

El mandato humanitario para los otros: una intervención posible

Rafael Miranda *

Mandato como estado de derecho

HE ESCOGIDO ESTE TÍTULO por una razón esencial que está estrechamente ligada a la interrogante mayor sobre las posibilidades de la libertad, cuando las leyes son dictadas por otros. Llamo la atención acerca del hecho fundamental de que la interrogación como forma de abordar el balance de la propia institución, es ya una toma de posición histórica, social y políticamente reconocible. Interrogarse radicalmente acerca de las propias instituciones y aceptar las leyes sabiendo que éstas pueden ser cambiadas, es la clave de un proyecto creado en la Atenas democrática, después abandonado y retomado parcialmente en el mundo conocido como greco-occidental. Es en el contexto de este proyecto en donde nace la curiosidad por los otros como otros. Curiosidad que se hace posible gracias a la interrogación radical sobre las propias instituciones (Castoriadis, 1999:194). Es esta probablemente la idea que subyace a las palabras de Svetlana Broz¹ cuando

* Consultor para agencias internacionales, organizaciones civiles y colaborador independiente en la Association Appartenances, Lausanne, Suiza. Doctorante de Fundamentos y desarrollos psicoanalíticos, Facultades de Psicología y de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid. Área de Investigación: Socioanálisis de la guerra, los éxodos y la exclusión social.

¹ Ante el pleno de la Conferencia de la Sociedad Internacional de Derechos Humanos y Salud en Cavtat, Croacia, Junio de 2001. Svetlana Broz es una activa promotora de la coexistencia pacífica en los Balcanes, autora del volumen *Hombres de bien en tiempo de mal* (en serbocroata o bosniaco), cuya versión en inglés está en preparación y cuyo material etnográfico presentado, hace un énfasis particular en los matrimonios inter-étnicos llevados a cabo en los momentos más críticos del conflicto entre comunidades en la ex-Yugoslavia. Para quien no está familiarizado con la historia reciente de esa región, aclaro que Broz es un nombre de familia relacionado con la guerra fría y la política de bloques, época del movimiento mundial de los "No alineados". En esa época se concedió al líder de ese movimiento, abuelo de Svetlana y artífice de la autogestión yugoslava, el sobrenombre de Tito.

describe "el nacionalismo como la enfermedad mayor en los Balcanes" y el fundamental aporte de los "traidores", como aquellos que en el contexto de esa enfermedad, se interrogan. En todo caso es uno de los aciertos más importantes del Coloquio Internacional, auspiciado por la Cátedra de Filosofía de la UNESCO, que lleva por título: *Guerir de la guerre et juger la paix* (Sanar de la guerra y juzgar la paz) (Ivekovic R. y Poulin, J., 1998). Es a la luz de este paradigma que me propongo hacer un balance de las posibilidades de intervenir la institución del mandato humanitario. Intervenir el mandato como manera de desarrollar esa posibilidad de mirar a los otros como otros. De mirar a los otros como otros y de hacerlo frente a sociedades e individuos que no reconocen los derechos humanos. De mirar a los otros como otros, asumiendo las inmensas consecuencias que esto supone, para la propia alteridad emergente.

Me propongo entonces intervenir el mandato no en tanto que puesta en funcionamiento de un dispositivo que busca remediar los efectos de las "crisis humanitarias" que se suceden. Me interesa hacerlo en su otro componente, componente que consiste en la *tarea* que ese tiene *de contribuir sustancialmente para la construcción de la sociedad de los derechos humanos*. En un plano más genérico, mi abordaje se dirige principalmente a aquellos aspectos del mandato que se refieren *al estado de derecho y no sólo al estado de ley*. En segundo lugar y por razones que se entenderán, espero, en las líneas que siguen, mi abordaje se dirige a ese contenido asimilándolo a uno y el único proyecto social capaz de acoger en su seno dicho estado, entendido radicalmente, es decir el proyecto de la sociedad democrática. Dicho proyecto, reiterando los primeros planteamientos de este escrito, está basado precisamente en esa capacidad de interrogarse radicalmente sobre las propias instituciones. De hacerlo como vía exclusiva hacia la consideración de los otros como otros, punto medular del argumento del texto de Castoriadis (en Iverkovic y Poulin, 1998:257), ante el Coloquio de Filosofía mencionado.

Interrogación como único medio que hace posible posicionarse en un lugar radicalmente distinto a aquel en donde las formas más terroríficas del odio hacia los otros se manifiesta en forma de *racismo y discriminación*. Postura que en contraste no parece ser la que encontró mayor eco en la Conferencia contra el racismo, la discriminación, la xenofobia y otras formas de intolerancia auspiciada por la Oficina de la Alta Comisionada de

Naciones Unidas para los Derechos Humanos, en África del Sur, en fechas recientes. Me refiero particularmente a dos puntos de importancia capital, el primero, que ya mencionamos, tiene que ver con las interrogantes planteadas por la consideración de los otros como otros y por tanto con la posibilidad de hacer frente a la *alteridad emergente del ser y la historia*. Interrogante desde la cual la alteridad es considerada aquí como radicalmente distinta a la *diferencia*, esa sí muy socorrida por las delegaciones al evento.

La segunda tiene que ver con el problema de la manifestación primera del racismo y la discriminación en la historia. A diferencia de lo que se repite hasta el cansancio en diversos medios, la discriminación y el racismo, como formas incontornables de suprimir y eliminar a los otros, no nacieron con la expansión de Occidente, no obstante ésta se sirvió ampliamente de las significaciones imaginarias que sustentan esas expresiones, para justificar grandes atrocidades. El odio hacia los otros existía ya mucho íntes de las primeras manifestaciones, por ejemplo, del delirio antisemita y de la incitación al odio racial por internet.² Los primeros testimonios escritos del imaginario social racista con los que contamos, están en los textos sagrados de las tres principales religiones monoteístas y también en otras politeístas como el hinduismo. El Antiguo Testamento es el primer documento racista de la historia (Castoriadis, 1990:25 y *ss*). No obstante lo anterior, cuando en el medio humanitario se habla de esa manifestación horrenda, sistemática y exclusivamente, casi sin excepción se refiere a Occidente. Uno se pregunta por qué no se habla, por dar un ejemplo, del imperio otomano respecto a gran cantidad de comunidades musulmanas o de los mexicas-tenochcas frente a los pueblos nahuas vecinos en el altiplano mexicano.

Una de las razones fundamentales para repetir esa *versión de la historia*, de la manifestación en ella del odio hacia los otros, *en la guerra, la anulación simbólica y el exterminio*³ está estrechamente ligada a una cuestión fundamental para el propósito del presente escrito. Dicha cuestión está en el origen de dos de las principales problemáticas que interesan a la inter-

² Odio que tiene su forma primaria en la aversión hacia la alteridad representada por la mujer, una vez que a la psique se le ha impuesto la forma individuo, individuo hombre y/o mujer, en el universo cultural del poder patriarcal (véase Miranda, 1998).

³ También en la competencia.

vención en el campo humanitario: el asistencialismo y la filantropía. Interesa entonces esta última, entendida en "sentido moderno" (Deveraux, 1980:21), es decir como postura ante los males del mundo que se propone "salvar a la humanidad de sí misma". E interesa el asistencialismo en tanto que política implícita frente a los pueblos y comunidades "necesitadas". Y las introduzco a este nivel porque ambas serían, en su realidad efectiva y en las significaciones imaginarias sociales que las sustentan, la forma más común de concebir la "ayuda humanitaria" y porque son manifestaciones de un orden de cosas en el que los otros son asimilados en una significación caracterizada por el *encierro*. En este sentido el asistencialismo y la filantropía compartirían un terreno común *con el encierro de la significación incapaz de concebir a los otros como otros*. Más adelante profundizo esta idea.

Digamos a este nivel que esas dos respuestas moderadas de un mismo imaginario, serían, desde la hipótesis que aquí presento, la respuesta ante la alteridad representada por esos otros. Respuesta que se hace más insuficiente en la medida en que se suma al conflicto que les subyace, la pregunta: ¿qué hacer con culturas que no reconocen los derechos humanos? ¿Qué hacer que sea distinto a la manifestación extrema del encierro de la significación, en la institución social que suprime la alteridad de los otros? La evasión en la filantropía y el asistencialismo de estas interrogantes fundamentales, encuentra su justificación mayor en el relativismo cultural y en las posturas retóricas sobre la universalidad de esos derechos referida a hombres y mujeres instituidos en el contexto de una cultura concreta.⁴

Esta confusión se sostiene cuando se hace alusión a la cuestión del *empoderamiento*, tan socorrida en el medio humanitario y de cooperación al desarrollo. También en este medio el *empoderamiento* sirve para ocultar la misma vaguedad de la que hablo. Uno se *pregante ¿empoderar para qué?* Por ejemplo las mafias de todos los colores tienen poder, lo tienen los traficantes de personas, lo tienen los miembros de una comunidad al emprender acciones de "limpieza étnica" sobre otra. El término no es afortunado y no sólo confunde sino que además su ambigüedad se presta a que el contenido de ese "empoderamiento" se lo dé cada quien como le con-

⁴ Esto es una tautología en sentido estricto puesto que no hay hombres y mujeres que no estén instituidos por los valores que corresponden a una cultura determinada. Valga por tanto a título sólo de reiteración de un elemento que a menudo se olvida, ¿por obvio?

viene, los donantes, las iglesias, los partidos políticos y así sucesivamente. Por otro lado empoderar para la autonomía, fórmula que sería la única aceptable desde la óptica que aquí se sostiene, sería un tanto tautológico, por el hecho de que devenir autónomo es explicitar el poder que desde lo individual y desde lo colectivo se tiene para darse las propias leyes sabiéndose el origen exclusivo de éstas. De esto me ocupo brevemente en las siguientes líneas.

Culturas entonces, es decir, *instituciones* que esos seres humanos se dan, implícita o explícitamente, ejerciendo "sin saberlo" un *derecho universal*. *Universalidad* por otro lado referida hasta el cansancio, cuando la realidad efectiva, casi planetaria, que del mandato humanitario, conocemos no es precisamente la del *Bill of Rights* y sí la de las "misiones humanitarias" de ocupación y la de los tribunales que juzgan los crímenes contra la humanidad. *Universalidad deseada*, legítimamente por supuesto,⁵ que contrasta con un estado de cosas en donde el mandato humanitario se ve limitado a la activación de mecanismos contemplados en las convenciones y en las decisiones correctivas de la Asamblea General y el Consejo de Seguridad, para sancionar a quienes violan los derechos humanos.

Hasta aquí he tratado de introducir las dos dimensiones que me interesa desarrollar en lo sucesivo, por un lado la dimensión histórico-social que acompaña a la cultura de la que la institución de los derechos humanos forma parte y por otro los procesos en el imaginario social instituyente que le subyacen. Es a partir de esta base que voy a intentar responder a la interrogante contenida en el título del presente documento: ¿se puede intervenir el mandato humanitario? De manera preliminar y a título entonces de hipótesis de trabajo, sostengo que, *intervenir el mandato humanitario representa la única postura coherente con la adhesión de la institución que diera origen a dicho mandato y que está contenida en un proyecto de sociedad, cuyo principio fundamental consiste, precisamente, en hacerse preguntas explícitas, es decir en la facultad de autonormarse sabiéndose la fuente de la propia institución.*

⁵ Universalidad perfectamente clara respecto al valor igual de "los hombres y las mujeres" pero profundamente compleja y enigmática si no contradictoria, cuando de la cultura de esos hombres se trata, es decir cuando se trata de las instituciones creadas por ellos.

El terreno de la intervención

En la introducción de este escrito he puesto en el centro de la discusión la cuestión del odio hacia los otros y lo he relacionado en sus formas históricas con las guerras y el exterminio. Parto del supuesto, en consonancia con Castoriadis, de que a pesar de que no todas las guerras son la consecuencia del odio psíquico, todas lo suponen en un momento dado. Ese odio que Freud consideraba más viejo que el amor y que Castoriadis (1999:184) considera *posterior al amor arcaico*, al *amor de sí primordial*. Ese odio estaría en la base de las expresiones identificatorias extremas colaterales a la realidad según la cual el hombre primitivo *es* su tribu, el fanático *es* su Iglesia, el nacional *es* su nación, el miembro de una minoría étnica *es* esa minoría y viceversa.

En abierto contraste con ese odio psíquico y su manifestación histórica, la *curiosidad por los otros* y el imaginario al que esa curiosidad corresponde, son elementos que suponen la consideración de la emergencia de la alteridad, como fuente perpetua de creación, creación valorada como "buena" o creación valorada como "mala".⁶ Mientras que el odio del otro está profundamente arraigado en un imaginario caracterizado por *el encierro de la significación y la repetición*, la curiosidad por los otros como otros se inspira de un *imaginario abierto*. Este imaginario, que es históricamente correlativo a la concepción que los griegos clásicos tienen del *mortal* como sinónimo de *humano*, corresponde a nivel de la psique, esquemáticamente, a la renuncia a la omnipotencia y a la aceptación del *principio de realidad*. Aceptación sucesiva a la ruptura del encierro que caracteriza al *infans* de la fase caracterizada por la mónada psíquica.

Llevado al plano de la institución y por tanto de la significación imaginaria social fundante, esto constituye el terreno en el que la intervención no sólo es factible sino que se convierte en condición para la plena vigencia del mandato humanitario. Es decir, sabemos que al estado característico del encierro en la psique, estado en el que se funda lo que la clínica conoce como la *compulsión a la repetición*, corresponde una realidad en la institución social. Esa realidad de repetición, *repetición institucional*, estaría en el

⁶ La creación *per se* no obstante ser una manifestación de la emergencia del ser y la historia, no tiene signo en uno u otro sentido, ese signo es asignado por el *colectivo anónimo* en donde tiene sede dicha creación.

origen de la institución en la sociedad heterónoma, sociedad de repetición, cuya característica fundamental, en abierto contraste con la sociedad autónoma, es la identificación de los propios orígenes en instancias extra-sociales. En ambos casos, como se sabe, repetir es perdurar más allá del tiempo y del no-sentido representado por la alteridad emergente.

Otra característica es que esa institución fabrica a los sujetos que al interiorizar la significación del encierro garantizan la prevalencia de la misma. Esa repetición institucional encuentra sus orígenes en ese atributo de exclusividad en tanto que fuente de sentido, atribuida al padre simbólico: "el padre que sabe, que puede y que decide". Padre simbólico garantizado, precisamente, por la *metanorma*, como dispositivo de origen extrasocial de la institución, que profesa: "no cuestionarás las normas". Este atributo llevado al plano de lo imaginario social-histórico es el contra-ejemplo de la institución del mandato como aquí la entendemos, desde el proyecto de la sociedad autónoma. En este contexto y antes de pasar a argumentar sobre las características de la intervención que propongo, quiero someter al lector el párrafo a continuación, declaración de principios de un establecimiento que se refiere al mandato humanitario:

The XXX is an international organisation registered under XXX law and based in XXX. It is an *independent* and *impartial* organisation working for the promotion of *Humanitarian dialogue*.⁷

El objeto de la intervención

Respecto al párrafo anterior constato que una posibilidad consiste en que por independiente se entiende autónoma (*auto nomos*), es decir origen de su propia ley. Origen obviamente no en el limbo sino en un contexto social en donde "ser independiente" es una posibilidad. Esa "parcialidad", tiene la excepcional característica de contar entre sus principios fundantes el de la aceptación explícita de las leyes, pero simultáneamente el de la

⁷ "El XXX es una organización internacional registrada bajo la ley XXX y basada en XXX. Es una organización *independiente e imparcial* trabajando para la promoción del *diálogo humanitario*", en esta cita se suprimen el nombre de la organización, el lugar y la legislación bajo la cual opera, por cuestiones de guardar el anonimato. Los términos en *italicas* son del autor de este artículo.

interrogación sobre la conveniencia de las mismas y por tanto la aceptación del propio quehacer, como quehacer auto-instituyente explícito. En ese sentido es claro que esa organización se sitúa de lleno en una tradición para la cual el término de "imparcial" es el menos afortunado y cuyo mecanismo es desde la *polis* hasta nuestros días, precisamente el diálogo.

Diálogo humanitario que es el resultado de una infinidad de luchas sociales por la emancipación. Por una emancipación que nada tiene que ver con destinos celestiales y sí con el proyecto basado en el ejercicio del *saber gobernar* y el *saber ser gobernado* (Castoriadis, 1990:95). Basado entonces en una resuelta postura respecto a las interrogantes que plantea la ley frente a la libertad. Saberes nada atemporales ni mucho menos trans-históricos y que representan una de las significaciones fundantes de la sociedad occidental contemporánea. Significación en general masivamente excluida en beneficio de otra significación fundante de la sociedad occidental contemporánea: la *expansión ilimitada de la matriz racional*. Como sostiene Castoriadis (1997:220), la relación que se mantiene entre esas dos significaciones es una relación de exclusión. Dos de las manifestaciones mayores de la predominancia masiva de la significación sobre la expansión ilimitada de la matriz racional son la idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas puede no tener límite y que ese es equivalente a una versión unilineal del "progreso".

Retomando el argumento, la evasión de ese signo del término independiente y del valor del diálogo como mecanismo de lo humanitario, es de nuevo un intento de disfrazar bajo un velo mítico la facultad de autoinstituirse de la sociedad. Intento al que se la culpa inconsciente característica de muchos medios occidentales de izquierda agobiados por la experiencia colonial y al antisemitismo.⁸ Culpa por un lado y titubeo respecto a la posibilidad de posicionarse desde un tipo de sociedad, tipo de sociedad que en gran medida es percibido, con razón, como el tipo de sociedad. En realidad el problema es que al decir a secas que se es independiente, se evade la cuestión.

⁸ Y que está muy ligada a otro importante aspecto que no voy a desarrollar aquí y que es la cuestión del odio de sí misma en la psique, odio que correría paralelo al odio del otro: "Es decir que el Yo es uno de los primeros extranjeros que le son presentados a la psique" (Castoriadis 1999:186).

Se evade la cuestión omitiendo, en nombre de la universalidad deseada pero mal entendida, que esas características son consustanciales con un proyecto de sociedad democrática que, por cierto, no es imparcial ni independiente ni todo lo contrario. Un proyecto desde el cual reconocemos el valor igual de los seres humanos y abogamos porque todos tengan la misma oportunidad de ejercer sus derechos, pero cuyas insólitos interrogantes no podemos pasar por alto al referir esos derechos a las culturas y a las instituciones que esos hombres y mujeres se dan. Instituciones que derivan en medidas como cortar las manos a quien roba, practicar la circuncisión en los niños, mutilar los genitales de las niñas, instruir para morir y/o matar, exigir el celibato o condenar las relaciones sexuales fuera del matrimonio, por dar sólo algunos ejemplos.

De nuevo aquí se trata de la repetición de una fórmula, repetición que, cambiando los nombres de la organización y sus coordenadas, podría ser la de una infinidad de otras organizaciones. Esa repetición pasa por alto que el diálogo y lo humanitario son dos características, según lo expuesto aquí, de una propuesta localizable en la historia y en las significaciones imaginarias sociales de un tipo de sociedad. Otra cosa es que *deseemos* que esas sean *válidas para todos*. En esa medida decir que ese diálogo humanitario es independiente es al menos una tautología. Esta cuestión que puede dar mucho para discutir y que estoy utilizando aquí sólo a título ilustrativo, remite de nuevo a nuestro problema núcleo. Remite a la constatación de que el mandato humanitario si es algo más que pura retórica, es la forma que adquiere la autonomía como auto-limitación y ambas como plataforma para hacer frente a las interrogantes que plantea la consideración de *los otros como otros* desde un proyecto social específico que es el proyecto de la sociedad autónoma.

Ahora bien, sabemos que esa universalidad de facto no es la realidad efectiva del mandato en sus expresiones más visibles. Sabemos también que el ejercicio de ese mandato en las organizaciones onusianas y en las ONG y organizaciones civiles que a él se refieren, no es tampoco una pura repetición, aun cuando la tendencia es fuerte en esa dirección. Los esfuerzos para llevar a cabo evaluaciones y los raros casos en los que desde esos establecimientos se han formulado demandas de intervención, muestran que el panorama no es totalmente monocromático y que se está modificando día con día.

Las evaluaciones y la denominada planificación estratégica, en las agencias del sistema y en los organismos civiles, están basadas en criterios de eficiencia "impuestos por los donantes" y que remiten a la matriz racional a la que me refiero arriba. Esa eficiencia exigida, sin proponérselo cancela la posibilidad de que el trabajo por la sociedad de los derechos humanos sea una cuestión no sólo en manos de técnicos expertos en política humanitaria. Oficiales expertos en promover resoluciones y convenciones cuya distancia es galáctica respecto al lugar físico y simbólico del ciudadano y de su eventual valoración e involucramiento en lo público. Expertos juzgados por expertos, "especialistas de lo universal y técnicos de la totalidad" (Castoriadis, 1986:290).

A pesar de lo anterior, la frecuencia con la que se presentan "disfunciones", así como las líneas dictadas por lo políticamente correcto del momento, ejercen una constante presión al interior de esos establecimientos (Crisp, 2000:4 y *ss.*). En general esos esfuerzos, a los que últimamente se ha incorporado la "política de la transparencia"⁹ que es muy importante, minimizan un elemento que probablemente por ser tan obvio, se olvida con frecuencia. Ese elemento consiste en que un principio básico para el logro de la sociedad de los derechos humanos, mucho más que un puro estado de ley, es que quienes se ven involucrados en ese ejercicio y quienes tienen poder de decidir al respecto, quieran que esa sociedad exista. Lo que significa, desde la óptica presente, que *quieran la sociedad democrática*.

Lo dicho aquí trae dos consecuencias muy importantes, la primera tiene que ver con el hecho de que *querer*—y utilizo ese término intencionalmente— la sociedad de los derechos humanos y en consecuencia la sociedad democrática, significa asumir ese proyecto sobre todo transversalmente. Es decir desde la propia institución autoinstituyéndose, por la vía de la interrogación radical. La segunda es que *querer esa* sociedad no es para nada una cuestión de *los razones* por las que uno adhiere a ella, razones entre las que pudiera contarse las que aluden la reivindicación de la univer-

⁹ Esta política consiste en poner a la disposición "de quien desee saber" toda la información con respecto al ejercicio de los establecimientos. Su mérito es innegable, no obstante al plantearse como la panacea del ejercicio democrático en los establecimientos que se refieren al mandato, pasa por alto, intencionalmente o no, el hecho de que el funcionamiento de toda organización se verifica por la vía de procesos formales (las leyes, los manuales de procedimientos, las declaraciones de principio, etcétera) pero también en los procesos no formales de los que precisamente en este artículo tratamos de establecer algunas líneas de investigación.

salidad del mandato por encima de diferencias entre instituciones, sino que en lo profundo de la significación, es necesario que ese proyecto *haga sentido*. Que haga sentido desde lo inmediato manifiesto y latente de quienes en él *están* involucrados. Esto trae a colación la cuestión del tipo antropológico de la que me ocupo al final de este artículo.

La parte última del párrafo anterior referida al *querer*, me permite anclar la propuesta principal de este escrito. Llevando una situación clínica al terreno "propriadamente institucional", podemos decir con Freud que no son las sesudas argumentaciones del analista las que hacen que el paciente establezca un puente entre el consciente y el inconsciente. Es gracias a la transferencia, donde ella se produce, que esas argumentaciones cobran sentido. En segundo lugar es necesario anotar que la posibilidad de que el paciente vaya más allá de esa transferencia y que dé cauce al inconsciente —que "libere el deseo" según la fórmula antaño en boga—, más allá de la repetición que caracteriza la "transferencia negativa", radica precisamente en que logre hacer sentido la transferencia al realizar y convertirla en un terreno explícito.

Sabemos que la transferencia es un estado regresivo en el que el sujeto revive el odio y el amor infantiles hacia el adulto, depositándolos en el analista (Castoriadis, 1999:213). Comparto en este sentido con los institucionalistas la certeza de que los procesos transferenciales sean un campo relevante en la relación entre el estudioso y su objeto de estudio (véase el estatus de la *implicación* en Lourau, 1987:172). Por extensión estoy de acuerdo en el sentido que dichos procesos sean definitivos en el campo de los establecimientos y su referencia a la institución. Los establecimientos compuestos por todo tipo de grupos, equipos, sectores, departamentos, etcétera. En ese sentido recojo la transferencia, "la implicación en los términos de esa corriente", como terreno relevante en esa relación y la identifico, como ya dije, con el terreno privilegiado de la intervención en establecimientos, la parroquia, la organización civil, no gubernamental, intergubernamental o internacional y de éstas respecto a la Iglesia o respecto al mandato humanitario.

No obstante esa coincidencia, difiero con los institucionalistas o con la versión quizás más popular de sus posturas, precisamente del hecho de que la Iglesia y la institución del mandato humanitario, que pongo como ejemplo con toda la intención, sean intercambiables de manera automática. Lo anterior tiene su mayor pertinencia en lo que se refiere a su relación con el

instituyeme precisamente. En este sentido no creo que todo haya sido discutido, creo que un debate pormenorizado, en otro espacio, sobre el modo en que Lourau entiende la diferencia entre *instituido e institución* (1991:138) podría marcar el camino. Para ampliar la postura de quien escribe estas líneas, dedico el punto siguiente.

La principal cuestión a la que aquí me refiero consiste en el desacuerdo respecto a un "relativismo" transferido al campo institucional. Relativismo que ha llevado a pensar que todas las instituciones sean "intercambiables" por la vía de la "universalidad del psiquismo", del padre convertido en metáfora, de la universalidad de la prohibición del incesto y de la prohibición del asesinato intercénico. A esa observación, se suma la fascinación que despierta en la "infalibilidad objetiva", en los medios "comprometidos". Objetividad que, matizada por el liberalismo y el marxismo tradicionales, estaría fundando la postura que se apresura a declarar a los derechos humanos como universales, particularmente al referirse a la totalidad de culturas y por tanto a las instituciones que los hombres y las mujeres concretos se dan implícita o explícitamente.¹⁰

Como es obvio, esa postura queda presa de sí misma en la medida en que no se entiende por qué si todas las instituciones son intercambiables, optamos por una y no por cualquier otra.¹¹ Esta postura, para volver a nuestro tema, ignora de manera flagrante que el proyecto de la sociedad democrática y por extensión el de la sociedad de los derechos humanos —como todo, ahí sí, el que está contenido en cualquier institución conocida—, es el resultado del quehacer autoinstituyente de un colectivo anónimo actuando en la historia como espacio de creación. Pero ignora particularmente que a diferencia de toda otra institución y muy especialmente de la institución de la sociedad de repetición, la autoinstitución en la sociedad democrática se realiza de modo explícito. En este punto la postura institucionalista y aquella que se basa en el relativismo cultural y en la intercambiabilidad de las instituciones, particularmente cuando esta postura asimila la democracia a cualquier otra institución, comparten un terreno común. El resultado no puede ser otro más que la confusión que valora, tanto en positivo como en negativo, la Iglesia y los derechos humanos como una y la misma cosa. Postura por

¹⁰ Véase por ejemplo la crítica de ese "universalismo" en el plano del derecho internacional humanitario en Steiner y Alston (1996:92 y ss).

¹¹ Por ejemplo René Lourau por la autogestión y no por la pastoral social.

otro lado muy extendida en el medio "humanitario", del que Lourau (1972) sólo pudo ocuparse incidentalmente.

Como he dicho anteriormente, esa asimilación es un contrasentido por el simple y sencillo hecho de que la democracia y los derechos humanos, ahí donde ambas son algo más que leyes y convenciones acerca del papel, son precisamente el resultado de la acción autoinstituyente de una sociedad específica que se sabe fuente de autocreación. La religión en general y la Iglesia en particular, cuando se ocupa de cuestiones humanitarias, en aras de la "universalidad", que ella entiende como la "igualdad de los seres humanos frente a Dios", al "Dios verdadero" por supuesto", hace pasar la pildora. Y esto sucede mientras que su principio supremo es precisamente que la norma de la norma, la metanorma (Castoriadis, 1990:99), está dictada desde otro lado y es obviamente incuestionable. Al final de este escrito me voy a ocupar más del asunto, en particular de la manera en que entiendo la pertinencia de la intervención en el mandato humanitario que se ejerce desde el ecumenismo.

Para terminar este apartado, volviendo a la transferencia, quiero decir que la propuesta que aquí formulo iría en el sentido de que el mandato humanitario debe ser abordado haciendo explícitos en él los contenidos transferenciales y contratransferenciales. Sostengo que esa tratransferencia se distancia de la pura repetición. Y lo hace en la medida en que el mandato se acerca a su fuente primera. Fuente primera que es decir su carácter de institución autoinstituyéndose explícitamente. Para concluir con este apartado sólo me queda decir algo que puede ser que el lector esté ya previendo y que es que la intervención en el mandato humanitario representa la posibilidad por excelencia de explicitación perpetua de los términos de dicha transferencia.

Autolimitación, psicoanálisis, política y educación

Retomo la definición de transferencia y agrego: para que el sujeto entre en ese estado regresivo es necesaria la catarsis psicoanalítica. Cuando ésta se opera se establece el vehículo por el cual un nuevo sujeto se funda un nuevo sujeto que, en la medida en que se hace explícita la transferencia, es un sujeto autónomo. Pero esa refundación no se da ni de generación

pontánea ni por inspiración divina, es el resultado de la autocreación que se lleva a cabo gracias a la actividad magmática del imaginario radical, traducida a flujo afectivo/representativo e intencional. Actividad que es facilitada por la operación de la transferencia, a su vez operada por la intervención. Lo anterior pone de manifiesto la centralidad del psicoanálisis, junto con la política y la educación, esas *tres profesiones imposibles*, para el proyecto de sociedad autónoma. Profesiones imposibles porque las tres trabajan por la autonomía con base en la autonomía que aún no existe. En efecto, la sociedad autónoma no es factible sin los individuos autónomos, mismos que son fabricados por aquella. Qué quiere decir esto, de nuevo que la autonomía y por extensión la sociedad de los derechos humanos —ambos como proyectos— para lograrlos *hay que quererlos*. Es gracias a este querer la autonomía que se establece el mecanismo por el cual el sujeto autónomo instituye la autonomía y ésta a su vez lo fabrica como tal.

En ese ámbito nos planteamos la intervención en la institución del mandato y decimos que el blanco de dicha intervención es la explicitación del mandato como contratransferencia. Entramos en una cuestión fundamental. El psicoanálisis y la pedagogía facilitan la transferencia como vehículo que introduce el afecto en el sentido. En el caso de la política¹² sucede o debe suceder todo lo contrario. Los casos de *transferencia total* sobre el plano político, que es el plano por el que las instituciones sociales se instituyen, como en el caso del fervor religioso, en el totalitarismo, en la adoración del monarca o en el totemismo arcaico, son funcionales a la tendencia que se deriva del odio psíquico en sus dimensiones individuales y colectivas. Odio cuyos orígenes estarían, como sabemos, en el odio que la psique ha experimentado una vez que ha sido arrancada del estado monádico. Estado representado por esa aseveración tardía de Freud, "yo soy el seno" y respecto del cual la emergencia de lo otro —lo otro ante el yo=placer=sentido=todo=ser=yo (Castoriadis, 1997:152)— es percibida como una amenaza mortal, como un embate insoportable del no-sentido.

En esa dirección es claro también que el odio hacia el otro está en relación de correspondencia con el investimento de la figura del padre, el padre que el lacanismo ha asimilado a una metáfora. Ese mismo padre "que sabe, que puede y que decide" y cuyo paralelismo con el padre asesinado y totemizado por la "democracia primitiva" de los hermanos —y la

¹² Como quehacer de los ciudadanos democráticos y no como la profesión de George Bush.

exclusión obviamente de las hermanas— es flagrante (Castoriadis, 1996:150). Ese mito ilustrado por Freud en "Tótem y Tabú" en cuyo interior la prohibición del asesinato es exclusivamente una prohibición intercénica, que hemos referido antes y de cuyas prohibiciones hemos hablado y que aquí sólo quiero señalar una característica de aquella prohibición que se refiere al asesinato intercénico: el hecho de que esa prohibición es exclusiva, precisamente, para los miembros del mismo clan, lo que implícitamente supone que ese asesinato puede ser efectuado contra los otros. En este sentido es muy importante dejar claro que el psicoanálisis y la educación deben facilitar y promover el manejo de la transferencia, la transferencia "positiva" para usar una primera diferenciación de Freud (1992, XII: 169). Mientras que en el caso de la política y por extensión de la política humanitaria, la transferencia y la contratransferencia deben ser consideradas desde el principio como blanco de explicitación perpetua. El *sentido* que acompaña el querer la sociedad de los derechos humanos es, como ningún otro, un sentido basado en la afectividad reflexiva y en la explicitación a ultranza. Ambas se deben referir retomando lo dicho aquí y en lenguaje metafórico, a la posibilidad de que el padre no sea la mente exclusiva del sentido, que haya muchos padres y que éstos estén en tanto que institución, atravesados por lo social histórico. Es este el campo por excelencia de la intervención en la institución del mandato humanitario.

Para finalizar hago un giro de ciento ochenta grados, hablo a continuación de lo que probablemente pudo haber estado al principio de este escrito y que sin embargo creo que es mejor que esté al final, que por otro lado espero en un acto de narcisismo extremo, que sea a su vez un principio. El número de países que son parte del sistema de Naciones Unidas asciende a ciento ochenta y nueve si no me equivoco, de los cuales puede ser que unos veinte puedan ser considerados como democráticos en el sentido corriente. El resto de países, no obstante sesionan en la Asamblea General y cuentan muchos de ellos con constituciones democráticas flamantes, sería difícil considerarlos representativos del lema "nosotros los pueblos de las naciones unidas" que abre la Carta de las Naciones Unidas por la que se creó ese organismo.

El número de agencias que dentro del sistema de Naciones Unidas han incorporado a su política interna la evaluación externa —por lo que entiendo no sólo las auditorías— y la intervención y que promueven la

transversalidad del mandato humanitario en el sentido de la sociedad democrática, no son muchas según la información con la que cuento; el número de organizaciones no gubernamentales y civiles que lo han hecho, salvo escasas y meritorias excepciones, es también reducido. Pero todo eso no es lo más complicado del asunto. El dilema es aquel que se presenta cuando se trata de responder acerca de *la realidad de la sociedad de los derechos humanos*, asomándose a considerar la aceptación y la práctica cotidiana de esos derechos. Me refiero a su aceptación por los individuos pertenecientes a las distintas culturas que pueblan el planeta. Aceptación y práctica, claro está, más allá del reflejo que resulta del miedo a la sanción.

Simultáneamente a esa realidad, la Organización de Naciones Unidas se perfila cada vez más como la mediadora de los conflictos internacionales. Esto ocurre mientras el perfil que en esa institución se promueve de trabajador humanitario, perfil del *tipo antropológico*, tiene mucho más que ver con el técnico experto, hiperespecializado, que con el ciudadano preocupado por una cuestión pública de primer orden. Mientras la brecha entre esas dos figuras se hace mas profunda, el aparato se hipertrofia en su función de dispositivo-remedio para las crisis humanitarias que se suceden: Afganistan, Timor Oriental, Kosovo, Bosnia, Rwanda, Chechenia y así sucesivamente.

Ese tipo antropológico en la sociedad heterónoma, sociedad de repetición, es fabricado para garantizar el encierro de la significación característico de esa sociedad. En el caso de la institución del mandato que hoy opera ese tipo antropológico es producido con base en un modelo de *eficiencia de los resultados*.¹³ Se trata de una masa de expertos y cooperantes cuyo tránsito, entre las capitales del mundo y *el terreno*, es sólo el revés de los flujos entre el terreno y *las capitales del mundo* que llevan a cabo los migrantes, sobrevivientes del tráfico de personas, refugiados, desplazados internos o demandantes de asilo. Es ésta una caricatura siniestra de la relación entre el Norte y el Sur, que hoy vemos asemejarse a la realidad efectiva y que quiero utilizar para ilustrar mi argumento. Unos y otros se refieren a un sinnúmero de instituciones y de significaciones imaginarias sociales.

Mientras los primeros son catapultados en la *escena planetaria* con base en una supuesta globalidad, para la cual la *libre* circulación de mercancías sirve de soporte simbólico. Una globalidad que supone que esos traba-

¹³ "Impuesta por los donantes".

jadores desarrollen una capacidad en el plano técnico que supone a su vez la asimilación a *cualquier* contexto humanitario. El flujo en sentido inverso y las interrogantes que plantea el problema de la pertenencia y la relación con las sociedades de origen, ha sido muy trabajado por la literatura especializada y la estadística, personalmente me he ocupado en otros espacios (Miranda, 1999:83 y *ss*). Ambos, al experimentar procesos identificatorios, fuente de sentido y de significaciones imaginarias sociales, transfieren y contratransfieren. Y lo hacen mientras *aplican o interactúan* con una política, la "política humanitaria".¹⁴

Solamente la miopía que promueve hoy, el gobierno de los "expertos en política" —como promovió ayer el gobierno de los filósofos— puede ignorar la magnitud y la trascendencia de esa realidad, para el mundo contemporáneo. Es en definitiva esa misma cerrazón la que, inspirándose en la filantropía, ha engendrado todas las filosofías de la opresión (Deveraux, 1980:21), incluido el despotismo ilustrado y la persecución de las disidencias en nombre de la ortodoxia. Esa filantropía entendida como postura que busca "salvar a la humanidad de sí misma" y que aparece en el mundo clásico como revés del trauma que para los griegos de la época significó la guerra del Peloponense. Trauma de guerra que, siglos después, fue también el antecedente inmediato de dos grandes y radicalmente distintas creaciones del siglo XX: la formulación por Freud de la teoría de las pulsiones y la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Repetición o transversalidad de la autonomía

No voy a ocuparme de los acontecimientos que están sobre la escena mundial en este momento, ampliamente difundidos por los medios de información y que ilustran claramente lo dicho aquí. Quiero solamente retomar un hecho que me parece significativo y que tiene que ver con la ruptura del encierro de la significación, en el campo de las religiones más extendidas. Esta ruptura ha sido de nuevo ilustrada en fechas recientes por la posibilidad de que existan dos o más maneras de entender, en este caso, el Islam. De la interrogación que supone esas distintas maneras de enten-

¹⁴ Esa política que todavía sigue siendo —esperamos que por mucho tiempo y en ese sentido el trabajo es enorme— el interés del ciudadano democrático interesado por la cuestión pública y por su facultad instituyente, distinta a la profesión de George Bush.

derlo ya había dado testimonio el astrónomo y filósofo árabe Averroes (Brehier, 1997:553). No creo que sea aquí necesario ilustrar, de nuevo, cuál postura dentro de ese universo se niega rotundamente a interrogarse sobre sus propias instituciones.

En efecto, las distintas escisiones de las principales religiones del mundo, han demostrado la tendencia que en el presente artículo he querido sustentar. La realidad de las iglesias ecuménicas y su presencia masiva en el ambiente humanitario son sólo dos datos que ilustran la trascendencia de la ruptura que señalo. A pesar de que valoro positivamente esos desarrollos, no puedo dejar de señalar lo que a mi parecer se oculta, no siempre de modo consciente, detrás de la retórica de la universalidad del mandato. Sólo para dejarlo asentado, visto que no es este el espacio para desarrollar ese debate, quiero reiterar la reflexión con la que inicio el presente escrito. Afirmar que el mandato humanitario es la forma histórica que adquiere el ejercicio de la facultad autoinstituyente-autolimitante de una sociedad. Que esa sociedad como proyecto, a pesar de las manifestaciones más grotescas que de ella han emanado, por ejemplo en el colonialismo, el nazismo, el estalinismo, está basada en la formulación radical de preguntas explícitas.

Es este el rasgo no sólo característico sino *sine qua non* de la institución que articula a esa sociedad como proyecto. Y por último, que el mandato humanitario, en la medida en que responde a su razón de ser esencial, debe asumir en sus políticas hacia afuera y hacia adentro, como principio supremo, la transversalidad de la autonomía. Esto se debe verificar sobre todo en los procesos por medio de los cuales la institución fabrica el tipo antropológico que debe garantizar la apertura de la significación que esa autonomía supone. Esto significa que la formación de esos "trabajadores humanitarios" debe estar clara y resueltamente orientada hacia la autonomía y no sólo hacia las competencias profesionales (Castoriadis, 1999:237). Y, finalmente, que es necesario que el mandato asuma el reto contenido en el reconocimiento de la emergencia en su propio seno y que lo asuma resueltamente. Condición última indispensable para completar el camino en la construcción planetaria de la sociedad de los derechos humanos.

Para terminar quiero retomar el Coloquio de Filosofía que menciono al principio de este escrito. Entiendo en ese sentido que la institución del mandato debe estar en grado de formular una política explícita de apertu-

ra. Que esta política debe tocar de manera central los procesos latentes que se verifican en los establecimientos que a esa institución hacen referencia. Asumo que esta política debe complementarse con una estrategia decidida de formación permanente de los individuos, hombres y mujeres, que prestan servicios en esos establecimientos. Individuos que deben ser los agentes de la apertura de la significación que está en el origen de esa institución. Digo lo anterior, volviendo a la guerra y a la paz, con la convicción de que intervenir la institución del mandato es la única manera de "sanar de la guerra, juzgando la paz", liberándonos de la *cuasi* obligación de recubrir la institución y por tanto entonces, nuestra institución, de todo totemismo.

Bibliografía

- Brehiér, Emile, *Histoire de la Philosophie*, Quadrige/PUF, vol. I, París, 1997.
- Castoriadis, Cornelius, "Psicoanálisis y política. Reflexiones sobre el racismo", en *El mundo fragmentado*, Nordan-Altamira, Montevideo, 1990.
- , "Les racines psychiques et sociales de la haine; Psyché et education; La psychanalyse: situation et limites", en *Figures dupensable*, les carrefours du labyrinthe VI, Seuil, París, 1999.
- , "Freud, la société et l'histoire", en *La montee de l'insignifiance*, Seuil, París, 1996.
- , "Psychanalyse et philosophie, Complexite, magmas et histoire", en *Fait et a faire*, Seuil, París.
- , "La polis grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme*, Seuil, París, 1986.
- Crisp, Jeff, "Pensando fuera de la caja: evaluación y acción humanitaria", en *Migraciones Forzadas*, n. 8, Rfugee Studies Centre y Consejo Noruego para los refugiados/Global IDP Survey, octubre-diciembre, 2000.
- Deveraux, George, *De languisse a la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, París, 1980.
- Freud, Sigmund (1914) "Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico: Puntualizaciones sobre el amor de transferencia", en *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.
- Ivekovic, Rada y Jacques Poulin (responsables del volumen), *Guerir de la guerre et juger la paix*, L'Harmattan, París, 1998.

- Lourau, Rene, "Balance de la intervención socioanalítica", en Félix Guatari et al. *La intervención institucional*, Plaza y Janes, México, 1987.
- , *Les analyseurs de l'église*, Anthropos, París, 1972.
- Miranda, Rafael, "Una contribución al análisis del racismo y la misoginia en el caso de las poblaciones desarraigadas", en *Pasos*, número especial (7), Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), San José de Costa Rica, 1998.
- , "El análisis del mandato humanitario para la atención de las poblaciones desarraigadas. Ensayo sobre migración y autonomía", tesis para optar al grado de Maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones, UAM-Xochimilco, México, 1999.
- Steiner, Hery y Philip Alston, *International Human rights in context, law, politics, morals*, Oxford University Press, Nueva York, 1996.