanto se relaciona con la salvación. Ahora bien, sólo se habla de la pureza en la confesión, nunca en forma colectiva. Es un problema individual, no colectivo. Es un tema personal, íntimo. Es el modo a su vez de construir lo no dicho sobre lo sexual, como un tema íntimo donde sólo un sacerdote puede acceder.

El tema de la pureza es clave en los casos de violencia sexual reportados, puesto que cuando Karadima abusa de Hamilton, le pide inmediatamente que éste se confiese con

otro cura, diciéndole que diga al sacerdote que ha pecado de pureza. El efecto es muy notable. El pecador es Hamilton, no Karadima. Es él abusado el que tiene que confesarse. Pero no articula en un discurso el haber sido abusado, sino que señala que ha cometido un pecado de pureza, lo cual puede remitir a cualquier cosa, según hemos visto. Entonces se constituye una buena estrategia de encubrimiento de situaciones de violencia sexual.

Por tanto, si el discurso es un conjunto de prácticas lingüísticas, habría que decir que la ausencia de discurso también lo es. En este sentido, no se habla de política, no se habla de sexualidad, no se habla de temas morales contingentes. Son temas que se dan por zanjados y por obvios. Pero esto es un modo de mantener cierta relación social de poder, en lo no explicitado. Vemos entonces como la sexualidad, en palabras de un entrevistado, puede perfectamente “brillar por su ausencia”.

Uno de los hallazgos más interesantes que encontramos de las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y su relación de sentido con la violencia sexual en la Parroquia, es el hecho de que se puede rastrear en los textos, las huellas de un régimen totalitario. Esta primera pista la descubrimos en nuestra pasantía doctoral en Roma, cuando nos explicaron en qué consistía la bendición orbe et urbe, dada por el Papa en la noche de la vigilia pascual. En ese acto, se identificaba a la ciudad de Roma con el mundo. Inmediatamente esto nos puso en la senda de pensar como estos vestigios imperiales y totalitarios romanos, funcionaban en nuestro espacio psíquico-institucional. Goffman y Lourau nos ayudaron a comprender entonces, que las instituciones totalitarias no solamente se caracterizan por rejas y cercos. No es el único modo de aislar del mundo. Es totalitaria, en el sentido de que la Parroquia intentaba integrar la totalidad de la existencia de los fieles, buscando el control económico, político e ideológico. Buscando el control de los cuerpos, de la educación y de las relaciones entre los sexos.

En este espacio psíquico-institucional, se podían ver los rastros de una institución que pretende universalizarse como una perspectiva total y única, aplicándola a la masa y haciéndose extensiva en los ordenamientos políticos, al menos como pretensión. En la Iglesia vinculada al imperio romano, esta pretensión atravesó las diferencias de clase, raza,

nacionalidad, sistema político y económico. La Parroquia no obligaba a estar ahí, del mismo modo que lo puede hacer el hospital psiquiátrico, pero sus mecanismos de control y poder se deslizaban subrepticamente por la organización psíquica de los sujetos, dificultándoles escapar. Si bien hay pérdida de esta totalización de la vida cotidiana, los sacramentos en general, en su fundamento, siguen siendo prácticas simbólicas que igualmente conminan a la obediencia a la jerarquía de la Iglesia en las referencias a la ideología de la salvación y del amor. Al respecto señala Lourau que los sacramentos logran arraigar la religión en el cuerpo y la materia (Lourau, 1993), explicación sin duda, de su longevidad institucional. En la teología cristiana por ejemplo, se señala que el sacramento del orden sacerdotal imprime carácter, es decir, se piensa que hay algo que cambia en términos de sustancia en el sujeto. Se insiste en que algo se transforma materialmente. Lo mismo en el caso de la consagración de un pan que se transforman en el cuerpo de Cristo, que al ser comido, realiza la común unión universal de los fieles, preservando el anhelo institucional de totalidad.

Para auxiliarnos en la comprensión de la relación del sujeto con este espacio-psíquico institucional que vehiculiza elementos totalitarios, nos ayudamos de las referencias lacanianas al sujeto, sujetado el Otro del lenguaje. Lo que nos condujo en esta dirección, fue la reflexión de Judith Butler en relación a los mecanismos psíquicos del poder. En efecto Butler, cuestiona a Foucault puesto que no da cuenta de los elementos psíquicos que permiten que el poder se encarne (Butler, *Mecanismos Psíquicos del Poder, Teorías sobre la Sujeción*, 2001). Entonces, ella desarrolla a nuestro entender, una genealogía del sujeto que introduce la pregunta por su relación con el lenguaje. Esto nos condujo a Lacan y al Otro del lenguaje. Justamente, ahí pudimos pensar entonces en la relación del sujeto y su verdad, en relación a la dimensión constitutiva de la propia subjetividad.

Ese Otro del lenguaje en nuestro caso, tesoro de los significantes, en todos nuestros textos se podía rastrear encarnado en la Iglesia. Palabras provenientes del Otro, que organizaban la subjetividad: obediencia, salvación, voluntad, perdón, humildad, santidad. Así, se nos configuró una importante relación entre los sujetos de los textos, y los efectos

de verdad a partir de las palabras que circulaban en la Parroquia. Analizamos varias de ese argot institucional que sólo organizaba sentido en ese contexto institucional específico: Cueto, Conejear, Echar humo, Hacer Teatrito, Santo, Rey, Regalía, Zapatitos, y otras que fueron emergiendo a lo largo de nuestro trabajo y articulándose a otras estructuras. Esto nos configuró entonces, la importante relación de un sujeto y un Otro, encarnado a veces en Karadima.

De esta relación, dependía la existencia psíquica del sujeto en términos de reconocimiento, de palabras dirigida al sujeto y de una imagen de sí mismo que le era devuelta al sujeto en la institución. Pero como vimos, esa relación de reconocimiento estaba siempre sostenida desde una angustia que emergía cada cierto tiempo, amenazando la existencia psíquica del sujeto. Esa angustia emergía en los berrinches del cura, los retos, la ley del hielo y los abusos mismos, sobre todo cuando se presentaba la pulsión descarnada, desnuda, sin sentido y sin mediación de amor: el goce por el goce. Al ser nombrado por el Otro, bañado en el lenguaje del Otro, se da existencia a ese sujeto (Negro, 2009). Entonces, no era anodino para nosotros, detenernos en las palabras y en las líneas de enunciación, puesto que con Lacan, las palabras son fundadoras del sujeto. Lo envuelven y lo constituyen, a partir de otro que se encarna en padres, vecinos y toda la estructura de la comunidad que lo sostiene. En este sentido, la institución cuando se totaliza, pasa a tener una preponderancia a la hora de pensar la relación del sujeto al Otro.

Hamilton, en su declaración ante el Décimo Juzgado del Crimen, señala que la primera escena de violencia sexual en su relación con el sacerdote, inauguró un período muy largo y oscuro en su vida, lleno de contradicciones, angustias, repugnancias y culpa por lo que pasaba. Hamilton se culpaba de haber sido él quien había seducido al santo (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). Pero por otra parte, Karadima seguía siendo su guía espiritual y Hamilton estaba totalmente sometido a su voluntad. De esto dan cuenta las condiciones psíquico-institucionales que hemos mencionado: los discursos sobre la sexualidad, sobre la religión, sobre la pureza, sobre la santidad. Así, se desarrollaron muchos años de encuentros sexuales como hemos visto, con penetraciones, masturbaciones y prácticas de sexo oral. Hamilton trataba de resistirse y de no subir a la

pieza del sacerdote, pero éste lo reprendía y le decía que ya estaba nuevamente con la mañana. Palabra interesante, porque remite a un sujeto en posición infantil. Si Karadima se enojaba porque no se le hacía caso, “quitaba su favor”. Aplicaba la ley del hielo por ejemplo a Hamilton. Y esto, ya vimos que quería decir que le dejaba de hablar, lo cual para Hamilton y para otros jóvenes era lo peor que le podía pasar a uno: “perder el favor del santo”. Este modo de castigo es significativo, puesto que algo de la existencia psíquica del sujeto comienza a pasar por la aprobación o no del Santo. No existir para el Santo es lo más terrible que te puede pasar. Son situaciones donde la angustia contribuye a cercar al sujeto en esta institución de la cual no se puede escapar.

En una oportunidad, narra Hamilton, Karadima mandó a varios sacerdotes, entre ellos al obispo Andrés Arteaga y Juan Barros Madrid, ex Obispo castrense y actual Obispo de Osorno, a reprenderle. Le dijeron que el santo no estaba contento con él, que tenía que rezar más y comprometerse más con la Parroquia (González, Guzmán, & Villarrubia, 2012). Esto formaba parte de las prácticas punitivas de la Parroquia, las cuales eran temidas por los sujetos. Se evidenciaba en público la desaprobación del sacerdote y esto era lo peor que podía pasar, por la fractura en la imagen que cada sujeto tenía sobre sí. Estas situaciones hicieron que nos preguntásemos entonces, por la función de estos seguidores de Karadima que se prestan para las prácticas punitivas y para la vigilancia estricta de los sujetos. Concluimos entonces que esto formaba parte de un tipo de colaboración con elementos perversos, los cuales se ponen en juego en estas estructuras. La referencia a la perversión no debe entenderse en un sentido psicopatológico, sino más bien en un sentido estructural psicoanalítico que corresponde a hacer existir a ese Otro completo, sin falta, sin pérdida de goce, es decir, a denegar la castración.

Como vemos entonces, nuestra investigación y reflexión en torno al caso Karadima, nos condujeron a ir más allá de una mera concepción psicopatológica de la figura del victimario. A través de los textos analizados vemos cómo en el horizonte de reflexión fue emergiendo una institución que produce y sostiene las condiciones para la violencia sexual, más allá de las consideraciones individuales en torno a Karadima. La institución produce diversos discursos que articulan poder y sexualidad, produciendo

malestar psíquico y situaciones propicias para el abuso, en un tipo de colaboración que hemos denominado “colaboración perversa”. Si uno se queda solamente con la concepción psicologicista de los abusos sexuales acontecidos en la Parroquia, se tendería a pensar que Karadima como abusador sexual, tendría una constitución subjetiva pre-institucional, es decir, se habría colado a la Iglesia Católica y desde esa posición como párroco habría ejercido todos los abusos sexuales reportados. Pero bajo esta lógica, habría cometido los mismos abusos en cualquier otro contexto institucional. Muy por el contrario, nuestra reflexión avanzó en un horizonte epistemológico distinto, que comprende a los sujetos en un contexto institucional donde los sujetos no preexisten, sino que encuentran en ella un apoyo para la constitución psíquica, la cual depende de cómo se produce la verdad en ese mismo contexto determinado. Es en esa Parroquia en donde se organizan los circuitos de satisfacción pulsional y se erigen los ideales que organizarán la cohesión social al interior de la Parroquia, e impulsarán un tipo de colaboración perversa, funcional a los abusos sexuales perpetrados por el sacerdote. Es colaboración perversa en el sentido de hacer funcionar la maquinaria institucional, sosteniendo como dijimos, a ese Otro sin falta. Karadima se ofrece como instrumento de goce de ese Otro sin falta, poniendo a todos a participar en torno al mismo circo. Es dueño de la verdad, porque tiene el saber sobre el goce, al cual el neurótico no puede acceder nada más que fantaseándolo. Y en esta ostentación de verdad, pone a todos a colaborar y a gozar en un sistema que produce violencia sexual entre otras cosas, en donde se reduce el cuerpo del sujeto a un mero instrumento de la maquinaria institucional.

A partir de estas dinámicas de colaboración, en la Parroquia El Bosque encontramos entonces, que había un control total de los jóvenes por parte de Karadima, remitiéndonos a la idea de una institución totalitaria. Era una especie de Paul Schäfer dice Hamilton (Mönckeberg, 2011), y El Bosque era un tipo de Colonia Dignidad sin rejas alrededor. No se necesitan rejas cuando la existencia psíquica comienza a depender de la relación al sacerdote. Y todos colaboran en mantener esas rejas psíquicas. A Karadima se le podía ver siempre rodeado de sus colaboradores, algunos cercanos y otros no tanto, investidos todos con distintos rangos: Los que entraban a la pieza, los que salían con él

por el fin de semana o los que viajaban a Europa con él. Cada uno sabía dónde estaba ubicado como engranaje y lo que le correspondía hacer en el día a día. Todos realizaban diferentes funciones según el rango implícito. Estaban los que se iban después de la reunión, los que llegaban a tomar té, los que se quedaban a comer, los que entraban a la casa de su mamá, los que entraban en su pieza, los que le hacían su cama, los que le daban los remedios, los que se iban un poco más temprano, los que se quedaban hasta que se dormía y los que llegaban al día siguiente temprano para tomar desayuno con él. Si Karadima salía de su pieza en la mañana, tenían que estar unos tres colaboradores esperándolo. Corrían con él por los pasillos hasta llegar a la casa de su mamá. Ahí tomaba desayuno mientras los jóvenes lo esperaban. De ahí, Karadima decidía quien lo acompañaba a comprar música, o al doctor, o a ver a algún sacerdote o a esperarlo mientras iba a la reunión de decanato (Mönckeberg, 2011). Así funcionaba entonces este espacio, en la lógica de la colaboración perversa.

Comenzamos preguntándonos por la manera en que las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva, organizan la violencia sexual presente en el caso Karadima. A través de esta pregunta, fuimos descubriendo diversos factores que producen sufrimiento, malestar psíquico en la Parroquia. Nuestro trabajo ha avanzado a esclarecerlos, preguntándonos por las operaciones institucionales de producción subjetiva. El psicoanálisis nos ayudó en un primer momento a comprender que el sujeto no es centro de sí mismo, sino que se encuentra descentrado en la institución. Desde ahí, apoyados en el concepto de dispositivo de Foucault, pudimos dar cuenta de ese descentramiento del sujeto, conociendo las dimensiones de visibilidad, de enunciación de poder y de subjetivación presentes en la Parroquia.

Discriminar esos factores que producen sufrimiento y que producen relaciones de dominación como condición de posibilidad para la violencia sexual, no fue tarea sencilla. Tuvimos que seguir paso a paso las pistas, los rastros que estaban ahí en nuestros textos. De alguna manera, tuvimos que reconstruir ese espacio-psíquico institucional como condición de producción subjetiva y de violencia sexual.

Llegamos a la conclusión de que en primer lugar, en la Parroquia funcionan diversos mecanismos y filtros implícitos y explícitos, que regulan quién puede pertenecer o quedar fuera de la ella. Fuimos mostrando como se instituyen en el discurso, las relaciones de poder que regulan los intercambios sociales de la Parroquia, comenzando por la posición privilegiada en que es posicionado Karadima y las funciones que cumple el círculo cercano al sacerdote. Desde ahí, dimana un orden institucional que filtra a los sujetos en relación a la ideología política, al apellido y al nivel socioeconómico. Además, causa deseo de estar cada vez más cerca de Karadima. Las relaciones de poder construirían las prácticas permitidas para pertenecer a la Parroquia, lo cual se traduce en cómo visten los sujetos, qué música escuchan y hasta cómo gastan el tiempo libre.

En segundo lugar, todos estos mecanismos de inclusión y exclusión, son posibles como discurso, en tanto están atravesados por un discurso principal que construye el objeto religión. Este objeto se va produciendo como un camino que puede bifurcarse hacia el infierno o hacia la salvación. Karadima sería la persona que puede ayudar a no desviarse del camino y alcanzar la salvación que todo cristiano anhela. Esta situación se sostiene a propósito de la idealización del sacerdocio y de la noción de santidad propia del discurso religioso. A su vez, hay otras construcciones auxiliares que mantienen y replican el ordenamiento institucional, por ejemplo, las referencias al demonio como amenaza explícita de la salvación, y la producción de vocaciones sacerdotales que entrega un enorme prestigio a la Parroquia y a la posición de poder que ocupa Karadima. Todo esto es posible, pues vimos cómo la religión se engancha de ciertos deseos infantiles de no perder algunas seguridades básicas del sujeto ante un mundo amenazante.

Vimos además como la producción discursiva de la religión, va acompañada de otros ideales propicios para situaciones de violencia sexual. Entre ellos se encuentran la idea de humildad y obediencia, las cuales posicionan a los seguidores de Karadima en un lugar desde el cual se anula el pensamiento y la voluntad. Todo se espera del líder idealizado. De él provienen las valoraciones morales que se erigen incuestionables y a-históricas. A partir de ahí, se teje una red de prescripciones morales, algunas implícitas y otras explícitas, que van organizando las relaciones de poder al interior de la Parroquia. En

particular nos concentramos en la producción discursiva de la pureza, como ideal presente en la figura del sacerdote cristiano, el cual habría logrado supuestamente erradicar la sexualidad de su camino. La sexualidad se constituye así en un enemigo, en lo no deseable, en lo que apartaría del camino de salvación. Pero hemos mostrado que esta erradicación de la sexualidad, se sostiene en un no decir sobre lo sexual, que tiene como efecto concreto una preocupación constante por lo sexual. Debemos reconocer que para nosotros fue una sorpresa no encontrar discursos explícitos sobre la sexualidad, tal como se encuentran en otros contextos religiosos. Pero después pudimos vislumbrar que se trataba de algo más fundamental: la compleja relación entre el par pureza-sexualidad.

Esto nos llevó a problematizar las relaciones entre poder y sexualidad, pero mediadas a través de los discursos religiosos que circulan en la Parroquia El Bosque. Decimos discursos en plural, porque no se trata de un decir homogéneo. En efecto, los sujetos que emergían de nuestros textos, dan cuenta de una variabilidad discursiva en relación a la religión, en relación a lo que se considera moralmente bueno y moralmente malo, y en relación a cuánta obediencia se le guarda a Karadima. No obstante a esas diferencias, sí encontramos una cierta homogenización en la exaltación de la figura del sacerdote, como alguien que merece respeto en sí mismo.

La violencia sexual es posible, a partir del uso de la religión como instrumento de dominación. Esto va de la mano con la producción discursiva sobre sexualidad en la Parroquia El Bosque. En efecto, a partir de las prácticas discursivas relacionadas con lo religioso, se construye un objeto que denominamos sexualidad, el cual no es sin relaciones de poder. Así, fuimos conducidos a contraponer las dos tradiciones que piensan lo sexual en términos naturales y esencialista, versus la tradición que piensa lo sexual en términos históricos y discursivos. Esta discusión fue relevante para nosotros, en tanto nos permitió pensar la noción de abuso sexual que circulaba en los discursos de los entrevistados. En efecto, si la sexualidad fuese algo natural, que responde a un plan a priori sobre la naturaleza humana, entonces no habría nada que conversar ni que pensar socialmente, puesto que el abuso sexual se instituiría como una aberración, una desviación de la naturaleza humana misma. Pero si la sexualidad es abordada como una noción historicista,

inmanente a los discursos que hablan sobre ella, entonces esto orienta las conversaciones sociales en términos políticos y éticos. Empuja la discusión sobre lo sexual hacia el terreno de la política y de la ética, ya que si lo sexual y las valoraciones sobre lo sexual remiten a una historicidad dinámica y cambiante, entonces nos responsabiliza como sociedad a hacernos cargo y conversar qué vamos a reconocer como permitido y qué vamos a reconocer como proscrito. Conmina a pensar y a conversar además nuestras instituciones, lo cual recrea otro tipo de lazo social más horizontal y no tan jerarquizado por esas concepciones religiosas de verdades a-históricas y reveladas.

Nuestra posición ética y política como investigadores, nos lleva por esta segunda línea, puesto que si mantenemos la idea de lo sexual en el terreno de lo a-histórico, entonces no se promueve la deliberación social sobre los valores que aceptamos o no. Los valores seguirán siendo comprendidos como verdades esenciales, reveladas desde un espacio trascendente, sólo para algunos privilegiados que tendrían la misión de comunicar al resto la verdad sobre lo sexual y sobre lo humano (por ejemplo el sacerdote) Esto seguirá sosteniendo una jerarquización de las relaciones sociales, donde en algunos contextos institucionales, los sacerdotes concentrarán un gran poder, lo cual será condición de posibilidad para ciertas relaciones abusivas.

El ordenamiento institucional del caso Karadima, se organiza en círculos concéntricos, teniendo como eje la posición del sacerdote. Desde esta posición dimana una organización institucional, los ideales religiosos y la producción de una verdad que seduce y atrapa a los que se ubican en algunos de estos círculos concéntricos. El círculo cercano a Karadima está compuesto por jóvenes que desempeñan algún cargo en la Parroquia, en especial el presidente o secretario del movimiento Acción Católica, o simplemente alguno de los jóvenes preferidos de Karadima. A continuación se encuentra un círculo más amplio de jóvenes, muchos de los cuales desearían estar más cerca de Karadima y que participan de la Acción Católica. En el círculo más externo se encuentran las mujeres, puesto que ellas no son de interés para Karadima. Cumplen funciones menores en la Parroquia y son reducidas a ser acompañantes de los jóvenes que sí importan. La posibilidad de ser parte de alguno de estos círculos, está regulada también por los

mecanismos de inclusión y exclusión, que se articulan con el uso que se da en la Parroquia a la religión como instrumento de dominación, tal como dijimos anteriormente.

Se podría decir que en los discursos se constituyen diversos objetos religiosos, que son el motor para que el sistema funcione. La religión motiva y seduce para girar en torno a Karadima y para quedar fuera o dentro de alguno de los círculos que permiten orbitar cerca de su posición. La religión produce a su vez, el deseo de pertenecer a la Parroquia, y el temor a ser excluido, lo cual a su vez está siempre presente en los casos de violencia sexual.

Creemos que nuestro trabajo tiene un enorme valor disciplinar, en tanto permite salir de una simplificación de la comprensión de la violencia sexual, a través de una concepción psicopatológica de la figura del victimario. Nuestra investigación avanzó por el camino de pensar la articulación entre poder y sexualidad a través de los discursos religiosos propios de la institución. No obstante a lo anterior, nuestra investigación tiene como limitación la exclusión de las mujeres, en los textos que se construyeron para ser analizados. Sin duda que aquí hay una pregunta abierta, pues la exclusión de la mujer de la Iglesia tiene una historia en la tradición, interesante a ser explorada, la cual conecta con la dominación simbólica masculina. Sería muy importante profundizar esta investigación, comprendiendo las posiciones simbólicas diferenciales que ocupan los hombres y las mujeres, y ver cómo se construye el género en estos espacios psíquico-institucionales.

Otras preguntas abiertas para para seguir investigando, que surgen de nuestro material empírico, es la función social que cumple el sacerdote. Sería interesante pensar además, los cambios que ha suscitado la modernidad y los procesos de modernización, a los discursos religiosos tradicionales, para pensar hoy, las nuevas organizaciones de poder y las alianzas estratégicas entre las instituciones que producen determinadas formas de subjetivación. Otro asunto que queda pendiente de explorar, es cómo los sujetos abren los ojos a las relaciones de sometimiento y dominación presentes en la Parroquia. Nosotros hablamos de la idea de un velo que recubre una verdad. El velo del mago de oz y el velo del fetichista que recubre la castración en el Otro, es decir, que el Otro no está completo.

También hablamos de cómo los cercanos a Karadima, a veces también hacen de velo. Pues bien, la pregunta que surge es cómo cae ese velo. Después de las primeras denuncias en el caso Karadima, hay gente que seguía negando que esto hubiese ocurrido. ¿Qué hace que las personas comiencen a despertar, a darse cuenta? Es interesante porque la denuncia de abuso sexual además, abre otra serie de preguntas. Antes nadie se sentía explotado, usado, manipulado. Cae un velo a propósito de la denuncia de abuso sexual, y comienza a aparecer la estructura de poder que organiza la Parroquia El Bosque. Hay que preguntarse entonces cómo es posible que caiga ese velo que permite pensar la institución. Sabiendo que siempre hay puntos impensados de la institución que organiza nuestra subjetividad. Con respecto a esto, se puede decir que mientras más cerca se está de Karadima, más difícil se hace pensar en las relaciones de abuso y en la violencia sexual y el poder que organiza a la Parroquia. Los que quedan más lejos de Karadima tienen más posibilidad de darse cuenta. En efecto, es justamente una mujer (la esposa de Hamilton), la que destapa toda la situación. Esto causa un efecto dominó. Algunos se suman a la denuncia. Otros toman una posición de negación ante las denuncias y otros se dan cuenta de que la Parroquia se organizaba en función de relaciones de poder abusivas, donde la violencia sexual es solo una parte de una estructura más compleja y encubierta. En este sentido, podemos decir que se debería abordar el cómo cae el velo que recubre la verdad sobre la violencia sexual.

Presentamos el estudio de un caso. El caso Karadima. Este caso nos permitió pensar en su singularidad en profundidad para comprender las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y de violencia sexual. Podemos proponer como hipótesis para otras investigaciones, que en otros contextos donde hay denuncias de abuso por violencia sexual prolongados por años, nos toparemos también con elementos totalitarios y modos de cooperación perversa como los estudiados en este caso.

Bibliografía

- A.P.A. (2003). *DSM-IV-TR*. Barcelona: Masson.
- Albano, S. (2007). *Michel Foucault, Glosario Epistemológico*. Buenos Aires: Quadrata.
- Alighieri, D. (2011). *La Divina Comedia*. México D.F.: Océano exprés.
- Althusser, L. (1970). *Freud y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- American Psychological Association. (4 de Enero de 2015). *Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México*. Obtenido de http://www.psicologia.unam.mx/documentos/pdf/comite_etica/Codigo_APA.pdf
- André, S. (1999). *La significación de la pedofilia. Conferencia en Lausanne*. Obtenido de <http://www.vivilibros.com/excesos/03-a-06.htm>
- Aránguiz, L., Avilés, D., Hidalgo, I., Martínez, L., Medel, D., Ossandón, V., . . . Vega, A. (2006). *Diagnóstico situación de abuso sexual infantil*. Valparaíso: ONG Paicaví.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2008). *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arzubialde, S., Corella, J., & García-Lomas, J. M. (1993). *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Madrid: SAL TERRAE.
- Asociación de editores del catecismo. (2005). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: PPC.
- Asociación Mundial de Psicoanálisis. (1996). *Los poderes de la palabra*. Buenos Aires: Paidós.
- Aulagnier, P. (2001). *La violencia de la interpretación: Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Autores Varios. (1975). *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Desclée de Brouwer.
- Barría, C. (2013). Sexualidad, subjetividad y política, ensayo a propósito del sujeto pedófilo. (D. Bartholomeu, & H. Cavieres, Edits.) *Revista Sul Americana de Psicología*, 1(1).
- Barría, C. (2016). Caso Karadima. En M. Abarzúa, R. Aceituno, & R. Valenzuela (Edits.), *Chile, Glosario Ilustrado del Malestar* (págs. 78-81). Santiago: Social Ediciones.

- Barría, C. (2017). Cooperación Perversa. Un lazo social particular, a propósito del caso Karadima. En N. Ruiz, & H. Foladori (Edits.), *Cooperación en los Vínculos Grupales e Institucionales*. Santiago: Universitaria. Publicación en prensa.
- Barudy, J. (1999). *Maltrato Infantil. Ecología Social: Prevención y Reparación*. Santiago: Galdoc.
- Bassols, M. (4 de Septiembre de 2015). *Radio Lacan*. Obtenido de <http://www.radiolacan.com/es/topic/602/3>
- Beauvoir, S. d. (1986). El Segundo Sexo. En S. d. Beauvoir, *Obras Completas* (Vol. III). Madrid: Aguilar.
- Bejin, A. (1987). *Sexualidades occidentales*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Bernard, S. (2010). *La teoría fundamentada: una teoría cualitativa*. México: Universidad Autónoma de Aguas Calientes.
- Bourdieu, P. (2003). *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*. México: Siglo XXI.
- Bronwyn, D., & Harré, R. (1990). Positioning: The Discursive Production of Selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20(1), 43–63.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos Psíquicos del Poder, Teorías sobre la Sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Cantor, N. (1963). *Medieval History*. New York: Mac Millan and Co.
- Capponi, R. (2006). *Psicopatología y semiología psiquiátrica* (Décima ed.). Santiago: Editorial Universitaria.
- Carrol, L. (2004). *Alicia a través del espejo*. Córdoba: Ediciones del Sur.
- Castillo, J. M. (2009). *La humanización de Dios*. Madrid: Trotta.
- Castro, E. (2004). *El Vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Comte, A. (2004). *Curso de Filosofía Positiva*. Buenos Aires: Libertador.
- Corbetta, P. (2003). *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: Mc GrawHill.
- Cordua, C. (2012). Slavoj Žižek. Sobre la violencia, Seis reflexiones marginales. *Revista de Filosofía*(68), 205-206.

- Corsi, J., & Peyrú, G. (2007). *Violencias Sociales. Autoritarismo y Abuso de Poder: Epidemias del Siglo XXI*. Buenos Aires: Ariel.
- Cruz, J. C. (2014). *El fin de la inocencia*. Santiago: Debate.
- Cucci, G., & Zollner, H. (2010). *Pedofilia una herida abierta en la Iglesia*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Czermak, M. (1987). *Estudios psicoanalíticos de las psicosis. Pasiones del objeto*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- De la Boétie, É. (2012). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. México: Hueders.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En G. Deleuze, A. Glucksmann, M. Frank, & E. Balbier, *Michel Foucault Filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Descartes, R. (1993). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- Dilthey, W. (1994). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Echeburúa, E., & Guerricaechevarría, C. (2000). *Abuso sexual en la infancia: Víctimas y Agresores*. Barcelona: Ariel S.J.
- Elkin, M. (2010). *Actualidad de La agresividad en psicoanálisis de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Grama.
- Evans, D. (2003). *Diccionario introductorio de Psicoanálisis Lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Fassin, E. (2006). *Democracia Sexual*. México.
- Figuroa, J. P., Fouilloux, M., González, M., Guzmán, J. A., Minay, S., Peña, C., . . . Villarrubia, G. (2010). *El periodismo que remece a Chile*. Santiago: Catolonia.
- Fink, B. (2007). *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano*. Barcelona: Gedisa.
- Foladori, H. (2001). ¿Qué psicología elegir? Algunos problemas epistemológicos. *Polis*, 1(1).
- Foladori, H. (Octubre de 2011). Las caras de la violencia fallida. *Sujeto, Subjetividad y Cultura*(2), 65-81.
- Foucault, M. (1992). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad I, La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Frank Baum, L. (2014). *El Maravilloso Mago de Oz*. Madrid: Cátedra.
- Frawley-O`Dea, M. G. (2008). *La perversión del poder*. México: Lectorum.
- Freud, S. (1886). Informe sobre mis estudios en París y Berlín. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. I, págs. 3-15). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1900). La Interpretación de los Sueños. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. V, págs. 504-608). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905). El chiste y su relación con lo inconciente. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. VIII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de Teoría Sexual. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. VII, págs. 109-188). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1909). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. X, págs. 119-194). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1912). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XII, págs. 107-119). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1912). Sobre la dinámica de la transferencia. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XII, págs. 93-106). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1913). Tótem y Tabú. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XIII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1914). Introducción del narcisismo. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XIV, págs. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1917). *Una dificultad del psicoanálisis* (Vol. XVII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XVIII, págs. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XVIII, págs. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1922). Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido". En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XVIII, págs. 227-254). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1927). El Fetichismo. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1927). El porvenir de una ilusión. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XXI, págs. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras Completas* (págs. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1933). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. XXII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (1990). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fundación Padre Hurtado. (21 de Enero de 2017). Obtenido de <http://www.padrealbertohurtado.cl/accion-catolica/>
- Gabbard, G. (2006). *Psiquiatría psicodinámica en la práctica clínica*. Buenos Aires: Médica Panamericana.
- Galende, E. (1990). *Psicoanálisis y salud mental*. Buenos Aires: Paidós.
- Gallo, H., & Elkin, M. (2012). *El Psicoanálisis y la investigación en la universidad*. Buenos Aires: Grama.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia. 3R; reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao: Gernika Gogoratuz.
- García de la Hoz, A. (2010). *Teoría Psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García, L. (Marzo de 2011). ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze y Agamben. *A Parte Rei*(74).
- Giannini, H. (2005). *Breve Historia de la Filosofía*. Santiago: Catalonia.
- Ginzburg, C. (1994). *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona: Gedisa.
- Godoy, G. (2014). *Noticias FACS*O. Recuperado el 1 de Enero de 2014, de <http://www.facso.uchile.cl/noticias/85056/sociologo-frances-eric-fassin-reflexiono-sobre-violencia-sexual>
- Goffman, E. (1972). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- González, M., Guzmán, J. A., & Villarrubia, G. (2012). *Los secretos del imperio Karadima*. Santiago: Catalonia.
- Guzmán, J. A. (1 de 12 de 2012). *Ciper Chile*. Obtenido de Ciper Chile: <http://ciperchile.cl/2010/12/27/querellantes-de-karadima-apelan-al-sobreseimiento/>

- Guzmán, J. A., & Villarubia, G. (26 de 11 de 2010). *Ciper Chile*. Obtenido de Ciper Chile: <http://ciperchile.cl/2010/11/26/las-razones-de-los-acusadores-de-karadima-para-no-apelar-a-cierre-del-sumario/>
- Heerlein, A. (2000). *Psiquiatría Clínica*. Santiago: Sociedad de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía de Chile.
- Heidegger, M. (1992). *¿Qué es metafísica?* (X. Zubiri, Trad.) Bogotá: El Búho.
- Herceg, J. S. (2014). Conflicto y Violencia (Inter)cultural: la victimización del otro. *Izquierdas*(19), 158-171.
- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2010). *Metodología de la Investigación*. México DF: McGraw Hill.
- Hirigoyen, M.-F. (2013). *El acoso moral*. Barcelona: Paidós.
- Hothersall, D. (2005). *Historia de la Psicología*. México: McGraw Hill.
- Íñiguez, L. (2006). *Análisis del Discurso: Un manual para las ciencias sociales*. Barcelona: UOC.
- Kaës, R. (1989). Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones. En *La institución y las instituciones* (págs. 15-67). Buenos Aires: Paidós.
- Kant, I. (1994). ¿Qué es la ilustración? En I. Kant, *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1938). Los complejos familiares en la formación del individuo. En J. Lacan, *Otros Escritos* (págs. 33-96). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1948). La agresividad en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos 1* (págs. 107-127). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos 1* (págs. 99-105). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1962). *La Angustia. Seminario 10*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1970). *El reverso del psicoanálisis. Seminario 17*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1981). *Los Escritos Técnicos de Freud. Seminario 1*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1988). El Seminario sobre la carta robada. En J. Lacan, *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1998). Posición del Inconsciente. En J. Lacan, *Escritos* (Vol. II). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1999). *Las formaciones del inconsciente. Seminario 5*. Buenos Aires: Paidós.
- Lalande, A. (1953). *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplantine, F. (1999). *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del sol.
- Lassus, M. C. (8 de Febrero de 2009). *Entrevista a Jorge Corsi: "La pedofilia no es delito"*. Obtenido de Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, Blog Legal: <http://bloglegal.bcn.cl/content/view/full/445380/Entrevista-Jorge-Corsi-La-pedofilia-no-es-delito.html>
- Laurent, E. (2 de Septiembre de 2006). *Blog de la Asociación Mundial de Psicoanálisis*. Obtenido de <http://ampblog2006.blogspot.cl/2006/09/principios-rectores-del-acto-analitico.html>
- Levy, G. (Septiembre de 2004). Detrás del manto de citas hay un Sujeto. *Virtualia*(11).
- Lourau, R. (1980). *El estado y el inconsciente*. Barcelona: Kairós.
- Lourau, R. (1991). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Lourau, R. (1993). *Los analizadores de la iglesia*. (M. Carrillo, Trad.) México: Edición Mimeografiada (Facilitada por el profesor Horacio Foladori).
- Martínez, M. (1997). Las investigaciones de las ciencias humanas. *Heteropia*(7), 75-85.
- Melús, P. (2003). Pedofilia: una realidad que Chile se negaba a aceptar. *Revista Síndrome Niño Agredido*(58).
- Miller, J.-A. (1979). *Cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan*. Caracas: Ateneo.
- Miller, J.-A. (2009). La lógica del significante. En J.-A. Miller, *Conferencias Porteñas, Tomo I* (págs. 33-49). Buenos Aires: Paidós.
- Mönckeberg, M. O. (2011). *Karadima, El Señor de los infiernos*. Santiago: Debate.
- Montbrun, A. (2 de Abril de 2010). *Revista Polis*. Recuperado el 2010, de <http://polis.revues.org/581>
- Moreira, E. (2005). *Introducción a una historia de las perversiones. Memoria para optar al título de psicólogo*. Santiago: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

- Moreno, J. (2009). Las agresiones sexuales: Aproximación a las características de los agresores. En C. Capella, & C. (. Navarro, *Agresiones sexuales: Reflexiones acerca de las intervenciones psicológicas* (págs. 111-123). Santiago: Universidad de Chile.
- Murillo, J. A. (2012). *Confianza Lúcida*. Santiago: Uqbar.
- Naparstek, F. (2014). Comentarios a los capítulos I "El objeto en el Otro" y II "Los envoltorios de la extimidad". En E. Alvarenga, A. Arenas, F. Gómez, N. Gonçalves, I. Gurgel, C. Holguín, . . . J. F. Velásquez, *Discusión sobre extimidad* (págs. 13-20). Bogotá: Nueva Escuela Lacaniana.
- Naparstek, F. (2016). El goce de Freud a Lacan. *AGALMA*(2), 4-13.
- Negro, M. (2009). Lenguaje, palabra y discurso en la enseñanza de Jacques Lacan. *Affectio Societatis*, VI(11), 1-17.
- Nietzsche, F. (2001). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Osorio, J. (2012). Violencia y Sociedad. *Socioarcis*, II.
- Palma, I. (2011). Institución eclesiástica y sexualidad intergeneracional. En C. del Río, & M. O. del Piano (Edits.), *La irrupción de los laicos, Iglesia en crisis* (págs. 85-113). Santiago: UQBAR.
- Parker, I. (1996). Discurso, Cultura y Poder en la Vida Cotidiana. En A. Gordo-López, & J. Linaza (Edits.), *Psicología, Discurso y Poder: Metodologías cualitativas, perspectivas críticas* (págs. 79-92). Madrid: Visor.
- Patrón Wong, J. C. (2012). Candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa: selección, detección y formación. En D. Ayotte, C. Scicluna, & H. Zollner (Edits.), *Abuso sexual contra menores en la Iglesia* (págs. 85-104). Santander: Sal Terrae.
- Pérez Rayón, N. (2010). Redes de complicidad y silencio. El Vaticano, la jerarquía católica mexicana y la Legión de Cristo. *El Cotidiano*, Julio-Agosto, 67-74.
- Pérez, C. (1998). *Sobre un concepto histórico de ciencia*. Santiago: LOM.
- Posada, E., & Salazar, J. (2005). *Aproximaciones criminológicas y de la personalidad del abusador sexual*. Medillín: Facultad de derecho y ciencias sociales, Universidad Católica de Oriente.
- Pujal, M., & Pujol, J. (1995). Discurso, Orden social y relaciones de Poder. Una Propuesta y su Ejemplificación en el Discurso Sobre la Maternidad. *Revista de Psicología Social Aplicada*, V(1-2), 165-184.
- Real Academia Española*. (2014). Recuperado el 1 de Abril de 2014, de <http://www.rae.es/>

- Rodríguez, G., García, E., & Gil, J. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Granada: Aljibe.
- Rodríguez-Martos Dauer, R. (1995). *El barco mercante como institución total*. Barcelona: Universitat Politècnica De Catalunya.
- Rossi, M. Á. (Julio de 2010). Lenguaje, palabra y discurso: de la senda lacaniana a la tradición y actualidad de la teoría política. *Pensamiento Plural*(7), 125-141.
- Ruiz, J. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ruiz, J. (2012). *Teoría y práctica de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Sandoval, C. (2002). *Investigación Cualitativa*. Bogotá: Arfo.
- Sartre, J. P. (1998). *El Ser y la Nada*. (J. Valmar, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Tort, M. (2008). *Fin del dogma paterno*. Buenos Aires: Paidós.
- Treszezamsky, J. (29 de Enero de 2013). *Historietas del psicoanálisis. Relatos, datos y curiosidades que rondan al psicoanálisis*. Obtenido de <https://historiasdelpsicoanalisis.wordpress.com/2013/01/29/el-misterioso-pintor-edwardiano-y-his-majesty-the-baby/>
- UNICEF. (2006). *Niños, niñas y adolescentes víctimas de delitos sexuales, en el marco de la reforma procesal penal*. Santiago: UNICEF.
- UNICEF. (2012). *4to. Estudio de Maltrato Infantil*. Santiago: UNICEF.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2007). El aporte de la epistemología del sujeto conocido al estudio cualitativo de las situaciones de pobreza, de la identidad y de las representaciones sociales. *FORUM: QUALITATIVE SOCIAL RESEARCH*, 8(3).
- Villacampa et al. (1999). *Historia Universal*. Barcelona: Lexus.
- Weber, M. (1993). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. México: Paidós.

Yellati, N. (2008). Acerca del diagnóstico de perversión. En J.-A. Miller, A. Carofile, M. Furman, A. Luka, A. Scheinkestel, R. Skiadaressis, & N. Yellati, *Psiquiatría y Psicoanálisis 2* (págs. 31-40). Buenos Aires: Grama.

Žižek, S. (2005). *El acoso de las fantasías*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Anexos

A. *Guion Temático*

- Muchas gracias por colaborar en esta investigación...
- Te cuento en líneas generales de qué se trata...
- ¿A qué edad llegaste a participar a la Parroquia? ¿Qué te motivo?
- ¿Cuánto tiempo participaste en la Parroquia?
- ¿Por qué participabas en la Parroquia?
- ¿En qué grupos participaste?
- ¿Cómo era la vida de la Parroquia El Bosque? ¿Actividades? ¿Reuniones?
- ¿Cuáles eran los temas que se conversaba entre los jóvenes? ¿Qué se conversaba con los curas?
- ¿Qué relación tenías con Karadima?
- ¿Cómo se hablaba de sexualidad en la Parroquia?
- ¿Qué se entendía por sexualidad? ¿Por pureza?
- ¿Qué se entendía por sacerdocio? ¿Qué es la vocación? ¿La santidad?
- ¿Cómo eran las confesiones en la Parroquia El Bosque?
- ¿Cómo se hablaba de la salvación en la Parroquia?
- ¿Cómo describirías las relaciones de autoridad al interior de la Parroquia?
- ¿Cuáles eran las prácticas, ritos religiosos importantes al interior de la Parroquia?

B. Documento de consentimiento informado

Nombre del estudio:	Condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y de violencia sexual en el caso Karadima.
Patrocinador del Estudio / Fuente Financiamiento	Doctorado en Psicología Universidad de Chile y Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT).
Investigador Responsable:	Carlos Barría Román.

El propósito de esta información es ayudarle a tomar la decisión de participar -o no-, en una investigación.

Tome el tiempo que requiera para decidirse, lea cuidadosamente este documento y hágale las preguntas que desee al/la entrevistador/a.

Este estudio está financiado por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) y patrocinado por el Doctorado en Psicología de la Universidad de Chile.

OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Usted ha sido invitado/invitada a participar en este estudio porque participó de las actividades de la Parroquia El Bosque en su juventud.

El propósito de este estudio es comprender el modo en que las condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva organizan la violencia sexual presente en el caso Karadima.

PROCEDIMIENTOS DE LA INVESTIGACIÓN

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

Usted participará de una entrevista realizada por el investigador responsable. La entrevista durará alrededor de 2 horas, y abarcará varias preguntas sobre su participación juvenil en la Parroquia del Sagrado Corazón.

La entrevista será realizada en el lugar, día y hora que usted estime conveniente.

Para facilitar el análisis, esta entrevista será grabada. En cualquier caso, usted podrá interrumpir la grabación en cualquier momento, y retomarla cuando quiera. Asimismo, usted puede no autorizar que la entrevista sea grabada. En tal caso se le solicitará autorización para poder tomar nota de la entrevista si es que usted desea participar igualmente.

BENEFICIOS

Usted no recibirá ningún beneficio directo, ni recompensa alguna, por participar en este estudio. No obstante, su participación permitirá generar información valiosa para el logro de los objetivos de esta investigación.

RIESGOS

Su participación no constituirá un riesgo físico o moral para usted o para terceras personas.

COSTOS

Su participación en esta investigación no le significará un costo monetario. No implicará ningún perjuicio para usted.

COMPENSACIONES

Su participación en esta investigación no será recompensada materialmente de manera alguna.

Usted tiene derecho a conocer los resultados de esta investigación una vez que estos estén disponibles.

CONFIDENCIALIDAD DE LA INFORMACIÓN

La información obtenida se mantendrá en forma confidencial.

Es posible que los resultados obtenidos sean presentados en revistas y conferencias científicas, sin embargo, su nombre no será conocido.

VOLUNTARIEDAD

Su participación en esta investigación es absolutamente voluntaria.

Usted tiene el derecho a no aceptar participar o a retirar su consentimiento y retirarse de esta investigación en el momento que lo estime conveniente.

Si usted retira su consentimiento, la información obtenida no será utilizada.

PREGUNTAS

Si tiene preguntas acerca de esta investigación o si requiere mayor información, puede contactar al investigador responsable de este estudio: Carlos Barría Román, al teléfono móvil: 98843594, o enviar un correo electrónico a carlosbarriaroman@gmail.com

DECLARACIÓN DE CONSENTIMIENTO

Se me ha explicado el propósito de esta investigación científica, los procedimientos, los riesgos, los beneficios y los derechos que me asisten, y que me puedo retirar de ella en el momento que lo desee.

Firmo este documento voluntariamente, sin ser forzado/a a hacerlo.

No estoy renunciando a ningún derecho que me asista.

Se me comunicará de toda nueva información relacionada con el estudio que surja durante la investigación y que pueda tener importancia directa para mí.

Se me ha informado que tengo el derecho a reevaluar mi participación en esta investigación según mi parecer y en cualquier momento que lo desee.

Nombre y Firma Participante. Fecha

Nombre y Firma Investigador/a
Responsable. Fecha