

EL PSICOANÁLISIS EN JAPÓN: HETERODOXIA Y CHOQUE

DAVID GUTIÉRREZ VEGA
Psicólogo por la Universidad Salesiana,
Psicoanalista por el Instituto Mexicano de Psicoanálisis
y especialista en Estudios sobre Japón
por el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.
E-Mail: dagutierrez@colmex.mx
Ciudad de México, México.

Para citar este artículo / Para citar este artigo / To reference this article

Vásquez Lorenzana D. (2015) El psicoanálisis en Japón: heterodoxia y choque
Intercambio Psicoanalítico 3 (1),
Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC By 4.0)

EL PSICOANÁLISIS EN JAPÓN: **HETERODOXIA Y CHOQUE**

David Gutiérrez Vega¹

¹ Psicólogo por la Universidad Salesiana, Psicoanalista por el Instituto Mexicano de Psicoanálisis y especialista en Estudios sobre Japón por el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.
E-Mail: dagutierrez@colmex.mx
Ciudad de México, México.

Resumen

La historia del psicoanálisis en Japón es una que demuestra las dificultades en cuanto a la búsqueda de ortodoxia en el pensamiento y práctica del psicoanálisis. A través de un recuento histórico de los encuentros y desencuentros entre psicoanalistas japoneses y occidentales, así como una presentación breve de sus principales propuestas, se busca ofrecer una perspectiva que mueva a pensar al psicoanálisis no como un marco teórico prístino y universal sino histórica y culturalmente determinado.

Palabras clave: Japón, historia del psicoanálisis, ortodoxia

Presenté un antecesor a este trabajo en el Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, que se celebró en el Instituto Mexicano de Psicoanálisis con motivo de sus cincuenta años, en la mesa “Posturas heterodoxas hacia el autoconocimiento”. Esta designación es interesante por dos razones. La primera es que divide, aunque tácitamente, las posiciones ante el autoconocimiento en dos categorías: ortodoxos y heterodoxos. Lo ortodoxo, por definición, consiste en apegarse a las recomendaciones oficiales y ampliamente aceptadas de una disciplina, tanto en la teoría cuanto en la práctica. En este polo resulta conveniente seguir, tan estrictamente como sea posible, los manuales de procedimientos y las enseñanzas de los maestros. Este aspecto ya presenta problemas. Por ejemplo, ¿quiénes son los maestros? ¿Qué institución puede considerarse como *la oficial*? ¿Quién decide cuál es el *verdadero psicoanálisis*?

Por el contrario, lo heterodoxo es, en principio, lo contrario; que no quiere decir que sea obligadamente negativo. Es el camino de los inteligentes, los negligentes, los más torpes y los más afortunados; categorías que a veces se superponen. Muchos de los grandes progresos, así como los más notorios fracasos en el conocimiento, la técnica y el arte, surgen de la heterodoxia. Freud, por ejemplo, fue un heterodoxo del que después se delineó una ortodoxia con él a la cabeza.

El autoconocimiento, por otro lado, supone un proceso individual en el que no hay lugar para la ortodoxia: uno puede meditar, practicar yoga, psicoanalizarse, leer a los clásicos, conversar con gente interesante y nada de esto garantiza que llegue a conocerse ni superficial, ni profundamente; aunque a veces sí ocurra.

La segunda razón está relacionada con esto y la premisa central de este trabajo: pensar al psicoanálisis que se práctica en Japón como una forma heterodoxa de autoconocimiento presupone diferencias significativas con el ejercicio de la disciplina. Sin embargo, no deseo entrar en la discusión en torno a si puede hablarse de un “verdadero psicoanálisis” del que puedan distinguirse heterodoxias. Prefiero concentrarme en describir algunas vicisitudes del movimiento psicoanalítico en Japón, enumerar algunas de sus aportaciones más reconocidas y extraer de esto una reflexión sobre la supuesta heterodoxia.

Propongo que empecemos por lo más general: ¿qué es Japón? Los especialistas en estudios de área rápidamente señalarán que esta no es una pregunta sencilla para casi ninguna región y el caso de Japón no está desprovisto de peculiaridades. Sin embargo, en general, podemos decir que es un país ubicado en el Lejano Oriente (aunque, desde el continente americano, el Cercano Oriente está igualmente lejos), geográficamente próximo a China, la península coreana, Taiwán y el extremo oriental de Rusia. Es una nación insular, compuesta de miles de islas. Al ser, para nosotros, un otro, lo más probable es que tendamos a homogeneizar a su población: lo mismo sería un residente de Tokio que un japonés de Okinawa o de Hokkaidô. En nuestro imaginario estarán, quizá, los guerreros samurái, las geishas, el kimono, la ceremonia del té, los arreglos florales, las construcciones tipo pagoda, el monte Fuji, los monjes zen, las artes marciales y; más recientemente, los hombres de negocios, la boyante economía, los automóviles Honda o Toyota, la tecnología de Sony, los dibujos animados de enormes y brillantes ojos, las novelas de Haruki Murakami, los tsunamis y el accidente nuclear de Fukushima. En resumen, se trata de un universo muy diferente del nuestro en el que, según una opinión muy extendida, convive una tradición milenaria con la tecnología más moderna.

Esta homogeneización puede convertirse en un obstáculo, porque lo más probable es que, al acercarnos a esta región y la historia de su movimiento psicoanalítico, imponamos esa imagen estereotipada a manera de proyección.

Encuentros y desencuentros entre Japón y el movimiento psicoanalítico. En el prefacio de la traducción de sus escritos al japonés, Lacan escribió que el psicoanálisis en Japón no era posible y tampoco necesario. Según él, los japoneses, por las particularidades de su lenguaje ideográfico y su relación con éste, no serían sujetos de análisis. Su cultura, sería un caso límite de aplicación y resquebrajamiento de los postulados psicoanalíticos. Lacan, sin embargo, no tenía impresión negativa de Japón. Para él, la sociedad japonesa representaba el laboratorio en el que podrían identificarse las características del lenguaje que hacen posible la práctica del psicoanálisis en tanto cura a través del habla.

El idioma japonés es uno de los aspectos más interesantes de su cultura. El japonés escrito, por ejemplo, usa tres sistemas de escritura simultáneamente: en primer lugar, los *kanji*, miles de ideogramas importados de China, que pueden leerse tanto fonética como semánticamente. Cada uno representa una idea y en conexión con otros, amplían su cualidad significante. Muchos de estos ideogramas son homófonos, de tal manera que, especialmente en la comunicación verbal, los interlocutores frecuentemente querrán saber cómo se escribe una u otra palabra, para comprender cabalmente su significado. Los nombres propios, siempre escritos en *kanji*, son un buen ejemplo de esto.

Por otro lado están los silabarios *hiragana* y *katakana*. El *hiragana*, de origen japonés, cumple funciones fonéticas y de conjugación, entre otras; pero se puede escribir y leer enteramente mediante este sistema. El *katakana*, por su parte, se usa para escribir palabras tomadas en préstamo de otros idiomas. A partir del proceso histórico que se conoce habitualmente como la Restauración Meiji, Japón abrió sus fronteras al comercio y relación con otras naciones, y muchas disciplinas entraron al país, trayendo consigo sus vocablos especializados. Es común que las palabras técnicas se escriban en *katakana*, de tal forma que su extranjero literalmente salta inmediatamente a la vista. Según el análisis de Kazushige Shingu, la alternancia entre distintos tipos de escritura, tan claramente denunciada por los caracteres usados, sirve de frustración al proceso de represión psíquica como lo conocemos. Sin ésta el análisis es, efectivamente, imposible e innecesario.

Sin embargo, cuando los textos de Lacan se tradujeron al japonés, el movimiento psicoanalítico de aquel país ya tenía algunas experiencias por lo que, antes de él, nadie había reparado en esas peculiaridades lingüísticas ni hubo ningún impedimento para ejercer el psicoanálisis.

Heisaku Kosawa se considera como uno de los principales fundadores del movimiento psicoanalítico japonés. A principios de la década de los años treinta Kosawa, nacido en 1897, había entrado en contacto epistolar con Freud, que luego lo recibió en Viena. Ahí el doctor Kosawa tuvo oportunidad de exponerle sus inquietudes e incluso ofreció a su consideración su teoría sobre el *Complejo de Ajase*, alternativa al complejo edípico basada en una leyenda del Budismo indio. Sobre este punto, sin embargo, Freud parece no haberle dado cálido recibimiento, pero lo que sí hizo fue reconocer la validez del movimiento japonés y ofrecer facilidades para que Kosawa y otros, siempre que pudieran hacer el viaje, se instruyeran y analizaran con los miembros de su Sociedad. Más tarde, Kosawa llevó un breve proceso de análisis y supervisión con Richard Sterba y Paul Federn respectivamente antes de regresar a Japón y establecer su práctica.

El Japón de Kosawa estaba entonces en la cúspide de un proceso histórico que venía gestándose desde algunas décadas antes de que él mismo naciera. En 1868, tras casi trescientos años de relativo aislamiento bajo el régimen Tokugawa, la agresiva política exterior de los Estados Unidos forzó la apertura de fronteras. Con ello vino un nuevo régimen, encabezado por la imagen del Emperador Meiji, ávido por ponerse a tono con los avances de los países occidentales. Con ese fin, se buscó, atrajo y permitió la entrada de la ciencia, filosofía, tecnología e industria de aquel gran "otro" que era Occidente. Así, la identidad nacional japonesa empezó a reformularse.

Durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, la actitud del gobierno y las universidades japonesas fue receptiva de cuanto pudiera aprender de Europa y los Estados Unidos, países a los que se les veía como modelo de modernidad. Con ello vino un rápido crecimiento económico y el deseo de expandir su influencia como líderes de la región del Este de Asia. Durante la era del Emperador Shôwa, que empezó en 1926, este deseo se cristalizó, en la conformación de la llamada Esfera de Coprosperidad, que no era otra cosa más que una ocupación colonial (o bajo la figura del protectorado), por parte del Imperio de Japón sobre Corea, Taiwán, Manchuria y varias naciones del Sureste de Asia.

La política militar que se gestó en esos años, condujo a Japón a participar en la Segunda Guerra Mundial, como parte del Pacto Tripartito con Berlín y Roma. El ataque al puerto de Pearl Harbor, en 1941, y la derrota tras los bombardeos atómicos en Hiroshima y Nagasaki, en 1945, sirvieron como colofón a una forma de gobierno e identidad nacional cuyo destino era fracasar. La ocupación norteamericana puso en evidencia, entre muchas otras cosas, la necesidad de reconstruir, una vez más, la identidad del pueblo japonés desde las ruinas.

En los círculos intelectuales, comenzó a tener influencia una idea que, con el tiempo, fue asentándose en diversos medios: la de que los japoneses eran un pueblo homogéneo, de naturaleza pacífica y vocación agrícola, y que en ello estaba su verdadera fuerza. Ese fue el argumento que James Moloney usó, en 1953, para negar la idea del psicoanálisis japonés en su artículo *Understanding the paradox of Japanese psychoanalysis*, publicado en la International Journal of Psychoanalysis. Según Moloney el psicoanálisis no tendría ningún sentido en una nación cuyos individuos no pueden considerarse tales, sino parte de un organismo homogéneo y unívoco y, por lo tanto, su psicopatología sólo se manifestaría con la forma de desajustes al carácter nacional que bien podrían resolverse psicoterapéuticamente, pero no serían objeto de analizarse. Es importante recordar que, para ese momento, el peso político de la Asociación Psicoanalítica Internacional recaía en los analistas norteamericanos. Bruno Bettelheim, en su libro *Freud y el Alma Humana* (1983), describió de forma muy clara cómo Freud perdió la batalla contra los norteamericanos por el control del movimiento psicoanalítico a partir de la controversia del análisis profano. El advenimiento de la Segunda Guerra Mundial y el exilio de Freud a Londres contribuyeron de forma muy importante a ese cambio. Pese a este desaire, los psicoanalistas japoneses insistieron en refrendar su legitimidad como movimiento. Desde principios de la década de los años treinta, aún antes de su contacto con Kosawa, contaban con la venia de Freud para establecer una sociedad psicoanalítica. Freud intercambiaba correspondencia con Kiyoyasu Marui y Yaekichi Yabe, a quienes, por separado y debido a una confusión, concedió permiso para la traducción al japonés de su obra.

Aunque Freud intentó conciliar a ambos y convencerlos de que formaran un único grupo, lo cierto es que Marui se rehusó a aceptar un segundo lugar en la importancia del movimiento psicoanalítico japonés; de tal manera que no sólo se duplicaron las ediciones de la obra freudiana, sino que se constituyeron dos organizaciones: la Asociación Psicoanalítica Japonesa, liderada por Yabe, y la Sociedad Psicoanalítica de Japón. Con el dominio norteamericano de la Asociación Psicoanalítica Internacional, la APJ (que acepta entre sus miembros a psicoanalistas que no necesariamente cuentan con formación médica) fue desplazada por el grupo de Marui, formado exclusivamente por psiquiatras. Todavía hoy existen ambos grupos: la Asociación Psicoanalítica Japonesa que, según algunas fuentes, cuenta alrededor de dos mil miembros y la Sociedad Psicoanalítica de Japón, rama oficial de la API, con poco más de treinta integrantes acreditados.

El "Shock de Ámsterdam"

En 1993, se celebró en Ámsterdam el 38vo Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional, al que acudieron dieciséis personas de la Sociedad Psicoanalítica de Japón. Takeo Doi presentó su trabajo *A Japanese View*, en el panel *Psicoanálisis en el Contexto Transcultural*. El incidente, según el relato de Kiyoshi Ogura, ocurrió después de esta presentación: el doctor King informó a Takayuki Kinugasa y Osamu Kitayama que la presidencia de la API recibió una carta anónima en la que se acusaba a los japoneses de no seguir adecuadamente los estándares para la práctica y entrenamiento impuestos por la propia organización. Tomando en cuenta que el año anterior, la Sociedad Psicoanalítica de Japón recibió las visitas de los doctores Bianchedi y Ganzarain, con la finalidad de investigar la historia del psicoanálisis japonés, se cree que la carta se envió antes de ese año.

El presidente de la SPJ, Masahisa Nishizono, envió en septiembre de ese año, una carta al presidente de la API, Horacio Etchegoyen, admitiendo haber heredado "legados desfavorables" que habían desviado a su sociedad de los estándares internacionales; comprometiéndose a poner las cosas en orden. Después del Congreso, la API estableció un comité con la finalidad de "desarrollar el psicoanálisis en Japón". Entre 1993 y 1995 se realizaron veintiséis reuniones entre psicoanalistas enviados por la API y la SPJ con este propósito. En el Congreso de 1995, Etchegoyen reconoció los esfuerzos de los japoneses en su búsqueda por adecuarse a los estándares estipulados.

Made in Japan

Keigo Okinogi, en su recuento sobre las principales aportaciones del psicoanálisis japonés destaca, principalmente: la teoría de *amae*, de Takeo Doi; la teoría del *complejo de Ajase*, de Heisaku Kosawa; y los trabajos de Osamu Kitayama sobre la "prohibición de *no mirar*", así como sus estudios sobre el concepto de *on*. Todas ellas representan aspectos que se consideran como parte de la cultura japonesa.

Por ejemplo, la teoría de *amae* subraya la necesidad de dependencia positiva que puede ser común en sociedades orientadas a la cohesión social. Como antes señalé, después de la Guerra del Pacífico, el discurso académico tendía a describir a la sociedad japonesa en términos de homogeneidad, por lo que la teoría de Doi implicaba que sus miembros podían depender y encontrar soporte en la indulgencia de los demás. Por otro lado, el *complejo de Ajase*, propuesto por Kosawa, se presentó a Freud como una alternativa al complejo edípico, que podía explicar algunos aspectos de la psicodinamia japonesa. En éste, basado en una leyenda budista, se resaltan los conflictos de la madre en torno a su maternidad, los sentimientos ambivalentes del infante hacia ésta y la culpabilidad.

Finalmente, Osamu Kitayama se interesó en el concepto de *on*, expresión metafórica del idioma japonés que lo mismo habla de obligación, deuda, culpa y amor en torno al otro; una característica frecuentemente hallada en las descripciones del carácter de los japoneses.

Sin embargo, no todas las aportaciones vienen de miembros de la SPJ. Vale la pena destacar, por ejemplo, los trabajos de Hayao Kawai, psicoanalista de orientación junguiana, sobre la mitología japonesa, y la relación entre el budismo y la psicoterapia; así como los estudios de Tamaki Saitô sobre la cultura *otaku* y los *hikikomori*, fenómenos sociales que atraen frecuente atención de la prensa japonesa y de estudiosos de diversos ámbitos.

Pluralidad en psicoanálisis

En 1988, Robert S. Wallerstein, que en ese entonces era presidente de la API, presentó un trabajo titulado *One psychoanalysis or many?*, en el que reconocía la diversidad de teorías al interior del movimiento psicoanalítico y abogaba por la unificación de la teoría con base en los elementos comunes. Su propuesta provocó toda clase de reacciones, algunas muy críticas, en las que se señaló, entre otras cosas, que entre las diversas corrientes los términos, la técnica y los supuestos de los que se partía no podían considerarse homogéneos. Ante tanta diversidad de práctica y pensamiento, el deseo de Wallerstein de unificación es poco menos que un espejismo.

La pluralidad en psicoanálisis es, sin embargo, un hecho. Ya desde la época de Freud pueden identificarse divergencias claras que, en varias ocasiones, llevaron a los disidentes a separarse del grupo “oficial” del psicoanálisis. El debate propuesto por Wallerstein pone de relieve no sólo que se trata de un tema aún vigente sino también, que es una característica propia del psicoanálisis.

En el caso específico del movimiento psicoanalítico de Japón, la división ocurrió desde el principio: el malentendido entre Freud, Kiyoyasu Marui y Yaekichi Yabe dio lugar a traducciones duplicadas, organizaciones diferentes y, eventualmente, posiciones adversas. Es interesante notar que sólo la SPJ es reconocida por la API, en tanto que la APJ se considera como una organización de interés únicamente para los japoneses a la que, en algunos casos, se le refiere como “el club de fans”.

Durante las décadas de los años sesentas y setentas, los psicoanalistas japoneses, en especial Takeo Doi, trabajaron con el discurso de la homogeneidad y la autoafirmación a partir de la derrota y la reconstrucción, marcando las diferencias de su cultura con la de otros países donde, sencillamente, las cosas se hacían de otra manera. En su libro *The Anatomy of Dependence* (1981), texto central de la teoría de *amae*, Doi rememora sus experiencias de formación en los Estados Unidos y destaca el choque cultural que sintió al darse cuenta de en qué medida él era diferente de sus profesores y colegas norteamericanos, desde las fórmulas de cortesía, las expresiones de lenguaje, hasta el trato directo con los pacientes.

El “Shock de Ámsterdam” puede interpretarse como un choque cultural, semejante al que Doi vivió durante sus años de entrenamiento en Estados Unidos. Los psicoanalistas japoneses posiblemente adaptaron el conocimiento psicoanalítico a su contexto y necesidades específicas y mantuvieron el apego, hasta cierto punto, de las enseñanzas de sus maestros directos, como Kosawa, sin prestar demasiada atención a los lineamientos dictados por la API. Tras el congreso de 1993 y el incidente de la carta, la API tuteló a la SPJ para hacerlos cumplir con estándares que, teniendo en cuenta el debate de Wallerstein, no son necesariamente aceptados por todos los miembros de la IPA en Occidente.

A este respecto, mi posición es que en el psicoanálisis no puede hablarse de ortodoxias sin caer en una posición autoritaria. Es cierto, y es una preocupación legítima, que ciertos lineamientos son necesarios para evitar la charlatanería y la superficialidad, pero creo que el problema de la diversidad va mucho más allá: no sólo está relacionado con la cultura de una nación o una región específica, sino también, como Ely Zaretsky estableció en su detallado libro *Secretos del alma* (2012), de ideologías imperantes de las que somos, consciente o inconscientemente, participantes. Por ello, creo conveniente intentar establecer estándares, pero soy contrario a la idea de imponerlos. Las asociaciones, sociedades y federaciones psicoanalíticas no están ahí para ejercer labores punitivas ni de vigilancia, sino para la discusión, difusión y reflexión de la actividad psicoanalítica. Después de todo, si el psicoanálisis es “una cura mediante el amor”, reconocerle al otro sus diferencias es requisito mismo del proceso. La diversidad y flexibilidad del psicoanálisis es un hecho que, si logramos asumir, puede dar mejores perspectivas.

Bibliografía

- Bettelheim, B. (1983). *Freud y el alma humana*. (1st ed.). Barcelona: Crítica.
- Doi, T. (1981). *The anatomy of dependence*. (1st ed.). Tokyo: Kodansha International Ltd.
- Coderch, J. (2006). *Pluralidad y diálogo en psicoanálisis. Diversidad y vinculaciones interdisciplinarias*. (1st ed.). Barcelona: Herder.
- Kano, R. (2010). The Japan Psychoanalytic Society and the Japan Psychoanalytical Association: their history of coexistence and their future. In O. Fukumoto (Ed.), *Japanese Contributions to Psychoanalysis* (Vol. 3, pp. 223-242). Tokyo: The Japan Psychoanalytic Society.
- Kitayama, O. (2010). Freud's correspondence with colleagues in Japan. In O. Fukumoto (Ed.), *Japanese Contributions to Psychoanalysis* (Vol. 3, pp. 137-160). Tokyo: The Japan Psychoanalytic Society.
- Kitayama, O. (2011). The "Japanese ways" in psychoanalysis. In P. Loewenberg & N. Thompson (Eds.), *100 Years of the IPA. The Centenary History of the International Psychoanalytical Association, 1910-2010. Evolution and change* (1st ed., pp. 402-403). London: The International Psychoanalytical Association.
- Mori, S. (2011). Globalization and the importation of psychoanalysis into Japan. In P. Loewenberg & N. Thompson (Eds.), *100 Years of the IPA. The Centenary History of the International Psychoanalytical Association, 1910-2010. Evolution and change* (1st ed., pp. 390-401). London: The International Psychoanalytical Association.
- Ogura, K. (2010). The "Amsterdam Shock" of July 1993. In O. Fukumoto (Ed.), *Japanese Contributions to Psychoanalysis* (Vol. 3, pp. 214-222). Tokyo: The Japan Psychoanalytic Society.
- Nishizono, M. (2013). Issues of psychoanalysis in the twenty-first century: from some experiences in Japan. In A. Gerlach, M. Savio Hooke & S. Varvin (Eds.), *Psychoanalysis in Asia* (1st ed., pp. 169-179). London: Karnac Books Ltd.
- Oguma, E. (2002). *A Genealogy of 'Japanese' Self-images*. (1st ed.). Melbourne: Trans Pacific Press.
- Okinogi, K. (n.d.). Psychoanalysis in Japan. In S. Akhtar (Ed.), *Freud and the Far East* (1st ed., pp. 9-25). Lanham: Jason Aronson.
- Parker, I. (2008). *Japan in analysis. Cultures of the unconscious*. (1st ed.). New York: Palgrave Macmillan.
- Zaretsky, E. (2012). *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*. (1st ed.). Madrid: Siglo XXI de España Editores.