

El Colegio de México

LA TEORÍA PSICOANALÍTICA EN JAPÓN:
EL CONCEPTO *AMAE* DE TAKEO DOI

Tesis presentada por

GUTIÉRREZ VEGA DAVID ARMANDO

en conformidad con los requisitos

establecidos para recibir el grado de

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

ESPECIALIDAD: JAPÓN

Centro de Estudios de Asia y África

2015

Contenido

Introducción	3
El “shock cultural”, las primeras ideas sobre <i>amae</i> y los discursos sobre la homogeneidad de los japoneses.	3
<i>Nihonjinron</i> y sus motivos	6
Capítulo 1	13
1.1 La llegada del psicoanálisis a Japón.....	13
1.2 Controversias en el seno del movimiento psicoanalítico	23
1.3 La psicología del <i>yo</i>	29
1.4. El psicoanálisis japonés: paradoja y resistencia	31
Capítulo 2	34
2.1 La teoría psicoanalítica de Freud: algunos conceptos fundamentales.....	34
2.2 <i>Amae</i> y su relación con la teoría psicoanalítica	39
2.2.1 Doi y Balint: <i>amae</i> y el objeto de amor pasivo.....	40
2.2.2 Winnicott: Dependencia y <i> Holding</i>	44
2.2.3 Bowlby: <i>apego</i> y socialización	47
2.2.4 Fairbairn: la meta no es el placer, sino la relación objetal.....	49
2.3 <i>Amae</i> y las relaciones objetales	51
Capítulo 3	55
3.1 Las palabras como evidencia	55
3.2 Especificidad cultural: <i>amae</i> , dependencia e interdependencia	62
3.3 Cambios sociales en el Japón de la posguerra y el punto de vista de la psicopatología	72
Conclusiones: <i>amae</i> como concepto psicoanalítico	94
Bibliografía.....	97

Introducción

Este trabajo se ocupa de la teoría de *amae* (甘え), propuesta y desarrollada por el psicoanalista japonés Takeo Doi. *Amae*, una palabra de uso corriente en el idioma japonés significa, de acuerdo con el diccionario: “falta de confianza en uno mismo o dependencia de otras personas”. Doi, sin embargo, dio a *amae* un sentido más amplio, relacionándola con la tendencia de la sociedad japonesa a organizarse a través de relaciones de mutua dependencia. Para Doi, esa manera de relacionarse no sería sino reflejo del vínculo original entre el bebé y su madre, por lo que llegó a considerarla como el centro de su teoría acerca de la mentalidad japonesa, que consideraba significativamente distinta a la de las culturas occidentales. De hecho, fue a partir de su experiencia como estudiante extranjero en Estados Unidos que se interesó por las diferencias culturales entre ambos países, mismas que buscó explicar desde varias perspectivas: psicoanalítica, social y lingüística.

El “shock cultural”, las primeras ideas sobre *amae* y los discursos sobre la homogeneidad de los japoneses.

En 1950, Takeo Doi obtuvo una beca del programa GARIOA¹ para estudiar psiquiatría en los Estados Unidos. A su llegada lo sorprendió, en primer lugar, la abundancia material de esa sociedad, que contrastaba con la de Japón, recientemente devastado por los bombardeos, así como el “alegre y desinhibido comportamiento” de la gente (Doi [1973] 2001, 11). Experimentó lo que él mismo llamó, un “shock cultural”.

¹ *Government Aid and Relief in Occupied Areas.*

Durante su estancia, que se extendió por dos años, Doi identificó muchas diferencias culturales que se reflejaban en lo cotidiano. Entre otras, el trato con los superiores, las fórmulas de cortesía y la manera de conducirse en reuniones sociales le parecieron muy distintas a aquellas a las que estaba habituado así que empezó a reflexionar sobre ello:

La expresión “please help yourself”, que los estadounidenses usan tan a menudo, me sonó mal hasta que pude acostumbrarme a conversar en inglés. El significado, por supuesto, es simplemente: “por favor, tome lo que desee sin dudarlo”, pero traducida literalmente suena más bien a “nadie te ayudará” y no pude ver cómo había llegado a ser una expresión de buena voluntad. La sensibilidad japonesa habría exigido que el anfitrión mostrara tacto para detectar lo que se requiere y que él mismo “ayude” a sus invitados (Doi [1973] 2001, 13).

Pensamientos como este instaron a Doi a ponderar las diferencias culturales entre Japón y los Estados Unidos. Una conocida, que, probablemente, estaba al tanto de sus inquietudes, le prestó *El Crisantemo y la Espada*, de Ruth Benedict. Doi lo leyó con mucho interés y sorpresa, sintiéndose identificado con muchas de las descripciones que ahí encontró.

A su regreso a Japón, en 1952, Doi se interesó por descubrir “qué era lo que hacía a los japoneses ser lo que eran” (Doi [1973] 2001, 14) y puso especial atención en las palabras que usaban sus pacientes para hablar de sus emociones. Entre 1952 y 1954 llegó a la conclusión de que la peculiaridad de la psicología de los japoneses no podía residir en otro lugar que no fuera el lenguaje. En 1955 presentó, en una reunión con otros psiquiatras en los Estados Unidos, un trabajo titulado *The Japanese Language and Psychology*, en el que habló por

primera vez de *amae* y el concepto de *ki*, adelantando la idea que guiaría casi todo su desarrollo teórico posterior: que la peculiaridad de la psicología de los japoneses se expresaba en su lenguaje, así como en algunas palabras clave.

A esta conferencia acudió Frieda Fromm-Reichmann², quien, unos días más tarde, lo invitó a compartir sus ideas con otros colegas en el centro de atención a pacientes esquizofrénicos que dirigía. De acuerdo con Doi, Fromm-Reichmann fue quien le sugirió que *amaeru* parecía apuntar a una posición afirmativa de los japoneses hacia la dependencia.

Doi siguió explorando el concepto de *amae* en los años siguientes y en 1971 publicó su principal texto sobre el tema: *Amae no Kōzō* (甘えの構造). Tan pronto como 1973, su libro fue traducido al inglés como *The anatomy of dependence*.

Coincidentemente, en esa misma década se registró un incremento significativo en publicaciones cuyo objetivo era definir y explicar “la esencia de los japoneses”. La gran mayoría de esos escritos apelaban, en esencia, a una supuesta homogeneidad de la sociedad japonesa que sería resultado de diversas condiciones propias y exclusivas de ese país. Según un estudio citado por Peter Dale (1986), entre 1946 y 1978 se publicaron cerca de setecientos trabajos diferentes en torno al tema; de los cuales, el 25% corresponde a los últimos dos años.

Esta tendencia, que llegó a ser conocida como *nihonjinron* (日本人論) o “teorías sobre los japoneses”, ha sido objeto de numerosas críticas. La mayoría de éstas se han centrado en destacar lo insostenible que es pensar a la sociedad japonesa como única y homogénea. Por

² Frieda Fromm-Reichmann (1889-1957) fue una psiquiatra de origen alemán, cofundadora del Instituto William Alanson White en los Estados Unidos. Su principal línea de trabajo fue la esquizofrenia y el papel de las “madres dominantes” en su patogénesis.

ejemplo, Feldman (1997), señaló que, pese a la imagen de uniformidad, armonía y adhesión a la autoridad que algunos textos *nihonjinron* tratan de mostrar, en Japón se pueden encontrar signos de conflicto social, oposición a las disposiciones gubernamentales y persecución de intereses personales por encima del bien común, como en cualquier otra sociedad.

Sin embargo, independientemente de la correlación que estos discursos tengan con la realidad, los motivos que los propician son tanto o más relevantes. *Nihonjinron* representa varias cosas al mismo tiempo: búsqueda de identidad, defensa discursiva ante la hostilidad percibida (real o imaginaria), idealización del pasado, etcétera. No son ideas que surjan en el vacío: el contexto histórico, político, económico y social confluye y los fundamenta.

***Nihonjinron* y sus motivos**

Desde el final de la Guerra del Pacífico, Japón entró en un proceso de recuperación que maravilló e intrigó a diversos observadores. Los japoneses y su cultura se convirtieron en objeto de admiración de todo el mundo. Sin embargo, cuando la balanza comercial entre Estados Unidos y Japón empezó a mostrar signos graves de desequilibrio, la admiración se tornó en un alud de críticas que provinieron de muchos frentes, particularmente los centros de negocios. Se decía que Japón se había convertido un mercado cerrado que ajustaba los precios y las reglas del comercio sólo a su conveniencia y complicaba hasta la exasperación la entrada de capitales extranjeros (Lozoya y Kerber Palma 2011). Por su parte, los líderes de opinión japoneses defendieron la posición de sus connacionales enarbolando, en muchas ocasiones, un discurso auto-orientalista que se excusaba explicando que no era una cuestión de estrategias comerciales, administrativas o fiscales sino de las diferencias culturales reflejadas en la manera de hacer negocios y comunicarse (Befu 2001).

Sin embargo, el éxito del discurso de la homogeneidad no puede deberse, únicamente, a razones de comercio internacional. Numerosos discursos, producidos tanto por japoneses como por observadores de otras nacionalidades han tratado de definir la esencia de los japoneses desde bastante tiempo atrás, a partir de perspectivas distintas y con propósitos muy diversos. Kosaku Yoshino (1992) ha señalado que las élites de pensamiento en Japón tienen larga historia percibiéndose como la “periferia” con respecto a civilizaciones “centrales”, como China y Occidente. De estas “culturas universales” Japón ha tomado distintos modelos, pero también las ha tomado como referente para afirmar y reafirmar su identidad.

Por ejemplo, en su ensayo *El elogio de la sombra*, de 1933, Jun'ichirō Tanizaki compara la estética japonesa, a la que atribuye mayores cualidades en la oscuridad, en lo que debe ser adivinado más que visto; contrastándola con la luminosidad perseguida por los occidentales; más práctica, pero, en su opinión, carente de elegancia. En un pasaje, Tanizaki propone un escenario en el que Japón, como país oriental, hubiese desarrollado sus propias ciencias, independientemente de Occidente. Dice:

Supongamos, por ejemplo, que hubiéramos desarrollado una física y una química completamente nuestras; las técnicas, las industrias basadas en dichas ciencias habrían seguido naturalmente caminos diferentes, las múltiples máquinas de uso cotidiano, los productos químicos, los productos industriales habrían sido más adecuados a nuestro espíritu nacional. Probablemente sería lícito pensar que los propios principios de la física y de la química, considerados bajo un ángulo distinto al de los occidentales, habrían tenido aspectos muy diferentes a los que hoy en día se nos enseña en lo que respecta, por ejemplo, a la naturaleza y a las

propiedades de la luz, de la electricidad o del átomo (Tanizaki [1933] 2014, 21-22).

Estas ideas, que algunos podrían calificar de absurdo nacionalismo, corresponden con algunas inquietudes de la época en materia de identidad nacional. A principios de la era Shōwa, había un debate abierto en torno a la verdadera vocación del imperio japonés. Mientras algunos, como Tanizaki, abogaban por el ideal de un Japón homogéneo y puro, otros buscaban discursos que permitieran justificar la expansión territorial en Asia. El estallido de la Guerra del Pacífico suspendió esta discusión sin que se dirimiera del todo.

Terminada la guerra, una de las primeras consecuencias de la derrota fue la pérdida instantánea de un tercio de la población. La liberación de los territorios ocupados, especialmente la península de Corea y la isla de Taiwán, dejó sin efecto la lógica discursiva que muchos intelectuales de las décadas pasadas habían construido y difundido, que presentaba al Imperio como una “familia multinacional”. Originalmente, esta idea fue promovida por grupos minoritarios que habitaban el archipiélago antes y después de la anexión de Corea y Taiwán, con el fin de contrarrestar la noción de que sólo podían ser considerados como verdaderos japoneses aquellos que tuvieran un linaje “de sangre pura”. La asimilación obligada se convirtió, con el tiempo, en una de las justificaciones para proclamar la expansión de un Imperio que, al menos en el discurso, se presentó como una gran familia, con el Emperador fungiendo como un padre (Oguma 2002).

Así, súbitamente, muchas de las nociones que se tenían por válidas perdieron toda estimación. La población coreana y taiwanesa que, pese al discurso incluyente, nunca había

sido completamente integrada en el sistema social, se convirtió en un huésped mucho más incómodo de lo que siempre había sido. Las contradicciones surgidas como resultado de la incapacidad para asimilarlos se manifestaron en la tendencia a pensar que lo mejor sería facilitarles el regreso a sus países de origen, en vez de buscar la manera de coexistir.

En ese contexto, el discurso de la homogeneidad empezó a tomar la forma que luego se conocería como *nihonjinron*. La imagen de Japón como un país insular, aislado del mundo y habitado desde siempre por “agricultores amantes de la paz”, sustituyó la noción del imperio multinacional que dio origen al régimen militar. La modernización acelerada, la expansión imperialista y la “occidentalización” habrían sido algunas de las causas fundamentales de la guerra y, por esa razón, era necesario reconstruir la verdadera “identidad japonesa”. A la postre, la “identidad japonesa” se usó para explicar también el éxito económico de la posguerra (Yoshino 1992).

De acuerdo con Oguma (2002), en la posguerra la idea de la homogeneidad se estableció de dos maneras: una conservadora y una crítica. Por la parte conservadora, se apeló a la unidad de la Nación con el Estado, asumiendo al Emperador como un símbolo. Tomando su lenguaje y cultura como únicos en el mundo, la fortaleza del pueblo japonés consistiría, precisamente, en su capacidad para protegerse de influencias externas. Por la parte crítica, la homogeneidad se consideraba como uno de los aspectos más problemáticos de Japón, pues constituía la causa de sus dificultades para relacionarse con los pueblos de otras naciones. Entre éstos últimos, Oguma incluye los textos de Chie Nakane, *Japanese Society*, y *The anatomy of dependence*, de Takeo Doi.

Es común encontrar a la teoría de Doi mencionada como un ejemplo de literatura *nihonjinron*. Harumi Befu (2001) lo considera como uno de sus principales representantes en el ámbito de la psicología, no sólo por la influencia de *amae* en las formulaciones de otros autores, sino también por su éxito comercial. Peter Dale (1986), por su parte, lo entendió como un intento de legitimación de las ideas freudianas en el contexto japonés, para hacerlas acordes a la retórica nacionalista centrada en la unicidad y la homogeneidad de la sociedad. Esta evaluación aplica tanto para Doi como para Kosawa, a quien Dale percibe como un representante de la ideología del *kokutai* (国体).

Sería ingenuo negar que la teoría de *amae* comparte muchas de las cualidades que suelen atribuirse a la literatura *nihonjinron*. Doi, como Oguma, Dale y Befu afirman, no pone en duda la idea de la homogeneidad y es partidario de las nociones que conciben a la sociedad japonesa como orientada al grupo y organizada verticalmente. Sin embargo, sus formulaciones, aunque motivadas por la búsqueda de diferencias culturales, proceden también de otro origen: la teoría psicoanalítica.

No obstante, como Ely Zaretsky ha argumentado, el psicoanálisis no puede desasociarse de la cultura. Vinculado desde su origen a las vicisitudes de Occidente, el psicoanálisis se reconoció, desde el principio, “como una gran fuerza para la emancipación humana” que tuvo mucho que ver con el modernismo de los años veinte y con los movimientos radicales, feminista y de liberación gay en los sesentas y setentas. Sin embargo, paradójicamente, reconoce Zaretsky, “al mismo tiempo se convirtió en una fuente de prejuicios antipolíticos, antifeministas y homófobos” (2012, 17). Su llegada a cada nueva sociedad necesariamente pasó por procesos de aculturación y comprensión que, en cada caso,

responden a las necesidades de su tiempo. Doi, como muchos autores de su generación, creía que la sociedad japonesa era homogénea y única, y trató de explicarla interpretando psicoanalíticamente las palabras que sus pacientes usaban para hablar de sus sentimientos.

Doi nunca dejó de lado la cuestión de comparar la forma de amor que *amae* representaba con aquellas venidas de Occidente (Kitayama 2013). En esa insistencia, Doi reflejó su oposición a Freud y convirtió su “shock cultural” en *nihonjinron*, viendo en la psicología de *amae* la clave mediante la cual podía leer psicoanalíticamente a su sociedad. En su empresa, probablemente sin darse cuenta, se acercó al pensamiento de otros que, como él, estaban insatisfechos con aspectos de la teoría psicoanalítica que antecedían a la configuración del complejo de Edipo; central en el pensamiento freudiano.

Este trabajo se compone de tres capítulos. El primero tiene dos objetivos: por una parte, hacer un recuento de la llegada y desarrollo del psicoanálisis en Japón durante la primera mitad del siglo XX. Por otro lado, busco enlazar esa historia con las vicisitudes del movimiento psicoanalítico europeo, que fueron resultado de su crecimiento, la integración de miembros diversos y nuevas ideas, así como las constantes controversias teóricas y, desde luego, la muerte de Sigmund Freud en 1939 y el estallido de la Segunda Guerra Mundial.

El segundo capítulo examinará la teoría de *amae* de Doi a la luz de los conceptos y tesis psicoanalíticas de las que se nutre, pero también de otros con los que comparte semejanzas, particularmente los principales representantes de la escuela británica de las relaciones objetales; es decir, Michael Balint, Donald Winnicott, John Bowlby y Ronald Fairbairn, con quienes el llamado *prototipo psicológico de amae* tiene mucho en común.

Finalmente, el tercer capítulo se ocupará de examinar la evidencia lingüística provista por Takeo Doi, así como ejemplos de la literatura, casos de observación y otros en los que *amae* tiene valor como modelo explicativo.

Capítulo 1

1.1 La llegada del psicoanálisis a Japón.

La adopción de la medicina occidental fue un agente importante para la modernización de Japón promovida desde la Restauración Meiji. Bajo el eslogan “enriquecer el país, fortalecer el Ejército” (富国強兵, *fukoku kyōhei*), la medicina occidental estaba llamada a contribuir al crecimiento de Japón y a equilibrarlo con las potencias europeas. Mucho del conocimiento médico preexistente fue importado de países como Holanda o Alemania y en Japón ganó prestigio rápidamente debido a su efectividad en el tratamiento de enfermedades conocidas y al reconocimiento paulatino que recibió del nuevo gobierno mediante grandes inversiones y encomiendas, como el estudio para el tratamiento del *beriberi* (Oberländer 2005). El interés por la salud mental, que en Europa alcanzó cierta importancia a través de los trabajos de Emil Kraepelin, Jean-Martin Charcot y Sigmund Freud, fue una de las muchas adquisiciones que la práctica médica japonesa importó de Occidente y; con ella, distintas teorías clínicas y prácticas encontraron cabida en este país.

El psicoanálisis fue sólo una de las muchas ideas y teorías que fluyeron desde Occidente como parte de dicha modernización. Aunque empezó siendo una teoría médica sobre las enfermedades mentales, pronto mostró facetas interpretativas que abarcaban terrenos más amplios. En 1912 dos profesores de la Universidad Imperial de Kyūshū escribieron los primeros trabajos que hacían referencia a la teoría psicoanalítica que, sin embargo, no trascendieron más allá: por un lado, Son Morooka se interesó en la teoría de los

sueños (incluso tradujo un artículo de Otto Rank³ sobre el tema) y, por otro, Yasusaburo Sakaki, en la teoría de la sexualidad de Freud.

Aunque el psicoanálisis nunca ha sido una corriente principal entre los psiquiatras japoneses, su incipiente aceptación no estuvo desprovista de resistencia. Las ideas del psiquiatra alemán Emil Kraepelin⁴ eran consideradas como la norma para la comprensión y el trabajo con pacientes mentales. Kraepelin creía, a diferencia de Freud, que los malestares psicológicos se explicaban únicamente en razón de disfunciones orgánicas y genéticas. Consideraba que la exploración de lo inconsciente y la interpretación de los sueños eran métodos que carecían de rigor científico.

Por otro lado, Shōma Morita, psiquiatra egresado de la Universidad Imperial de Tokio, se hizo célebre por haber desarrollado su propia teoría de la neurosis, a la que llamó *shinkeishitsu* (神経質), e incluso practicaba una forma de psicoterapia propuesta por él mismo. Morita creía, acertadamente, que había cierta continuidad entre la psicología normal y la neurótica; de tal manera que, para revertir los síntomas que se presentaban, era necesario poner al paciente en un ámbito seguro, ajeno a las fuentes de estrés de su cotidianidad. Su terapia, que calificaba como “específicamente japonesa”, consistía en explorar la propia consciencia del paciente sobre sus malestares y superarlos mediante una combinación de reposo absoluto con trabajo guiado por el terapeuta (Takeda 1964).

³ Otto Rank (1884-1939) fue miembro cercano del círculo de Sigmund Freud a partir de 1905 y hasta la mitad de la década de los años veinte. Su obra más famosa, *El Trauma de Nacimiento*, fue publicada por primera vez en 1924.

⁴ Emil Kraepelin (1856-1926) fue un psiquiatra de origen alemán cuyas ideas sobre el origen biológico y genético de las enfermedades mentales gozaron de gran popularidad a principios del siglo XX.

Pese a que coinciden teóricamente en algunos puntos, la postura de Morita y la del psicoanálisis de Freud tienen diferencias significativas que se reflejan en el proceso terapéutico. Morita pensaba que Freud daba demasiada importancia a la historia pasada y muy poca a los síntomas presentes (Taketomo 1990). Él, en cambio, al separar a sus pacientes de sus fuentes de angustia, lograba el efecto de tranquilizarlos, ayudarlos a valorar el trabajo y la vida presente antes de permitirles regresar a su rutina habitual.

La de Morita no fue la única voz crítica del psicoanálisis. Shufu Yoshimasu y Yushi Uchimura, profesores de psiquiatría de la Universidad Imperial de Tokio tampoco veían con beneplácito a las teorías freudianas. Yoshimasu desdeñaba la popularidad que la teoría freudiana tenía entre los norteamericanos, quienes disfrutaban la “personificación de la cultura de masas”. Uchimura, por su parte, era seguidor de la psicopatología propuesta por Karl Jaspers, que era crítica de la perspectiva freudiana. En la traducción al japonés de su *Psicopatología General*⁵, Jaspers (citado por Taketomo), escribió:

Este libro, en su totalidad, juega un rol como agente de resistencia a la fe en el psicoanálisis, que es absurdamente popular en los Estados Unidos. No es una tarea fácil, en esta época, distinguir entre el verdadero conocimiento que se ha conseguido, con limitado alcance, mediante el psicoanálisis, y la volubilidad, que es simplemente una tendencia, induciendo un cambio de dirección, más que un progreso (Taketomo 1990, 966).

⁵ Publicado por primera vez en 1913.

De acuerdo con Taketomo, estos dos ejemplos son evidencia de que no sólo había una resistencia activa contra el psicoanálisis desde su misma aparición en el medio psiquiátrico japonés; sino que ésta, de alguna manera, también era un reflejo del rechazo creciente de los japoneses a todo lo que gozara de popularidad en los Estados Unidos.

Sin embargo, si tal tendencia existió, no puede decirse que haya sido generalizada. En 1927, Kiyoyasu Marui, un psiquiatra de la Universidad Imperial de Tōhoku que estaba muy interesado en los hallazgos del psicoanálisis, escribió a Sigmund Freud solicitando permiso para traducir su obra al japonés, con la finalidad de que ésta fuera accesible a sus estudiantes. Marui, que leía a Freud en alemán, quería convertirse en un difusor de las ideas del psicoanálisis en Japón. El 10 de noviembre de ese año Freud respondió a su carta consintiendo a su petición.

Sin embargo, ésta no fue la única solicitud que Freud recibió desde Japón. A finales de 1929, el psicólogo Yaekichi Yabe viajó a Europa y se acercó a la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) con el doble propósito de estudiar psicoanálisis y recibir tratamiento psicoanalítico. En mayo de 1930, cuando estaba a punto de volver a Japón, Yabe concluyó su traducción al japonés de *Más allá del principio del placer*⁶ y visitó a Freud en su casa, con quien discutió acerca de algunos principios de ese texto y, al mismo tiempo, solicitó su autorización para continuar traduciendo sus trabajos. Freud, que desde su carta de 1927 no tenía ninguna noticia de Marui, también concedió a Yabe su permiso para traducir su obra al japonés.

⁶ Publicado en alemán por primera vez en 1920.

En diciembre de 1930, Freud recibió un paquete proveniente de Sendai: un ejemplar traducido al japonés de *Psicopatología de la vida cotidiana*⁷ y una carta en la que Marui, además de disculparse por no haber escrito antes, le comunicaba la reciente publicación del volumen que adjuntaba. Freud le respondió inmediatamente, informándole, no sin lamentarlo, que también había dado su permiso a Yabe para traducir y publicar su obra en Japón. Buscando evitar que los esfuerzos se duplicaran, Freud pidió a Marui que se pusiera en contacto con Yabe y trataran de llegar a un acuerdo para producir una edición conjunta. Yabe estuvo de acuerdo, pero Marui se rehusó. El 2 de febrero de 1932 escribió a Freud:

Agradezco mucho su amabilidad al ofrecernos apoyo para que nuestros artículos psicoanalíticos originales sean aceptados en sus publicaciones. También creo que usted es muy gentil al sugerirnos entrar en contacto con la sociedad psicoanalítica de Tokio⁸; creo que eso contribuirá mucho a la prosperidad del movimiento psicoanalítico en este país. Sin embargo, me atrevo a decir que mi orgullo como científico, y especialmente como psicoanalista, no me permite entrar a esa sociedad (Kitayama 2010, 142).

Tras hacer un largo recuento de su carrera como psiquiatra y estudioso del psicoanálisis, Marui admitió sentirse decepcionado por el hecho de haber sido rebasado en una de sus más grandes ambiciones: ser el fundador de una sociedad psicoanalítica en Japón.

⁷ Publicado en alemán por primera vez en 1901.

⁸ Es decir, con Yabe.

Aunque Freud insistió en que ambos grupos se unieran en uno solo, esto no ocurrió. A finales de 1933, Ernest Jones⁹, que fungía como presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional, concedió autorización a Marui para establecer una organización en Sendai distinta a la de Tokio.

No obstante, el reconocimiento de haber sido fundador del movimiento psicoanalítico japonés no pertenece a Yabe ni a Marui, sino a otro psiquiatra de la Universidad Imperial de Tōhoku: Heisaku Kosawa. En algún punto de 1931¹⁰ Kosawa, que era discípulo de Marui, escribió una carta destinada a Freud en la que expresó su admiración por sus ideas, así como sus intenciones de viajar a Europa con la finalidad de conocerlo y aprender directamente de él. Kosawa estuvo en Viena casi todo el año de 1932. Su intención era ser analizado por Freud, pero no pudo llegar a ningún acuerdo con él con respecto a los honorarios. Así, se decidió que sería tratado por Richard Sterba¹¹ y supervisado por Paul Federn¹². Ambos eran miembros del círculo cercano de Freud. Kosawa trató de mantener cercanía con Freud enviándole algunas traducciones y en julio, un artículo en el que hablaba de la culpa y delineaba las primeras ideas sobre el *complejo de Ajase*, su aportación original a la teoría psicoanalítica. Freud, sin embargo, no parece haber dado a Kosawa ninguna retroalimentación.

⁹ Ernest Jones (1879-1958) fue un neurólogo y psicoanalista británico, fundador de la Sociedad Psicoanalítica Británica.

¹⁰ Hay dos cartas casi idénticas, pero con fechas diferentes, escritas por Kosawa a Freud con el mismo propósito (Kitayama 2010).

¹¹ Richard Sterba (1898-1989) fue un médico y psicoanalista austriaco, seguidor de Sigmund Freud y, posteriormente, analista de Bruno Bettelheim.

¹² Paul Federn (1871-1950) fue un médico y psicoanalista austriaco, seguidor de Sigmund Freud y, posteriormente, analista de Wilhelm Reich.

En ese texto, Kosawa se interesó por la manera en que Freud comprendió la religión. Citando algunos pasajes de *Tótem y Tabú*¹³, Kosawa combinó la idea del tabú de Freud con la represión de los impulsos agresivos hacia el padre, que servían como motor para el complejo de Edipo¹⁴, para resumir que:

La religión totémica surgió a partir del sentimiento de culpabilidad infantil, como un intento de apaciguar esta emoción y reconciliarse con el padre muerto; conforme con la ‘obediencia diferida’. Todas las religiones subsecuentes, aunque difieren en cuanto a las condiciones de sus culturas, periodos en que se constituyeron y medios que usaron, fueron intentos de resolver el mismo problema (Kosawa [1931] 2007, 4).

Sin embargo, Kosawa no creía que este tipo de sentimiento de culpabilidad fuera el único capaz de explicar a las religiones. En cambio, pensaba que había más de un tipo de sentimiento de culpabilidad y que otro podía venir, no de una deuda con el padre, sino desde la figura materna. La leyenda del príncipe Ajase, que Kosawa tomó del Budismo *Mahayana*, sirvió como ejemplo de este segundo tipo de sentimiento de culpabilidad. El relato es el siguiente:

Tras haber derrotado a reinos vecinos, el príncipe Ajase, aconsejado por uno de sus ministros, hizo encarcelar a su padre, el rey. Su madre, la reina Idaike, proveía a su esposo

¹³ Publicado por primera vez en 1913.

¹⁴ El complejo de Edipo es un “conjunto de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta respecto a sus padres. En su forma llamada *positiva*, el complejo se presenta como en la historia de *Edipo Rey*: deseo de muerte del rival que es el personaje del mismo sexo y deseo sexual hacia el personaje del sexo opuesto. En su forma *negativa*, se presenta a la inversa: amor hacia el progenitor del mismo sexo y odio y celos hacia el progenitor del sexo opuesto. De hecho, estas dos formas se encuentran, en diferentes grados, en la forma llamada *completa* del complejo de Edipo” (Laplanche y Pontalis 1993).

comida a las espaldas del joven príncipe por lo que éste, al enterarse, levantó su espada contra ella con intenciones asesinas. Un ministro, que estaba presente, aconsejó a Ajase que no matara a su madre pues, aunque luchar contra el propio padre por el trono no era algo del todo inaceptable, estaba más allá de todo bien asesinar a la propia madre, pues ésa era una costumbre propia de las castas más bajas. Habiendo escuchado esto, Ajase se conformó con encerrar a Idaike en lo más profundo del palacio y procedió a ejecutar a su padre. Tras unos años, Ajase empezó a experimentar sentimientos de remordimiento que se manifestaron en la forma de una grave enfermedad de la piel. Convencido de que ése era el castigo por sus malos actos, Ajase escuchó en sueños la voz de su padre, quien le aconsejó que se acercara al Buda en busca de su compasión.

Para Kosawa, una diferencia fundamental entre la historia de Ajase y la de Edipo, es que la madre no representa para él un objeto sexual por el que compitiera con el padre. Sin embargo, el impulso asesino que llevó a Ajase a ejecutar al rey, estaba conectado con un crimen que la madre llevaba consigo desde antes del nacimiento de su hijo.

Temiendo que envejecería sin haber dado un heredero al rey, Idaike consultó a un adivino, quien le recomendó dar muerte a un ermitaño que vivía en el bosque. El ermitaño, que estaba destinado a morir pocos años después, reencarnó como Ajase. El embarazo de Idaike estuvo marcado por el sufrimiento, tanto físico como mental.

Ajase, siempre fue temperamental, pero en su infancia se le consideraba como el príncipe más feliz del mundo. Él, sin embargo, aunque se esforzaba por serlo, percibía

constantemente una sombra que se cernía sobre su estado de ánimo y su verdadera naturaleza sólo se reveló con las instigaciones de su ministro.

De acuerdo con Kosawa, en tanto el complejo de Edipo consiste en desear la muerte del padre por amor a la madre, el complejo de Ajase correspondería al deseo de matar a la madre como resultado de un sentimiento flotante de culpa. Análisis posteriores, como el de Keigo Okonogi, destacaron que la relación entre la madre y el hijo es esencial para entender, no sólo los dos tipos de culpa a los que Kosawa hizo referencia, sino “preguntas relacionadas con el propio origen: la identidad de los padres y las circunstancias del propio nacimiento” (Parker 2008, 31).

Al regresar de su viaje a Viena, Kosawa abrió una clínica psicoanalítica en Tokio. Aunque, gracias a la intervención de Marui, se le había otorgado una prestigiosa posición docente en la Universidad Imperial de Tōhoku, Kosawa renunció a ésta debido a su mayor interés en desarrollar sus aptitudes clínicas. A partir de su regreso y hasta después de la Guerra del Pacífico, Kosawa combinó su práctica profesional con un estudio constante de los nuevos avances que se gestaban. Leyó las obras de Wilhelm Reich¹⁵, Melanie Klein¹⁶ y Anna Freud¹⁷, y se interesó por los problemas técnicos que implicaba la práctica del psicoanálisis en Japón.

¹⁵ Wilhelm Reich (1897-1957) fue un médico psiquiatra y psicoanalista de origen austriaco, seguidor de Sigmund Freud.

¹⁶ Melanie Klein (1882-1960) fue una psicoanalista austriaca, cuyas ideas sobre las relaciones objetales influyeron profundamente en la Sociedad Psicoanalítica Británica y crearon una importante controversia teórica protagonizada por ella misma y Anna Freud.

¹⁷ Anna Freud (1895-1982) fue una psicoanalista austriaca que centró su interés en la psicología infantil. Fue la hija menor de Sigmund Freud.

En una reunión conjunta, celebrada el 30 de enero de 1938, representantes de las sociedades psicoanalíticas de Sendai y Tokio buscaron maneras para establecer un grupo unificado, que sirviera para dirigir el camino del psicoanálisis en Japón. Sin embargo, fue hasta 1955 que dichas sociedades se fundieron en una sola, la Sociedad Psicoanalítica de Japón¹⁸. Heisaku Kosawa fue su primer presidente.

Posteriormente, Keigo Okonogi, estudiante de Kosawa, volvió sobre la historia de Ajase y explicó su relevancia en los términos de la posición que ocupaban las mujeres en la “sociedad maternal”¹⁹ de Japón. Según él, la ambivalencia de la madre en torno a su propia maternidad correspondería con las expectativas que la sociedad tenía de su rol y el hecho de que la crianza de los hijos recaía casi exclusivamente en ella, debido a la constante ausencia del padre. Los conflictos surgidos de esa situación se transmitirían mediante la respuesta empática del niño al sufrimiento de la madre (Parker 2008).

Este incipiente giro hacia el papel central de la madre en el desarrollo psicológico temprano no ocurrió únicamente en el pensamiento psicoanalítico de los japoneses. En el ámbito europeo, un grupo importante de psicoanalistas se orientó en ese mismo sentido, produciendo con ello profundos cambios en la práctica y la concepción misma de los

¹⁸ Ese mismo día se fundó la Asociación Psicoanalítica de Japón, organización que agrupa a los investigadores interesados en el estudio del psicoanálisis, pero que no son psicoanalistas registrados ante la Asociación Psicoanalítica Internacional. La Sociedad, como la Asociación, están en funcionamiento a la fecha. (Mori 2011).

¹⁹ Según el análisis de Yoda (2006), la noción de que el Japón de la posguerra es una “sociedad maternal” debe mucho a una mezcla de varias concepciones y hechos. Yoda describió un estado de equilibrio imaginario que existió en tiempos anteriores a la guerra; en que los valores confucianos, que representaban a la figura paterna y los valores de las comunidades agrarias, que representaban a la madre. Al ser profundamente cuestionados los primeros, y con la inminente fragmentación de la vida comunitaria rural como producto de la industrialización de Japón en los años sesenta, emergió una ideología de la maternidad que la colocaba en el centro de la vida familiar y cuya importancia fue destacada, entre otros, por Takeo Doi mediante su teorización de *amae*.

problemas que se estudiaban psicoanalíticamente. A medida que el psicoanálisis adquiría reconocimiento y se expandía en el mundo, nuevas dificultades y diferencias emergieron. Estas cuestiones, que expondré brevemente a continuación, son relevantes para entender la manera en que el psicoanálisis en Japón se desarrolló a partir de la posguerra.

1.2 Controversias en el seno del movimiento psicoanalítico

En la época en que Freud entró en contacto con sus colegas japoneses, ya tenía tiempo llevando consigo preocupaciones que le acompañarían hasta la muerte; que estaban relacionadas directamente con la expansión internacional del “movimiento psicoanalítico”. El movimiento, que todavía encabezaba, creció a través de sociedades nacionales que paulatinamente ganaban miembros. Con la inclusión de éstos y sus respectivas preocupaciones e intereses, una de las primeras tendencias del movimiento internacional buscó convertir al psicoanálisis en una disciplina profesional.

Hasta ese momento, el psicoanálisis había sido un círculo intelectual que giraba en torno a la figura de Freud. Aunque su eje siguió manteniéndose alrededor de los psicoanalistas ingleses, alemanes y austriacos, sociedades como la estadounidense ganaron fuerza rápidamente y sus posturas no pudieron ser ignoradas. Uno de los puntos de inflexión más importantes ocurrió a raíz de la cuestión del análisis lego, también llamado “no profesional”.

Freud temía que la popularidad creciente que el psicoanálisis empezó a tener en la década de los años veinte diera lugar a inexactitudes y malos entendidos (Bettelheim 1983). Al principio de su carrera, Freud había privilegiado en sus teorías las explicaciones

biologicistas por encima de las psicológicas y el psicoanálisis se entendía como un método curativo orientado al tratamiento de enfermedades mentales específicas. Con el tiempo, su concepción viró hacia una psicología no experimental sino reflexiva, y eso le llevó a distinguir al psicoanálisis de la medicina como un campo de práctica e investigación que no podía regirse por las mismas normas.

En cuanto al círculo cercano, hacía tiempo que no estaba formado exclusivamente por médicos. No obstante, en diversos países la profesionalización del psicoanálisis iba en sentido contrario a su opinión y se esperaba que todos los que desearan ejercer la práctica psicoanalítica tuvieran un título en Medicina (Zaretsky 2012). Como caso límite, en los Estados Unidos se había logrado proscribir, mediante legislación, cualquier tratamiento psicoanalítico que no fuese conducido por un médico licenciado y esa sociedad insistió en que la Asociación Psicoanalítica Internacional exigiera a todos sus miembros las mismas credenciales. Freud no estaba de acuerdo con que se tomara una medida de esa índole, pero tampoco impuso su opinión en el asunto. Se limitó a calificar esas exigencias como una forma de “resistencia” al psicoanálisis y a dejar a Ernest Jones²⁰ la labor de lograr un acuerdo. Finalmente se decidió que cada sociedad nacional gozaría de la prerrogativa de exigir a sus miembros las credenciales que juzgara pertinentes (Bettelheim 1983).

A la muerte de Freud en 1939 y con la dispersión de los psicoanalistas europeos causada en gran medida por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, la responsabilidad

²⁰ En su papel como fundador de la Sociedad Psicoanalítica Británica, Ernest Jones había logrado que el Consejo de Medicina reconociera al psicoanálisis como una disciplina independiente, que podía ejercerse por profesionales provenientes de diversas áreas del conocimiento, siempre que un médico estuviera a cargo de la supervisión (King 1991).

del movimiento psicoanalítico recayó principalmente en el grupo norteamericano, por lo que su postura en esa cuestión prevaleció y continuó ejerciendo gran influencia en muchas sociedades nacionales.

Sin embargo, la cuestión del análisis lego no fue la única causa de divisiones al interior del movimiento psicoanalítico. Desde la partida de Carl Gustav Jung²¹ y Alfred Adler²², rencillas personales habían ido diezmando al grupo cercano de Freud. Esa tendencia no hizo más que continuar. Con el avance del movimiento psicoanalítico, los motivos y formas de disidencia también se diversificaron.

Hasta la década de los años veinte, casi todos los psicoanalistas eran hombres. A partir de entonces un número cada vez mayor de mujeres, entre quienes destacan Lou Andreas-Salomé²³, Helene Deutsch²⁴, Melanie Klein, Karen Horney²⁵ y Anna Freud, se unieron al movimiento y aportaron sus experiencias y preocupaciones al desarrollo de la teoría psicoanalítica. La sexualidad femenina, la relación madre-hijo y el problema de la “ansiedad de separación” fueron los principales ejes en torno a los que giró su participación (Zaretsky 2012). Entre éstas, las ideas de Anna Freud y Melanie Klein destacaron por haber propiciado el desarrollo de distintas escuelas de pensamiento psicoanalítico. La primera dio lugar a la

²¹ Carl Gustav Jung (1875-1961) fue un médico psiquiatra y psicoanalista de origen suizo. Fue el primer presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional; cargo que abandonó en 1914 con motivo de sus controversias insolubles con Sigmund Freud.

²² Alfred Adler (1870-1937) fue un médico y psicoanalista de origen austriaco y uno de los primeros colaboradores de Sigmund Freud.

²³ Lou Andreas-Salomé (1861-1937) fue una escritora y psicoanalista de origen ruso, seguidora de Sigmund Freud y a quien también suele relacionársele con Friedrich Nietzsche.

²⁴ Helene Deutsch (1884-1982) fue una psicoanalista de origen austriaco y una de las primeras en emprender investigaciones sobre la psicología femenina.

²⁵ Karen Horney (1885-1952) fue una psicóloga y psicoanalista de origen alemán que criticó duramente muchas posturas del psicoanálisis clásico con respecto a la psicología femenina.

psicología del yo, corriente de gran influencia en los Estados Unidos. La segunda, impactó profundamente al psicoanálisis británico y gestó el interés por las *relaciones objetales*.

Klein, que fue una pionera en la práctica del psicoanálisis infantil, desarrolló su teoría a partir del vínculo afectivo entre ella misma y sus pacientes, que se conoce como *transferencia*²⁶. Mediante esa relación, Klein identificó la importancia de la madre en el desarrollo temprano, siendo ella el origen y la depositaria de las primeras emociones: la ansiedad, la agresión y la dependencia. Éstas se ven reflejadas en mecanismos de defensa de gran intensidad, como la identificación proyectiva y la disociación (Bleichmar y Leiberman 1997).

Desde la postura de Klein, lo fundamental para la constitución de la estructura psíquica es la relación de objeto y sus cualidades. Dado que el objeto (la madre, en primera instancia) puede no ser percibido como un objeto “completo”, uno de los objetivos del psicoanálisis como proceso sería reelaborar en la transferencia los prototipos relacionales para que éstos sean capaces de completarse; es decir, de aceptar que el vínculo ocurra con un objeto total, que no estaría desprovisto de ambigüedades. En la cronología del desarrollo de Freud, Klein se insertó en etapas anteriores al complejo de Edipo, e incluso previas a la aparición del lenguaje.

Las diferencias entre Melanie Klein y el grupo más cercano a Freud empezaron a partir de su manejo clínico de la transferencia. Por un lado, Klein hacía interpretaciones de los

²⁶ La transferencia es “el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos (...). Se trata de una repetición de prototipos infantiles, vivida con un marcado sentimiento de actualidad” (Laplanche y Pontalis 1993).

sentimientos negativos y agresivos en un momento en que los psicoanalistas aún debatían si la transferencia podía ser empleada de esa manera. Por otro, en el trabajo con niños, Klein tomaba al juego como un equivalente de la asociación libre, poniéndolo así, en el centro de su técnica terapéutica.

Por su parte, Anna Freud se rehusaba a considerar el juego como un equivalente de la asociación libre y, en general, rechazaba la idea de que la transferencia pudiese ocurrir en niños de tan corta edad. Para ella, el trabajo con niños consistía en fomentar respuestas positivas en ellos y ganarse su confianza. Su propuesta era más educativa que interpretativa y gozaba de la aprobación de muchos miembros del círculo cercano a su padre.

El conflicto entre Melanie Klein y Anna Freud inició en 1927, cuando Klein escribió una dura crítica a un ensayo de Anna Freud, lo que le acarreó animadversiones por parte de los psicoanalistas vieneses e incluso del propio Freud, cuya opinión pesaba más que la de ningún otro. Quizá no habría trascendido mucho más (después de todo, el ámbito del psicoanálisis británico era relativamente independiente del vienés), pero en 1938, la familia Freud y un número significativo de psicoanalistas judíos asentados en Viena y Berlín llegaron a Londres buscando refugio de la persecución nazi. Ernest Jones participó activamente en las gestiones para instalar y conseguir trabajo a los recién llegados; quienes pronto fueron admitidos como miembros en pleno derecho de la Sociedad Psicoanalítica Británica. Klein, que hasta ese momento gozaba de buena posición y prestigio en la Sociedad, temió que la controversia que comenzaba a gestarse con Anna Freud se convirtiera en un riesgo para ella, su grupo y la Sociedad misma (King 1991).

Los temores de Klein no estaban infundados: a medida en que fue avanzando en sus propias elaboraciones teóricas, éstas empezaron a percibirse cada vez más como alternativa que como continuación del trabajo de Freud lo que, en otras palabras, podía llegar a considerarse como un tipo de disidencia. Las diferencias teóricas y personales siguieron manifestándose al interior de la Sociedad, al punto en que ésta estuvo cerca de fraccionarse. Se distinguieron tres grupos: el de los seguidores de Klein, el de los que abogaban por la ortodoxia freudiana y un tercero, que sin decantarse por una posición u otra, trataba de mediar. El problema no era ignorado por nadie: en abril de 1940, tan sólo unos meses después de la muerte de Sigmund Freud, James Strachey²⁷, entonces director de la *International Journal of Psychoanalysis* y miembro prominente de la Sociedad, dirigió una carta a Edward Glover²⁸, presidente del Comité de Entrenamiento, en la que se dolía de la situación y expresaba su opinión:

Mi propio punto de vista es que la señora Klein ha hecho importantes contribuciones al psicoanálisis, pero es absurdo creer que éstas cubren el tema por completo o que su validez es axiomática. Por otro lado, creo igualmente ridículo que la señorita Freud mantenga que el psicoanálisis es una propiedad de la familia Freud y que, por lo tanto, las ideas de la señora Klein sean totalmente subversivas. Las actitudes de ambas partes son, desde luego, puramente religiosas y la antítesis misma de la ciencia (King 1991, 24-25).

²⁷ James Strachey (1887-1967) fue un psicoanalista británico, reconocido por sus traducciones de Freud al idioma inglés y por haber sido editor en jefe de *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*.

²⁸ Edward Glover (1888-1972) fue un médico y psicoanalista británico, cercano a Ernest Jones.

Al final, la postura de Klein prevaleció en la Sociedad Psicoanalítica Británica, pero más que por sí misma, por la influencia que sus ideas tuvieron en el pensamiento de la siguiente generación de psicoanalistas, que fueron más radicales en su rompimiento con la tradición freudiana. Nombres como el de Michael Balint, Ronald Fairbairn, Harry Guntrip y Donald Winnicott destacaron en la tradición de las relaciones objetales y ejercieron una de las mayores influencias en el ámbito europeo de la posguerra.

1.3 La psicología del yo

Antes de las controversias en Londres, Anna Freud publicó en 1936, su obra *El yo y los mecanismos de defensa*. Este texto, terminaría siendo fundamental para la corriente de pensamiento que sería conocida como *psicología del yo*, que tuvo su mayor influencia en los psicoanalistas norteamericanos.

Anna Freud creía que el yo puede experimentar angustia no sólo como resultado de su mediación con el ello y el superyó, sino también como respuesta a situaciones del mundo exterior (Mandolini 1994). De acuerdo con esta idea, Heinz Hartmann²⁹, quien encabezó la escuela de pensamiento norteamericano, distinguió la “psicología del ello”³⁰, de la *psicología del yo*; ligando esta instancia no sólo al ello y al superyó, sino también con las funciones mentales que sirven para comunicar los mundos interior y exterior de un individuo. Hartmann creía necesario ampliar los alcances de la teoría psicoanalítica para convertirla en una teoría

²⁹ Heinz Hartmann (1894-1970) fue un psiquiatra y psicoanalista de origen austriaco. Se le considera uno de los principales promotores de la *psicología del yo*.

³⁰ A la “psicología del ello” suele denominarse “metapsicología”. Este término, acuñado por Freud, conjunta sus diversos modelos conceptuales sobre lo que llamó “aparato psíquico”; tales como la distinción entre inconsciente y consciente, las instancias intrapsíquicas (ello, superyó y yo), la teoría de las pulsiones, la represión, etcétera (Laplanche y Pontalis 1993).

general de la psicología, que pudiera explicar no sólo los conflictos internos sino también los encuentros y desencuentros de un individuo con su sociedad mediante difíciles procesos de adaptación (Bleichmar y Leiberman 1997). Para esto, Hartmann elaboró una teoría en la que atribuía al yo cualidades innatas que no correspondían enteramente con el yo freudiano, sino que estaban orientadas a explicar y justificar una relativa autonomía que le permitiría tomar el control de funciones mentales ajenas a los afectos. Esta posición tiene importantes implicaciones teóricas con respecto a la propuesta de Freud: el yo, que era concebido como un producto derivado del efecto de la realidad en el ello, adquiriría cualidades adaptativas que lo independizan de aquel. Al no cuestionarse la naturaleza de la realidad³¹ (salvo en casos de psicosis claramente identificables), ésta se acepta como inherentemente verdadera. Esta postura se centra en la relación del individuo con el mundo y, su terapia, en mejorar las capacidades adaptativas de los mecanismos de defensa.

En el prefacio a su libro sobre técnica psicoanalítica, Karl Menninger³² reconoció que, aunque el psicoanálisis ofrece puntos de vista de gran interés y profundidad, la preocupación principal de los médicos norteamericanos siempre fue la eficacia terapéutica:

Es cierto que Freud nos previno sobre la excesiva insistencia en los efectos terapéuticos. Ahora sé que tenía razón; el psicoanálisis tiene, desde luego, efectos terapéuticos, pero en mi opinión, si ese fuera su principal valor, o el único, el

³¹ Al aceptar la realidad como “verdadera”, los contenidos inconscientes se interpretan como distorsiones de la realidad. Tanto si estas distorsiones ocurren como resultado del proceso de estructuración del aparato psíquico o como efecto de los mecanismos de defensa sólo es relevante en términos de la psicoterapia.

³² Karl Menninger (1893-1990) fue un conocido psiquiatra y psicoanalista norteamericano. Fundó, en 1925, la Clínica Menninger, en la ciudad de Topeka, Kansas. Fue en esta clínica donde Takeo Doi cursó sus estudios de psiquiatría, entre 1950 y 1952 y donde, en 1990, fue profesor visitante.

psicoanálisis estaría condenado a desaparecer. Es seguro que el desarrollo continuo de nuestro conocimiento nos ayudaría a encontrar maneras más rápidas y menos caras para aliviar los síntomas y *para encaminar al sendero a los viajeros extraviados*.³³ El psicoanálisis trata de cambiar la estructura de la mente del paciente, de cambiar su perspectiva de las cosas, de cambiar sus motivaciones, de reforzar su sinceridad, se esfuerza no sólo por disminuir sus sufrimientos sino por capacitar al que se analiza para que aprenda con ellos (Menninger 1960, 15-16).

En estas líneas es claro que Menninger entendía al psicoanálisis como un proceso de adaptación y confrontación ante las amenazas de la realidad. El objetivo era proveer a los pacientes de herramientas emocionales con las cuales hacer frente a las vicisitudes de la vida y, sólo de manera circunstancial, develar la naturaleza de los mecanismos inconscientes que pudieran hallarse involucrados.

1.4. El psicoanálisis japonés: paradoja y resistencia

En las líneas que abren su artículo sobre lo que llamaba “la paradoja del psicoanálisis japonés”, el psicoanalista norteamericano James Moloney expresó lo siguiente:

Es desafortunado que, cuando un individuo ha sido acostumbrado a la vigilancia desde la infancia, la vida en un entorno liberal, donde no existe tal, le produzca la ansiedad de un pez fuera del agua. La cooperación consciente con la sociedad

³³ Las cursivas son mías.

es una cosa y la auto-vigilancia inconsciente es otra, aunque, ante ojos poco sofisticados, pueda parecer lo mismo (Moloney 1953, 291).

Moloney criticó la existencia misma del movimiento psicoanalítico en Japón asumiendo que se trataba de una sociedad determinista y homogénea en la que los objetivos individualistas del tratamiento psicoanalítico provocarían disturbios en el analizando y su círculos cercanos que, de ninguna manera se compensarían con cualquier cosa que pudiera obtenerse de éste. De acuerdo con él, el objetivo del psicoanálisis –la búsqueda de libertad–, es incompatible con la correcta adaptación al carácter nacional y los valores de la sociedad japonesa promovidos en el *Kokutai no Hongi*³⁴ (国体の本義, *El sentido auténtico del ente nacional*), documento en el que se apoya para su análisis. Para él, el objetivo del *Kokutai no Hongi* y el de los psicoanalistas japoneses era el mismo: hacer que todos los miembros de esa sociedad funcionaran como un solo individuo. Moloney concluyó que los psicoanalistas japoneses no podían ser sino deshonestos: “Los psicoanalistas japoneses (al contrario de los psiquiatras) no tratan de liberar a individuo sino que buscan adaptarlo a su entorno” (Moloney 1953, 302).

En un artículo citado por Nina Corneytz y Keith Vincent (2010), Kenji Ōtsuki criticó a Moloney señalando que con el psicoanálisis, como con otras disciplinas, ocurre que al ser importado en una cultura determinada adquiere algunas características de la misma. Así, el

³⁴ *Kokutai no Hongi* fue un documento publicado en 1937 por el Ministerio de Educación. Su intención era proporcionar una visión de la historia y del estado que asentara las bases para la ideología fascista que dirigió la política de Japón hasta el final de la Guerra del Pacífico (Takabatake y Igarashi 2014).

estándar contra el que Moloney contrastaba al psicoanálisis japonés, que no era otro que la psicología del *yo*, era ya una variación del psicoanálisis clásico³⁵.

A partir de la década de los años cincuenta, la influencia norteamericana se hizo presente en amplios espectros de la sociedad japonesa y muchos jóvenes psiquiatras mostraron deseos de aprender los modelos de tratamiento de la psiquiatría estadounidense. Entre ellos se contaba a los alumnos de Heisaku Kosawa como Takeo Doi, Makoto Takeda, Keigo Okonogi, Shigeharu Maeda y Masahisa Nishizono que luego formarían parte de la rama japonesa de la Asociación Psicoanalítica Internacional.

En la década de los sesentas se publicó la tercera edición de las obras completas de Freud en japonés y se tradujeron algunos de los trabajos más importantes para la *psicología del yo* de autores como Wilhelm Reich, Heinz Hartmann, Anna Freud y Erik Erikson³⁶. Por el lado japonés, Takeo Doi comenzó sus publicaciones sobre el concepto de *amae* (Okonogi 2009).

³⁵ Las sospechas en torno a la legitimidad de la práctica del psicoanálisis en Japón han perdurado. El incidente más reciente ocurrió en 1993, durante el 38° Congreso de la API, celebrado en Ámsterdam. Ahí se informó a la delegación japonesa de una carta anónima recibida por la Asociación en la que se acusaba a la Sociedad Psicoanalítica de Japón de no cumplir con los estándares prácticos. Desde el año anterior, miembros de la API empezaron a revisar la historia de la SPJ e incluso enviaron a dos miembros a Japón para obtener más información. Después del incidente en el congreso de Ámsterdam, distintos miembros enviados por la API se reunieron con las autoridades de la SPJ para discutir los pasos a seguir en la estandarización de la práctica japonesa (Ogura 2010).

³⁶ Erik Erikson (1902-1994) fue un psicólogo y psicoanalista de origen alemán, seguidor de Anna Freud.

Capítulo 2

2.1 La teoría psicoanalítica de Freud: algunos conceptos fundamentales

En su *Teoría Psicoanalítica de las Neurosis*, Otto Fenichel explicó el aparato psíquico propuesto por Freud en estos términos:

El patrón básico que sirve para comprender los fenómenos mentales es el arco reflejo. Los estímulos del mundo externo o del propio cuerpo inician un estado de tensión y éste busca una descarga secretora o motora, que conduzca a la relajación. Pero entre el estímulo y la descarga intervienen fuerzas que se oponen a la tendencia a la descarga. El estudio de esas fuerzas inhibitoras, de su origen y de su efecto sobre la tendencia a la descarga, constituye el tema inmediato de la psicología. Sin estas fuerzas oponentes no habría psique, sino únicamente reflejos (Fenichel [1945] 2008, 25).

El cuerpo no es un sistema cerrado: a través de distintos tipos de membranas y órganos sensoriales y motores, el organismo está en constante comunicación con el mundo. Así, el contacto con el exterior impone estímulos al organismo que, sumados a la estimulación interna proveniente del propio funcionamiento orgánico, crean un sistema dinámico de tensión y descarga, cuyas complicaciones son producto de la búsqueda del equilibrio y su repetida interrupción. La finalidad del sistema no es la eliminación total de las tensiones sino encontrar un equilibrio más o menos constante.

Un concepto clave para la comprensión de la función mental es *Trieb*, palabra alemana que suele traducirse al castellano como *instinto*³⁷ o como *pulsión*. La pulsión se experimenta como *energía apremiante* que provoca la respuesta inmediata a estímulos internos o provenientes del exterior. Es el representante mental del arco reflejo, que es un fenómeno fisiológico, por lo que la pulsión es un concepto límite entre la mente y el cuerpo.

Una primera distinción sobre las pulsiones es que éstas no pueden provenir del exterior: su fuente está en el interior del organismo. Se trata de fuerzas constantes que son percibidas como *necesidad* y su *satisfacción* elimina o reduce la tensión (Freud [1915] 1984). De esta lógica, Freud deduce que la actividad mental se rige, en un primer momento, por un *principio de placer*. Es menester aclarar que este principio no responde a doctrinas hedonistas, como a veces se argumenta; se trata de un proceso en el que la necesidad se vive como displacentera, de modo que la tensión generada por ésta sería la motivación de la actividad misma. Es decir, por *principio de placer* no debe entenderse otra cosa que la evitación de la tensión displacentera en tiempo presente (Laplanche y Pontalis 1993).

Freud distingue cuatro conceptos concomitantes a la pulsión: fuente, meta, esfuerzo, y objeto. La *fuerza* es el proceso somático cuya representación mental es la pulsión. Es, de acuerdo con Freud, el aspecto menos conocido de la pulsión, pero a veces puede inferirse mediante el análisis de las metas. La *meta* es, siempre, la satisfacción de la necesidad que

³⁷ Fenichel señaló que la palabra *instinto* era desafortunada como equivalente de *Trieb*: “El concepto de instinto lleva implícita la idea de que éste representa una pauta heredada e invariable; esta inmutabilidad no es inherente, en modo alguno, al concepto alemán de *Trieb*. Por el contrario, los *Triebe* varían evidentemente, en su fin y objeto, por acción de influencias derivadas del ambiente, y Freud opinaba incluso que se originaban en esta misma influencia. Esta equiparación incorrecta de *instinto* y *Trieb* ha dado lugar a graves malentendidos” (Fenichel [1945] 2008, 26).

representa a la pulsión. Freud concede, sin embargo, que hay diversas maneras de alcanzar la satisfacción y que incluso puede haber metas intermedias, combinadas, inhibidas e incluso intercambiadas. Por eso, los caminos recorridos por una pulsión en busca de satisfacción pueden ser muy diversos. El *esfuerzo*, un término energético, corresponde con la fuerza que impulsa a la búsqueda de satisfacción. Es una cualidad irrenunciable de la pulsión. El *objeto*, por su parte, corresponde con aquello mediante lo que la satisfacción se logra. Sobre este concepto, Laplanche y Pontalis (1993, 258) advierten que, en psicoanálisis, objeto “no debe evocar la idea de «cosa», de objeto inanimado y manipulable”. En la teoría freudiana, el objeto es contingente de la pulsión, pero eso no significa que cualquier objeto pueda satisfacerla³⁸: debe poseer características singulares que sean reconocibles por el sujeto, mismas que, comúnmente, están ligadas a su historia. Puede tratarse de una persona, pero no es indispensable que sea así; también puede referirse a aspectos parciales de ésta. Del mismo modo, un mismo objeto puede estar vinculado a la satisfacción de más de una pulsión.

Las pulsiones también pueden entenderse, desde un punto de vista dinámico, en función de su direccionalidad. Parten de cualquiera que sea su fuente en busca de los objetos que puedan satisfacer su necesidad parcial o total. Unas presionan hacia la actividad y otras, en sentido contrario. Freud creía que la estructura psíquica se desarrolla a partir de ese incesante proceso de tensión y descarga, así como del contacto continuo con los estímulos del mundo exterior. Esos estímulos, como señalé antes, entran al organismo a través de los órganos sensoriales y provocan respuestas reflejas en el interior. La *energía apremiante* que

³⁸ Ronald Fairbairn, a quien me referiré más adelante, disputó la noción freudiana de que la pulsión persigue únicamente la satisfacción, para proponer que, más bien, la pulsión se orienta al establecimiento de relaciones objetales.

se experimenta como resultado del estímulo hace de la pulsión su representante mental. De esta manera, la respuesta deja de ser únicamente fisiológica; también adquiere afectividad.

Freud pensó que, para administrar funcionalmente las distintas fuerzas que operan en el organismo, algún tipo de estructura debía formarse. Esa estructura se encargaría de permitir, selectivamente, tanto la entrada de estímulos del exterior como la salida de reacciones desde el interior. A esa estructura, Freud la llamó *yo* y propuso un segundo principio rector; uno que responde a necesidades de preservación: el *principio de realidad*. Este principio no renuncia a la meta de la pulsión, sino que “exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer” (Freud [1920] 1984, 10).

Para desarrollar su tarea, el *yo* crea capacidades de observación, selección y organización valiéndose de los órganos sensoriales y funciones de juicio e inteligencia. Usa parte de la energía a su disposición para bloquear, desviar o retrasar la expresión de impulsos inconvenientes proveyendo satisfacciones parciales o bien, mediante el mecanismo de la represión³⁹. Sin embargo, Laplanche y Pontalis (1993) explican que, en la teoría psicoanalítica general, el *yo* suele describirse de dos maneras heterogéneas, pero no excluyentes: por un lado, como mediador entre el mundo externo (la realidad) y el mundo interno (la mente) y, por otro, como resultado del mecanismo de la *identificación*.

³⁹ La represión, explican Laplanche y Pontalis (1993, 375), “puede considerarse como un proceso psíquico universal, en cuanto se hallaría en el origen de la constitución del inconsciente como dominio separado del resto del psiquismo”.

En el pensamiento de Freud, el proceso psicológico de la identificación fue adquiriendo progresivamente mayor importancia. En última instancia, Freud lo entendió como el medio por el que los atributos y propiedades de otro se asimilan parcial o totalmente en un sujeto para formar su propio modelo. A este proceso le atribuye una buena parte de responsabilidad en la formación de la personalidad (Laplanche y Pontalis 1993).

En su origen, la identificación se equipara con el acto de comer. La tensión generada por el hambre y su consecuente satisfacción mediante la ingesta, es uno de los primeros ejercicios de reconocimiento del mundo exterior y de control de sus estímulos. La primera realidad, dice Fenichel, “es algo que se puede tragar” ([1945] 2008, 54). De esta experiencia se desprende una *identificación primaria* que no es otra cosa que la primera *relación de objeto*. “Todo es una misma cosa: el amor es objetal (oral), la primera reacción motora a los estímulos externos y la primera percepción. Las identificaciones desempeñan un papel importante en el proceso de estructuración del futuro yo, cuya naturaleza depende, por lo tanto, de la personalidad de aquellos que rodean al bebé” (Fenichel [1945] 2008, 54).

Más adelante, al establecerse la teoría sobre el complejo de Edipo, la identificación también destaca como un proceso fundamental: liga al niño con su padre en términos de lo que *desea ser* y, después, lo enfrenta en términos de lo que *querría tener*. En primer lugar, el niño formaría aspectos fundamentales de su personalidad a partir del deseo de ser como su padre, de seguir sus pasos; poniéndolo en el lugar de su ideal. En cuanto a la madre, a ella la posiciona en el papel de *objeto*: a través de su contacto con ella, el niño consigue la satisfacción de sus necesidades fisiológicas y afectivas. En algún punto de este desarrollo, el niño descubre al padre como un obstáculo para su relación con la madre, pues ambos desean

lo mismo. Así, Freud atribuye a la identificación la cualidad de ambivalencia: puede expresar lo mismo amor que odio (Freud [1921] 1984).

2.2 *Amae* y su relación con la teoría psicoanalítica

Una de las principales críticas que Doi recibió tras la publicación de la primera edición de *Amae no Kōzō* fue en torno a la imprecisión con la que definió su concepto central. Por esta razón, en la segunda edición agregó un breve capítulo: *Amae Saikō* (甘え再考, *Amae*, reconsiderado), en el que expuso lo siguiente:

Diría que *amae* es, en primer lugar, una emoción; una emoción que parte de la naturaleza de una pulsión con algo instintivo en su base.

Para explicarlo con detalle, asumamos que cierta observación nos lleva a decir que alguien está permitiéndose expresar *amae*. *Amae* indica aquí, primero, una conducta observable: actitudes demasiado informales, por ejemplo, o formas de hablar diseñadas para atraer la atención. Sin embargo, la palabra no se refiere a la acción en sí, sino a la emoción que hay detrás. Teniendo en cuenta la naturaleza de esta emoción, uno debe examinar la naturaleza misma de las emociones en general. Ya sea que involucren placer o enojo, lamento o felicidad, lo que tienen en común, al parecer, es que todas demuestran *la relación*⁴⁰ entre quien siente la emoción y su entorno (Doi [1973] 2001, 166-167).

⁴⁰ Las cursivas son mías.

El esfuerzo de relacionar *amae* con conceptos clave de la teoría psicoanalítica es evidente en este pasaje: recurre a las nociones más fundamentales de la metapsicología freudiana, como el concepto de pulsión, para concluir que *amae* es, ante todo, una emoción. En un sentido amplio, la emoción o afecto, es un componente pulsional indispensable. La pulsión que *amae* representa está dirigida hacia un objeto, por lo que define, en primer lugar, la relación que tiene con éste. Las conductas que la expresan, como, por citar sus ejemplos, manifestar “actitudes demasiado informales, o formas de hablar diseñadas para atraer la atención”, suponen necesariamente la presencia de otro: alguien que pueda juzgar la informalidad de esas actitudes o cuya atención pueda ser atraída. Se espera, además, que ese otro reconozca las señales y actúe en consecuencia. Es decir, el objeto que *amae* busca, no puede ser una representación; debe ser un *objeto real*.

2.2.1 Doi y Balint: *amae* y el objeto de amor pasivo

De acuerdo con Frank Johnson (1993), al conceptualizar *amae* en términos de la relación que un sujeto establece con el objeto real que es su madre, Doi se unió a una serie de autores⁴¹ que insistieron en que la importancia de buscar vínculos humanos estaba más orientada a garantizar la supervivencia que a la búsqueda de placer; es decir, como una pulsión no libidinal⁴². Aparte de Freud, Doi relacionó su teoría con algunos de los postulados

⁴¹ Johnson se refiere específicamente John Bowlby, Ronald Fairbairn y Donald Winnicott, miembros del llamado grupo independiente de la escuela de las relaciones objetales.

⁴² A diferencia de las llamadas “pulsiones sexuales o libidinales”, las pulsiones no libidinales son aquellas que están ligadas a las necesidades de autoconservación, como el hambre o la sed.

de Michael Balint⁴³, un psicoanalista de origen británico cuyas ideas influyeron en la escuela de las relaciones objetales a partir de las controversias entre Melanie Klein y Anna Freud.

Doi leyó a Balint por primera vez en 1959 y se sorprendió de hallar coincidencias entre su pensamiento y los problemas teóricos que él mismo trataba de resolver. Doi había determinado la cualidad afectiva de *amae* y situaba su origen durante el periodo de lactancia, es decir; mucho antes del establecimiento del complejo de Edipo. Doi pensó que *amae* correspondía con lo que Freud llamó *elección infantil primaria de objeto*; es decir, la relación establecida entre un bebé y su madre basada en la necesidad de éste de preservarse, y las conductas y emociones orientadas a inspirar ternura y cuidados por parte de la madre (Freud [1912] 1984). Sin embargo, con la introducción del concepto de *narcisismo*, esta idea fue relegada a segundo plano por Freud, permeando significativamente su perspectiva. Doi sugiere que esta desviación pudo haber ocurrido porque “los idiomas occidentales carecían de un concepto apropiado, como *amae*” (Doi [1973] 2001, 20).

Balint, habiéndose enfrentado al mismo problema, resolvió avanzar sobre la ruta teórica que Freud dejó inconclusa. Balint distinguió dos tipos de relación objetal: el amor pasivo y el amor activo⁴⁴. El amor pasivo antecede al activo y consiste, esencialmente, en el *deseo de ser amado*. Por esto, cualquier conducta dirigida a inspirar ternura en los cuidadores (la madre, en primer lugar), es indispensable. A diferencia del amor activo, que responde visiblemente a la satisfacción, el amor pasivo manifiesta sus reacciones más enardecidas

⁴³ Michael Balint (1896-1970) fue un bioquímico y psicoanalista británico, de origen húngaro. Fue presidente de la Sociedad Psicoanalítica Británica desde 1968 hasta su muerte.

⁴⁴ Doi atribuye erróneamente a Balint la autoría de esta distinción. En realidad, y el propio Balint lo reconoce, el concepto de amor pasivo fue descrito primero por Sándor Ferenczi (Balint [1935] 1986, 61).

cuando está insatisfecho. La satisfacción, por otro lado, es causa de “sensaciones de calma y bienestar” (Balint [1935] 1986, 61). Balint lo describe de esta manera: “la meta de esta pulsión no corresponde, sin embargo, con lo que habitualmente se entiende como sensual o erótica, sino con lo que Freud llamó ternura; una pulsión de meta inhibida”. En esta lógica, el amor pasivo precede al activo en tanto que éste último se desarrolla como una estrategia secundaria para obtener la meta original: la necesidad de ser amado, eventualmente propicia el amor al otro, esperando ser correspondido.

De acuerdo con Doi, lo que Balint llama *amor pasivo* correspondería con *amae* (Doi [1973] 2001, 21). *Amae*, en términos de dirección, se enfoca primero a esa *elección infantil primaria de objeto*, es decir; a la figura materna, y su expresión se realizaría en términos de pasividad. Dicho de otra manera, si la madre (o quien esté a cargo de la crianza) falla al satisfacer las necesidades de cuidado y afecto, la respuesta que se genera es visible y violenta. Si, en cambio, la atención de la madre logra la satisfacción, la respuesta que se presenta es la tranquilidad.

La importancia de insertar *amae* aquí, como un componente teórico, está en el uso específico de esa palabra. Doi explica que una de las condiciones necesarias para decir que un bebé está expresando *amae* hacia su madre es que éste la busque en sus alrededores; es decir, que la distinga como una entidad independiente de sí mismo. Doi designa esto como el *prototipo psicológico de amae*. Explica:

Amae, en otras palabras, se usa para indicar la búsqueda de la madre, que ocurre una vez que la mente del bebé se ha desarrollado a cierto nivel y se ha dado cuenta

que la madre existe independientemente de sí. En otras palabras, hasta que empieza a expresar *amae*, la vida mental del bebé es como una extensión de su vida en el vientre materno, cuando madre e hijo aún no estaban separados. No obstante, al desarrollar su mente, paulatinamente se da cuenta de que él y su madre son seres independientes y empieza a sentir que ella le es indispensable para vivir. El deseo de contacto cercano que se desarrolla como resultado constituye, podría decirse, *amae*.

Ahora, en principio, este fenómeno debe ser observable en todos los bebés humanos, ya sea en Oriente o en Occidente. Tampoco es algo limitado a los humanos; incluso entre los animales, los jóvenes destetados buscan a su madre, de tal manera que es posible decir que un cachorro expresa *amae*. Es característico de los seres humanos, sin embargo, que el contenido psicológico de este tipo de conducta puede ser observado y que la invención de la palabra *amae* en japonés ha ayudado a poner esta psicología en primer plano. El concepto, en resumen, posibilita a la madre entender la mente infantil y responder a sus necesidades, de modo que la madre y el bebé pueden disfrutar de la sensación de compartir una misma identidad⁴⁵ (Doi [1973] 2001, 74).

Este *prototipo psicológico* es fundamental para entender los alcances de la teoría de *amae*. A través de él, Doi se aleja del concepto freudiano de la pulsión para acercarse al papel

⁴⁵ El último enunciado de este pasaje implica la idea que la identidad incipiente del bebé se mezcla con la de la madre gracias a que ella comprende *amae*. En su traducción, Bester usa la expresión “a sense of commingling and identity” (Doi [1973] 2001, 74) como equivalente de 渾然とした一体感 (Doi [1971] 2012, 118), que transmite la idea de que percibirse como una sola entidad.

instrumental de las relaciones objetales en la supervivencia. De acuerdo con esto, además de reconocer la existencia de la madre como un ser independiente de sí mismo, el bebé se da cuenta de la necesidad que tiene de ella. Su amor, pasivo en este punto, se expresa como deseo de ser amado y protegido. Sin embargo, la separación entre la identidad del bebé y la de su madre no es total en este punto; de hecho, para Doi, madre e hijo son una sola entidad, que se comunica sin necesidad de mediación.

Creo importante destacar que, aunque muchos de sus críticos insisten en señalar la teoría de *amae* como una validación de la noción de la homogeneidad de la sociedad japonesa (que discutí brevemente en el capítulo anterior), en realidad, para Doi, este prototipo tiene alcance universal: no es sólo característico de los bebés japoneses sino que abarca por igual a Occidente y Oriente e incluso a los cachorros de otras especies. Es, en última instancia, una teoría general sobre el desarrollo psicológico temprano.

2.2.2 Winnicott: Dependencia y *Holding*

Pese a su evidente importancia, el papel de la madre en esta relación prototípica no goza de tanta importancia en Doi como en los trabajos de Donald Winnicott⁴⁶. Como pediatra, Winnicott tuvo muchas oportunidades de observar las implicaciones del cuidado materno en el desarrollo ulterior del bebé. Describió las relaciones entre el bebé, la madre y los cuidados que de ella recibe como la base a partir de la que un individuo interpretará en el futuro sus relaciones con el ambiente y con otros. Para Winnicott ([1960] 1965) la madre y su bebé deben estudiarse como una unidad de *dependencia*. A partir de ahí, explica, el desarrollo

⁴⁶ Donald Winnicott (1896-1971) fue un pediatra, psiquiatra y psicoanalista inglés. Fue alumno de Melanie Klein y formó parte de la Sociedad Psicoanalítica Británica, a la que presidió en dos periodos no consecutivos.

tiende a la separación. Winnicott distingue tres periodos: de la dependencia absoluta a la dependencia relativa y, finalmente, el camino hacia la independencia. Esto corresponde en paralelo con el paso del principio de placer al principio de realidad y, también, con el transcurso entre el autoerotismo⁴⁷ y la relación objetal.

El bebé, dice Winnicott, no puede empezar a desarrollarse sino bajo ciertas condiciones. Éstas pueden ser favorables o desfavorables y varían de individuo a individuo, pero no pueden ser tomadas como determinantes sin tener en consideración el papel del cuidado materno. En este esquema, el cuidado materno sirve como marco dentro del cual el potencial innato del bebé se desenvuelve en virtud de sus condiciones específicas. Un cuidado materno que pueda calificarse como satisfactorio comprende tres etapas que se traslapan: el soporte (*holding*), la vida en común entre la madre y el bebé (donde la función paterna es ignorada por éste) y, por último, la vida en común de los tres.

El concepto de *holding*, como lo usa Winnicott, describe no sólo el hecho concreto de sostener al bebé físicamente sino también la procuración del ambiente en el que se desarrollará antes de adquirir la noción de separación. En este marco, la incipiente estructura psíquica del bebé inicia su proceso de integración que incluye, entre otras cosas, los inicios de la función simbólica, la organización de contenidos emocionales personales así como la capacidad de distinguir entre *yo* y *no-yo*. Ésta última es fundamental para el desarrollo posterior de las relaciones objetales.

⁴⁷ En psicoanálisis, se entiende como autoerotismo a la satisfacción pulsional en la que el objeto no es externo sino interno y corresponde con el periodo de narcisismo primario; anterior al reconocimiento del otro.

La fase de *holding* parte de la dependencia absoluta. En este estado primordial, el bebé sólo tiene acceso a experiencias de placer o displacer, desconoce el cuidado que recibe y carece de control acerca de lo que está bien y lo que está mal. Dado que está, en cierto modo, *mezclado con la madre*, Winnicott considera que es indispensable que ella comprenda bien cuáles son sus necesidades.

Una vez que reconoce a la madre como un ser aparte, comienza la etapa de dependencia relativa. En ésta, el bebé reconoce paulatinamente la relación que hay entre sus reacciones y el cuidado materno. Dice Winnicott:

Un cambio ocurre, sin embargo, al final de la mezcla. Este final no es necesariamente gradual. Tan pronto como la madre y el bebé se separan, desde el punto de vista del bebé, se notará que la madre tiende a cambiar su actitud. Es como si ella se diera cuenta de que el bebé no espera más que ella sea capaz de anticiparse a sus necesidades mágicamente. La madre parece saber que el bebé ha adquirido una nueva capacidad: la de enviar señales para guiarla a la satisfacción de sus necesidades (Winnicott [1960] 1965, 50).

A medida que adquiere otras capacidades, el bebé también obtiene medios para la satisfacción de ciertas cosas, sin la necesidad de cuidados específicos. Los cuidados, sin embargo, siguen estando presentes a través del ambiente confiable que se le ha provisto de antemano.

2.2.3 Bowlby: apego y socialización

Este vínculo primario también fue examinado por Bowlby⁴⁸ ([1969] 1982), pero desde la perspectiva de su teoría del apego. De acuerdo con él, la liga que existe entre la madre y el bebé es la versión humana de un sistema de comportamientos que son observables en distintas especies animales, cuya finalidad es mantener la proximidad. Bowlby señala que, a diferencia de otras especies, la conducta de apego en el bebé humano se presenta muy tardíamente: sólo después de que reconoce la presencia de la madre y adquiere cierta movilidad. Esto ocurriría alrededor de los tres meses de edad.

En el desarrollo de este vínculo las emociones son cruciales: la capacidad de transmitir las e interpretarlas son la base de la vida social (Bowlby [1969] 1982, 122). La socialización empieza con la madre. Una vez que es capaz de diferenciarla de otros adultos, las conductas orientadas a mantener la proximidad con ella son lo que Bowlby entiende por apego. Los patrones de conducta de apego van cambiando como consecuencia de múltiples variables: el desarrollo, condiciones específicas del ambiente, etcétera. A medida que el ámbito social se complejiza, nuevas figuras secundarias se tornan receptoras de conductas de apego: los maestros, los amigos, etcétera. *Los padres no son sino el prototipo sobre el que se construye la socialización:*

Que la conducta de apego en la vida adulta sea una continuación directa de las conductas de apego en la infancia se muestra por las circunstancias que las llevan a ser mostradas inmediatamente. Ante la enfermedad y la calamidad, los adultos

⁴⁸ John Bowlby (1907-1990) fue un psicólogo, psiquiatra y psicoanalista británico, célebre por sus estudios sobre desarrollo infantil y la teoría del apego.

se vuelven más demandantes en torno a los demás; en condiciones de súbito peligro o desastre, es casi seguro que una persona buscará la proximidad de alguien conocido y confiable. En tales circunstancias, el incremento en las conductas de apego se considera natural. Por eso, es extremadamente inadecuado aplicarle el epíteto de “regresivo” a cualquier conducta de apego que se manifieste en la vida adulta; como ocurre con algunos textos psicoanalíticos en los que conlleva una connotación psicopatológica o, al menos indeseable. Etiquetar la conducta de apego en la vida adulta como regresiva es pasar por alto el papel vital que juega en la vida humana, desde la cuna hasta la tumba (Bowlby [1969] 1982, 207-208).

Por su parte, Doi también reconoce la necesidad psicológica de proximidad con la madre e incluso lo lleva más lejos: para él es una identidad compartida que nace del impulso por negar la separación. En este sentido, se acerca más a Winnicott. Dice:

Si, como he afirmado, el prototipo de *amae* es el deseo infantil de estar cerca de una madre a quien vagamente se ha reconocido como un ser separado de sí mismo; entonces se podría describir *amae* como un intento psicológico de negación de dicha separación. Naturalmente, la madre y el niño son dos seres separados física y psicológicamente a partir del nacimiento. A pesar de esto, la psicología de *amae* fomenta el sentido de unidad entre la madre y el bebé. En ese sentido, la mentalidad de *amae* puede definirse como un intento de negar el hecho de la separación, que es una parte indisoluble de la existencia humana, y de anular el dolor de la separación.

Esto no implica, desde luego, que *amae* es, necesariamente, defensiva y poco realista. Sin *amae*, de hecho, es imposible establecer relaciones madre-hijo y sin ésta, el desarrollo del niño sería imposible. Incluso en la adultez, en la formación de nuevas relaciones humanas, por lo menos al principio. Así, *amae* juega un papel indispensable para una vida espiritual saludable. Si es poco realista cerrar los ojos ante el hecho de la separación, lo es también abrumarse y aislarse ante las posibilidades de las relaciones humanas (Doi [1973] 2001, 75).

Expresar *amae* (o, en la terminología de Bowlby, realizar ‘conductas de apego’), es una manifestación concreta de dicha negación que, en este momento del desarrollo, no puede considerarse de otra forma que como natural. Bowlby, Winnicott y Doi coinciden en que la unión que ocurre entre la madre y el bebé es la base sobre la que se construyen, paulatinamente, otras relaciones a lo largo del desarrollo de la vida. Del mismo modo, señalan que quienes interpretan ese vínculo desde el punto de vista de la psicopatología, insistiendo en la naturaleza regresiva y defensiva del vínculo obvian su función social y de supervivencia.

2.2.4 Fairbairn: la meta no es el placer, sino la relación objetal

Quien, al menos en lo que a teoría psicoanalítica se refiere, desafió más profundamente la concepción freudiana de la pulsión fue Ronald D. Fairbairn⁴⁹. Insatisfecho con la teoría de las pulsiones de Freud, Fairbairn postuló la noción de que el fin último de éstas no era la búsqueda de placer sino la búsqueda de objetos y el establecimiento de relaciones satisfactorias con éstos. Para Fairbairn, Freud concibe al organismo como una serie de

⁴⁹ Ronald Douglas Fairbairn (1889-1964) fue un psiquiatra y psicoanalista escocés, miembro de la Sociedad Psicoanalítica Británica.

sistemas separados que, en su opinión, le lleva a tener una visión parcial del papel que los objetos tienen en la dinámica psíquica. De acuerdo con él, el desarrollo psicológico en las etapas más tempranas es un proceso de internalización en el que la realidad modela la estructura psíquica a través de las relaciones objetales. Dicha internalización ocurre en tres etapas: en la primera, el objeto apropiado de relación con el exterior es el pecho materno. Mediante la alimentación, la boca constituye el primer vehículo por el que diversos aspectos del mundo entran al organismo. A esta seguiría una etapa transicional, en la que los objetos y sus aspectos van complejizándose y nuevos canales tanto de internalización como de expulsión se abren. Durante la etapa transicional se establecen relaciones con otros objetos externos y se realizan negociaciones entre éstos y los objetos ya internalizados. En la última etapa, las relaciones se realizan, idealmente, de manera estable. Aquí también, el primer patrón de relación es la *dependencia*. A partir de ésta, dice Fairbairn ([1946] 2001, 144), “se desarrolla un complejo sistema de relaciones sociales de todos los grados de intimidad”.

Explica:

La característica más destacada de la relación personal de un niño con su madre es, sin embargo, una extrema *dependencia* y ésta se refleja en un proceso psicológico de *identificación primaria* a la luz de la cual, la mayor fuente de ansiedad para el niño es la separación. (...) Así, parece más apropiado describir a esa primera etapa como una de *dependencia infantil*, sin olvidar el hecho de que esta dependencia se manifiesta principalmente como una actitud de incorporación oral en torno al objeto y una actitud de identificación emocional primaria con el mismo. Por contraste, la última etapa se describe mejor como una

de *Dependencia Madura* –“dependencia madura” en vez de “independencia”, dado que la capacidad para relacionarse implica cierta dependencia⁵⁰ (Fairbairn [1946] 2001, 145).

2.3 *Amae* y las relaciones objetales

La teoría de *amae*, así como las propuestas de Balint, Fairbairn, Winnicott y Bowlby, tienen diversos puntos de convergencia. En primer lugar, en el nivel más teórico, está la importancia de las relaciones de objeto, por encima del principio de placer. Este aspecto, que Fairbairn explicita, también está claramente presente en Balint y en Bowlby, para quienes la relación primigenia entre el bebé y la madre parte de la necesidad del primero de sobrevivir, no de la búsqueda de placer. La relación con la madre, que es instrumental para la supervivencia, se estimula a través de las conductas tiernas del bebé, que la motivan a protegerle y alimentarle. El placer, en esta lógica, es un efecto residual dependiente de otras variables relacionadas con la supervivencia: la satisfacción de necesidades de alimentación, calor y contacto físico. El *amor pasivo* de Balint y el *apego* de Bowlby son equivalentes en ese sentido. Bowlby, sin embargo, da a su concepto de mayor proyección en el desarrollo psicológico: el *patrón de apego* aprendido en esta etapa se convierte en la base de toda la vida social futura. Balint, por su parte, concibe el amor pasivo como la antesala del amor activo. Su dimensión es menos social, pero más íntima: siendo amado, el bebé aprende a amar; a relacionarse con los objetos que le son significativos.

⁵⁰ Las cursivas en este pasaje provienen del original.

Doi, por otro lado, ve en el prototipo de *amae* tanto los antecedentes del proceso de aprendizaje en torno al establecimiento de relaciones con los objetos, pero también un aspecto adicional: la “negación de la separación”. En este punto coincide con Fairbairn. Esta negación, que puede entenderse como mecanismo de defensa, sirve al propósito de mitigar la angustia que conlleva el proceso de individuación, pero también, como el *apego* de Bowlby, a crear un molde a partir del cual se establecen los primeros procesos de socialización. Sin embargo, Doi, más atento que Bowlby a la influencia de la cultura, pensó que la sociedad japonesa favorecía más que otras la expansión de este prototipo a otras relaciones.

En la contraparte está el concepto de *holding*. Mediante éste, Winnicott describe el papel de la madre en la ecuación, destacando la importancia del ambiente y cuidados provistos por ella para el desarrollo del bebé. Doi y Winnicott coinciden en que, en un primer momento, la madre y el bebé pueden entenderse como una misma identidad y que su comunicación se da a un nivel profundo, anterior al verbal. La “negación de la separación”, que Doi y Fairbairn señalaron, está en ambas partes, pues una madre “suficientemente buena” entiende la necesidad de cercanía del bebé y la provee a través de sus cuidados. En suma, *holding* y *amae* son las dos caras de una misma moneda. Las metas simultáneas de supervivencia y establecimiento de patrones de socialización se alcanzan mediante la relación entre ambos que, paulatinamente, tenderá a la separación. Sólo Bowlby y Doi son específicos en que el patrón aprendido en este periodo temprano del desarrollo sirve como base para toda socialización posterior.

Así, el concepto de *amae* pertenece, en la teoría, a la misma tradición que estos autores. Tanto sus semejanzas como sus diferencias orbitan alrededor la importancia central que las

relaciones de objeto tienen en su comprensión psicoanalítica, aunque varíen en los alcances que les atribuyen. En síntesis, todas parten del momento en que el bebé distingue a su madre de sí mismo, evidente a través de las conductas que buscan mantener contacto y cercanía con ella. A medida que el desarrollo avanza, la separación se convierte en un hecho innegable que, sin embargo, ocurre de manera gradual y permite al bebé desarrollar una serie de expresiones que inspiran ternura y cuidados por parte de la madre. *Amae*, expresada como conductas de *apego*, mantiene la cercanía y motiva a la madre a proveer los cuidados necesarios. La expresión pasiva de amor, por ponerlo en esos términos, incita el amor activo de la madre. A nivel intrapsíquico, la sensación de cercanía mitiga la angustia de la separación, que es lo más urgente, pero también sienta las bases sobre las que se establecerán, más adelante, las relaciones objetales que, de acuerdo con Fairbairn, son la verdadera meta. El *holding* provisto por una madre “suficientemente buena”, es el reverso de *amae*; la respuesta de la madre al deseo del bebé de ser amado así como el patrón fundamental que servirá de soporte a la socialización.

En psicoanálisis, este tipo de teorizaciones sirven para explicar los fenómenos de la *transferencia*. La transferencia consiste, en síntesis, en la repetición de prototipos de relación infantiles en una relación actual (Laplanche y Pontalis 1993, 439). Es un fenómeno psicológico que ocurre de manera especial en el contexto del proceso terapéutico en el que, en distintos momentos, dichos prototipos infantiles (*amae*, apego, amor pasivo, etcétera) *se transfieren* a la figura del terapeuta y se expresan como una repetición. En uno de sus primeros trabajos, refiriéndose a su experiencia como psicoterapeuta, Doi registró que en el contexto de la transferencia sus pacientes japoneses intensificaban sus demandas afectivas

en condiciones específicas, mostrando hipersensibilidad y agresión que eran cualitativamente distintas a las de sus pacientes estadounidenses. Doi creyó que dichas demandas surgían como resultado de la frustración del deseo de expresar *amae* (Doi [1962] 1986) que, quizá por razones culturales, era más evidente entre los japoneses.

Sin embargo, quizá el aspecto que más distingue a Doi de los otros teóricos de las relaciones objetales es la importancia que da a la influencia de la cultura. Aunque repetidamente reconoce que la expresión de *amae* puede presentarse en sociedades distintas a la suya, Doi insiste en que es una característica fundamental de la sociedad japonesa cuya prevalencia es evidente en una amplia variedad de aspectos, pero principalmente, a través de las palabras.

En el siguiente capítulo, expondré algunos de los problemas de esta afirmación y ofreceré ejemplos donde, desde mi perspectiva, la expresión de *amae* puede encontrarse en distintos ámbitos de la sociedad japonesa contemporánea.

Capítulo 3

3.1 Las palabras como evidencia

Doi creía que el “carácter nacional” de cualquier país se encontraba reflejado en su lenguaje. En una conferencia que presentó en 1954 ante psiquiatras estadounidenses, dijo: “La psicología típica de una nación dada puede conocerse, únicamente, a través de familiarizarse con la lengua nativa. El lenguaje comprende todo lo que es intrínseco al alma de una nación y, por lo tanto, provee el mejor test proyectivo para cada una” (Doi [1973] 2001, 15). Fue esta premisa la que lo llevó a analizar semánticamente las palabras del japonés que, pensó, llevaban consigo “el mundo único de significado” que le correspondería (Doi [1973] 2001, 65).

Para sostener esa premisa, Doi razonó que, si en psiquiatría es posible conocer el estado mental de un paciente a través de las palabras que usa, la misma lógica podía aplicarse a una nación que hablara una “lengua uniforme” (Doi [1973] 2001, 66). Esta afirmación tiene, por lo menos, dos problemas: por una parte, asume que el japonés es una lengua uniforme. Por otro lado, es ampliamente conocido que la práctica psiquiátrica no se sostiene únicamente con base en las palabras de los pacientes, sino que éstas deben corresponder adecuadamente con la expresión emocional y con la conducta. Sin embargo, Doi parece haber tenido esta insuficiencia en cuenta, pues no creía de manera irrestricta que el lenguaje en sí determinara el pensamiento o la personalidad, pero insiste en la prevalencia de las palabras como el medio principal para conocerlos.

Así, Doi encontró la mayor evidencia de la prevalencia de un tipo de mentalidad *amae* en una serie de expresiones verbales usadas de manera cotidiana en japonés. Por ejemplo, los

verbos *tanomu* (頼む; solicitar o pedir algo, confiar algo a alguien) y *toriiru* (取り入る, ganarse el favor de alguien), corresponderían con el deseo de expresar *amae* en un contexto en que la relación no es cercana, pero en la que cierto grado de dependencia es aceptable. Las relaciones entre jefe y empleado, entre maestro y estudiante y otras, serían ejemplos de esto.

De acuerdo con Doi, este tipo de vínculos son la manera en que la sociedad “institucionaliza” el deseo de expresar *amae* y provee, simultáneamente, medios y formas para hacerlo. En cambio, sugiere que verbos como *suneru* (拗ねる, irritarse, enfurruñarse), *higamu* (僻む, sentirse inferior a otros, manifestar celos), *hinekureru* (捻くれる, contrariar, oponerse) y *futekusareru* (不貞腐れる, hacer berrinche, volverse irresponsable por sentirse contrariado), son expresiones del deseo frustrado de *amae*, cuya manifestación no suele ser aceptable en el contexto social, aunque quizá sean tolerables en el ámbito privado.

En su estudio sobre *nihonjinron*, Peter Dale (1986) criticó la tendencia a “mistificar” lo japonés en virtud de las diferencias lingüísticas, ocasionalmente llegando al extremo de invertir por completo sus significados para revestirlos con cierto aire de nacionalismo. Dale parte de la premisa de que muchos autores distinguen entre palabras “auténticamente japonesas” y aquellas traídas o adaptadas de otras lenguas, cuyos campos semánticos serían esencialmente distintos. De acuerdo con esto, las palabras “auténticamente japonesas”, *yamato kotoba* (大和言葉), serían percibidas como más lacónicas, emotivas y subjetivas que las otras, y en ello estibaría la mayor diferencia a la que esos autores apelan al exponer la inefabilidad de la cultura japonesa (Dale 1986, 100).

Según Dale, la teoría de Doi demuestra esa “mistificación lingüística” al elevar a grado de “pseudoconcepto” psicoanalítico una palabra coloquial como *amae*, e incluso sugiere que su excesivo interés e insistencia por explicar sus experiencias a la luz de ese término, no eran sino expresiones de resistencia a su propia contratransferencia como consecuencia de no estar “suficientemente analizado” (Dale 1986, 125-126). También lo acusa de alentar la noción de la unicidad de la mentalidad japonesa a través de *amae*, sosteniendo que su popularidad no proviene de un hallazgo real, sino de la simple estrategia de recurrir a palabras extranjeras para apelar al exotismo en sus lectores (Dale 1986, 128).

La supuesta inefabilidad de la cultura japonesa que es, de acuerdo con Dale, el motor mismo de la literatura *nihonjinron*, también fue criticada por Anna Wierzbicka (1991). Para ella es inaceptable que una cultura no pueda ser explicada si no es en sus propios términos, pero reconoce que usar palabras “culturalmente específicas” (es decir, que no son equivalentes a través de distintas culturas, como *sinceridad* o *armonía*), lleva consigo el riesgo de crear malos entendidos. De esta manera, Wierzbicka propone analizar conceptos clave a partir de lo que llama “universales lingüísticos”; es decir, vocablos que tienen equivalentes satisfactorios en todas las lenguas del mundo. Los pronombres *yo, tú, alguien, algo*; los determinantes *esto, igual, todo*; los clasificadores *parecido a, parte de*; los modales *poder, si, no querer, no*; los predicados *querer, decir, pensar, saber, hacer, ocurrir, bueno, malo, grande, pequeño*; los indicadores de lugar y tiempo *lugar (dónde), tiempo (cuándo), después (debajo)*; los vinculantes *como, porque*; y el intensificador *muy*; son los vocablos que Wierzbicka considera que encuentran equivalentes en todas las lenguas; aunque admite que eso no quiere decir que sus usos no puedan ser culturalmente específicos.

En cuanto a *amae*, que es una palabra culturalmente específica, sin equivalentes simples en otras lenguas; Wierzbicka analizó las características que Doi y otros estudios posteriores le han atribuido, así como las diversas palabras y expresiones que se han usado para traducirla al inglés. Dado que *amor pasivo* y *relación jerárquica* no creyó que fueran apropiados para describirla, Wierzbicka recurrió a los universales lingüísticos que ella misma propuso y concluyó que los componentes de *amae* pueden tipificarse de esta manera:

- a. X piensa algo como esto:
- b. Y siente algo bueno hacia mí.
- c. Y quiere hacer cosas buenas para mí.
- d. Si estoy con Y, no puede pasarme nada malo.
- e. Por esto, yo no tengo que hacer nada.
- f. Quiero estar con Y.
- g. Debido a esto, X siente algo bueno. (Wierzbicka 1991, 345).

Wierzbicka construyó esta tipificación a partir del *prototipo psicológico* (descrito anteriormente), que ella acepta como un punto de partida válido. Esta metodología, que Wierzbicka usa no sólo para *amae*, sino también para otras palabras como *enryo* (遠慮, discreción, prudencia), *wa* (和, paz o armonía), *on* (恩; obligación, estar en deuda por gratitud), *giri* (義理; sentido del deber, honor) y *seishin* (精神; mente, alma, corazón, espíritu), le lleva a concluir que muchos estudios transculturales comenten el error de explicar conceptos únicos de una cultura en términos de conceptos únicos de una cultura diferente.

Esto ocurre también, con aquellos usados cotidianamente en lenguas occidentales como *self*, mente, emoción, persona y sociedad (Wierzbicka 1993).

Osamu Kitayama, en un trabajo sobre la experiencia afectiva a través de las culturas, señaló que “la mayoría de los japoneses piensa que los sentimientos no pueden verbalizarse fácilmente. Más bien, los japoneses tienden a pensar que los sentimientos y el lenguaje suelen contradecirse” (2010, 106). De acuerdo con él, la oposición entre el lenguaje y las emociones ocurre porque éstas suelen ser vagas, transitorias y difíciles de asir; en tanto que las palabras aspiran a tener claridad y lógica y, por lo tanto, no admiten fácilmente la contradicción.

Como método psicoterapéutico, el psicoanálisis depende de las palabras y de la capacidad de éstas para transmitir de un sujeto a otro la experiencia afectiva. Sin embargo, un objetivo central de todo proceso psicoanalítico es la experiencia de *insight*⁵¹ que no puede ser únicamente intelectual o verbal sino también emocional. Kitayama señala que la convergencia entre el lenguaje y las emociones es tan importante que pocas veces ocurre como una sola experiencia, como con el *insight*. En Japón, esto se refleja a través de diversos “dualismos”: *uchi* (内) y *soto* (外), dentro y fuera; *honne* (本音) y *tatemae* (建て前), la intención real y la postura pública; y *giri* (義理) y *ninjō* (人情), obligación y bondad. Una diferencia fundamental entre estos pares está, de acuerdo con Kitayama, en que unos son ámbitos en los que predomina el lenguaje y, por lo tanto, la expresión emocional no es aceptable:

⁵¹ El concepto de *insight* no es de origen freudiano, pero corresponde con la aspiración de Freud a que el psicoanálisis lograra en sus pacientes la meta de “hacer consciente lo inconsciente” (Etchegoyen 2002).

Si uno trata de transmitir sus emociones a otro en un espacio público en el que el intercambio verbal es predominante, éste será rechazado como *amae* (ser demasiado dependiente). Por otro lado, en una situación privada, la expresión de las emociones es ampliamente aceptada y *amae*, que es un intento de hacer llegar a otro los propios sentimientos sin mediar palabras, tiende a ser permitido (Kitayama 2010, 112).

Entendido de esta manera, *amae* define sentimientos que suelen expresarse sin palabras. Su utilidad, como concepto, está precisamente en su capacidad para transmitir la imagen del tipo de vínculo que existe entre dos personas. Los siguientes ejemplos, obtenidos de canciones populares en las que se usa la palabra *amae* son una muestra de ello:

都農の丘の上で ⁵² (<i>Sobre la colina de Tsuno</i> –fragmento–)	
誰よりも自由なんてないくせに なんで誰にもやさしいの わかっててもみんなついあまえちゃう そんなオフクロが好き	Comparada con cualquiera, no tiene libertad ¿Por qué eres tan amable con todos? Sin pensar en ella, sólo queremos que nos mime (<i>amae</i>) Cómo no amar a una madre así

En este fragmento, la palabra *amae* describe la relación entre el de la voz y su madre. La canción, que tiene ciertos tintes nostálgicos, habla de un hombre que, por alguna razón, no puede dejar su ciudad natal y desde la colina le canta a un amor perdido. Su nostalgia, sin embargo, empieza recordando al padre que es estricto por el bien de sus hijos y a la madre que, pese a llevar una vida difícil, supo proveer cariño a través de sus mimos.

⁵² Compuesta e interpretada por Hidehiko Hishizuka, “Sobre la colina de Tsuno” forma parte del álbum *Rocket*, que salió a la venta el 5 de febrero de 2014.

Amae, sin embargo, no se limita a las relaciones entre madres e hijos. También puede entenderse como parte de una relación de pareja que sea emocionalmente significativa:

手紙 ⁵³ (<i>Carta</i> –fragmento–)	
早くもう一度ここに来て 強がってみせてよ 問題ない 大したことないって 笑い飛ばしてよ 早くもう一度ここに来て 時にはあまえてよ 僕しか知らない あどけない仕草は今でも宝物	Pronto, ven aquí otra vez. Muéstrame tu fuerza. Di sonriendo “no hay problema, no es gran cosa”. Pronto, ven aquí otra vez. De vez en vez, deja que te mime (<i>amae</i>) Sólo yo conozco el gesto inocente que aún atesoras.

La relación que describe esta canción es la de una pareja muy cercana en la que ella es la figura fuerte que, a través de sus reprimendas, lo impulsa a seguir adelante. En la distancia, el de la voz sueña con encontrarse de nuevo y, aunque sea por una vez, ser él quien le prodigue sus cuidados; quizá como una forma de agradecimiento. Lo que desea, en suma, es volver a estar cerca de ella; a no necesitar palabras (o cartas, como es el caso) para expresar sus sentimientos.

「男」 ⁵⁴ ([Hombre] –fragmento–)	
何食わぬ顔して 違う女の話をしなくて 少しやさしさが たりないんじゃない 悲しいこと つらいこと ある時だけあまえてこないで 私はあなたの ママじゃないのよ	No hables de otra mujer como si fueras inocente. No es amable Sólo cuando estás triste y sufriendo, vienes a que te consienta (<i>amae</i>). Yo no soy tu mamá.

⁵³ Compuesta e interpretada por Naoto Inti Raymi, “Carta” forma parte del álbum *Viva The World!*, que salió a la venta el 1 de octubre de 2014.

⁵⁴ Compuesta e interpretada por Ruriko Kubo, “[Hombre]” forma parte del álbum *Vocallies*, que salió a la venta el 21 de octubre de 1993.

En esta canción, una chica le canta al hombre con quien cohabita, al que acusa de egoísta e irresponsable. Lo ama, pero está molesta con él porque no cuida de ella y sólo se acerca cuando él lo desea. El uso de *amae* en la estrofa citada es como si dijera: “yo no voy a quererte incondicionalmente, porque no soy tu mamá”. La de la voz espera una relación más equilibrada, que no sólo dé a él satisfacción.

Los tres ejemplos usan la palabra *amae* para describir una relación diferenciada donde uno es el cuidador y otro, el protegido. Según el modelo de Wierzbicka, el deseo de ser protegido se enlaza con el deseo que el otro tiene de proteger y se trata de un sentimiento ubicado en contextos específicos. En las parejas, por ejemplo, el rol puede ser intercambiable y esto también es así para otras relaciones donde haya intimidad afectiva. Para ello, sin embargo, en la sociedad japonesa existen numerosas situaciones donde su expresión es aceptable que corresponden, de acuerdo con Kitayama, a aquellos en los que se puede renunciar a la verbalización.

3.2 Especificidad cultural: *amae*, dependencia e interdependencia

La expresión de *amae* que Doi consideró como característica de los japoneses, precisa que se geste en situaciones en las que sea aceptable. Frank Johnson explica que: “aunque *amae* se puede expresar directamente de manera verbal, lo más común es que no sea así. La petición de *amae* suele negociarse mediante expresiones no verbales de necesidad. Gestos sutiles que expresan el anhelo de ser nutrido y querido se generan de manera pasiva e infantil y buscan ser reconocidos y respondidos por el otro” (Johnson 1993, 157). De acuerdo con Johnson, dicha interacción ocurre, en Japón, en el contexto de numerosas situaciones que son culturalmente aceptables.

Takie Sugiyama Lebra (1976) señaló, como Doi, a la dependencia como uno de los patrones fundamentales del comportamiento de los japoneses, pero distinguió *amae* de otras maneras de expresarla. Para exponer su funcionamiento, clasificó distintos “tipos culturales de dependencia” en cuatro categorías: filiación simbólica, dependencia de la asistencia, dependencia de la indulgencia (*amae*) y de apelación a la empatía. Estas categorías describirían la manera en que los japoneses expresan sus relaciones de dependencia que, como se verá, se entrelazan de acuerdo con el contexto específico. Lebra aclara, sin embargo, que cualquier relación de dependencia es, en realidad, una mezcla de esas cuatro y sólo varían en el énfasis que cada tipo tenga con respecto de los otros. Así, clasificarlas de esa manera sólo sirve al propósito de establecer diferencias entre los vínculos.

La relación de filiación simbólica se caracteriza por ser un vínculo *cuasi-familiar* en el que la diferencia entre los roles se establece por medio de la posición o el estatus. En este tipo de relación, aquel que ocupa la posición inferior se vuelve dependiente del superior, imitando de alguna manera la relación entre un hijo y sus padres, donde el primero puede esperar de ellos cuidado y protección mediante el ejercicio de su poder. Las relaciones entre *sensei* (先生) y *deshi* (弟子), maestro y discípulo; *oyabun* (親分) y *kobun* (子分), cabecilla y secuaz; *senpai* (先輩) y *kōhai* (後輩), superior y novato; suelen citarse como ejemplos. La protección provista por el superior, sin embargo, no es gratuita: del dependiente se espera cierta dedicación y sacrificio en torno a las demandas del superior que, en ocasiones, puede tornarse especialmente abusivo (Lebra 1976).

Un ejemplo de este tipo de relación está en la novela de Amélie Nothomb⁵⁵, *Estupor y temblores*: Amélie, una chica de origen belga nacida en Japón, cumple su sueño de trabajar para una importante compañía japonesa. La historia se sitúa a principios de la década de los años noventa, antes del estallido de la burbuja económica. Aunque Amélie es contratada por su dominio del francés y su buen uso del japonés, sus constantes tropiezos sociales hacen que, en primera instancia sólo se le encomiende servir el café y sacar fotocopias. El encuentro inesperado con el jefe de otro departamento, el señor Tenshi, le provee un trabajo más interesante: ayudarle a elaborar un reporte sobre un producto que comercializaba una compañía belga. Amélie describe a su nuevo protector de esta manera:

Tenshi significa “ángel”: pensé que el señor Tenshi llevaba su apellido a las mil maravillas. No sólo me brindaba una oportunidad, sino que, además, no me daba ninguna instrucción: me dejaba, pues, carta blanca, un hecho que en Japón resulta absolutamente excepcional. Y había tomado aquella iniciativa sin consultar a nadie: era un enorme riesgo para él.

Yo era consciente de ello. Por eso experimenté hacia el señor Tenshi una inmediata entrega sin límites –la devoción que todo japonés le debe a su jefe y que había sido incapaz de mostrar por el señor Saito y el señor Omochi–. De repente, el señor Tenshi se había convertido en mi comandante, en mi capitán de

⁵⁵ Amélie Nothomb es una escritora belga nacida en 1966. Debido al trabajo de su padre, Nothomb vivió en Japón de los dos a los cinco años de edad, asistiendo a una escuela local. Durante su juventud regresó para trabajar en una compañía japonesa y, de acuerdo con ella misma, *Estupor y temblores* es un relato de esa experiencia personal.

guerra: estaba dispuesta a batirme por él hasta el final, como un samurái (Nothomb 2000, 31-32).

Las palabras que Nothomb usa para describir la relación con el señor Tenshi tienen la función de expresar su agradecimiento y admiración. El señor Tenshi se comporta, a diferencia de los señores Saito y Omochi, sus verdaderos jefes, como un padre confiable que ejerce su poder dándole un trabajo significativo; al tiempo que le da libertad de acción, reconociéndola. Esos gestos, que Nothomb misma reconoce como inapropiados, dada la rígida estructura jerárquica de la compañía, tienen el efecto de crear en ella una lealtad a prueba de cualquier cosa.

La posición del señor Tenshi, que delega en Amélie una parte importante de su propio proyecto corresponde, al menos parcialmente, con el segundo tipo descrito por Lebra (1976): la relación de dependencia de la asistencia. En ésta, quien ocupa la posición de mayor estatus funge como dependiente. Lebra observa que, a mayor posición, hacerse cargo de servicios personales como servirse té, conducir el propio automóvil o hacer compras se vuelve incongruente con el estatus. Esta tendencia, sin embargo, no sólo corresponde con la posición social o laboral, también tiene correlación con el género (los hombres que suelen ser atendidos por las mujeres) y con la función (los clientes de un negocio con respecto a los empleados). De acuerdo con Lebra, esta tendencia provee la satisfacción del deseo de ser atendido, que puede hallarse con frecuencia entre los japoneses, pero tiene el precio de sacrificar parcialmente la propia libertad.

Un ejemplo que quizá se ajuste mejor a esta descripción puede hallarse en la novela *Después del banquete*, de Yukio Mishima. Kazu, la protagonista, es la dueña de un conocido restaurante al que acudirán un grupo de diplomáticos retirados. Durante la recepción, en medio de relatos de pasados gloriosos, Kazu nota que Yuken Noguchi es distinto de los demás. Aunque, en una observación posterior le pareció que Noguchi ostentaba mayor dignidad en sus modos que los demás, lo primero que saltó a su vista fue el hecho de que el cuello de su camisa estaba percutido en la parte posterior. Kazu pensó: “¿Cualquiera lo diría, un ex ministro del Gobierno con una camisa como ésa! ¿Pero es que no tiene a nadie que le cuide?” (Mishima [1960] 2009, 21).

La expresión señala lo descrito por Lebra: es difícil de concebir que un hombre de su posición (aunque su tiempo ya haya pasado), no tenga a nadie que se haga cargo de sus necesidades más sencillas y, al mismo tiempo, es impensable que lo haga él mismo. Cuando, más adelante, Kazu y Noguchi establecen una relación, ella se siente impelida a cuidar de él, por lo que, siendo quien tiene el mayor capital, se propone proveerle de un guardarropa apropiado. Noguchi, sin embargo, la reprende diciendo que no se verá bien que un pensionado como él haga tal exhibición de sí mismo. Su reacción, inesperada, ofende los sentimientos protectores de Kazu, que corresponden con los del rol complementario de *amae*, *amayakasu* (甘やかす; cuidar, mimar).

Volviendo a Lebra (1976), la dependencia por apelación a la empatía es aquella que surge de la necesidad: el dependiente suele encontrarse en condiciones de desamparo y, debido a ello, motiva en los otros sentimientos de piedad y conductas de protección y cuidado. En este tipo de dependencia, el sexo, el estatus o la edad no son condicionales para establecer

los roles en el vínculo; es mucho más importante la situación presente. Un padre enfermo, dice Lebra, podría apelar a la piedad de su hija para que ésta no se case y, en vez de eso, lo cuide en su vejez (Lebra 1976, 57) Este tipo de piedad filial, sin embargo, se exige rara vez en el Japón contemporáneo.

En cuanto a la relación de *amae*, Lebra se limitó a resumir las características que Doi le atribuyó como prototipo psicológico, pero insistió en destacar la importancia del rol complementario a la posición dependiente, que Lebra identifica con el transitivo *amayakasu*. La relación típica que le sirve como ejemplo para este vínculo es la que hay entre madre e hijo, pero también para las demás: la madre tiene poder sobre el hijo y es, al mismo tiempo, su cuidadora. Su devoción al cuidado y procuración de su bienestar es la manifestación de la mayor empatía y nadie es mejor que ella para demostrar su indulgencia (Lebra 1976, 57-58). Para Kazuo Kato (2005), el hecho de que Lebra separara *amae* de otros tipos de dependencia, constituye una crítica a la generalización que Doi le atribuye.

Kitayama ([1997] 2010) también destacó el aspecto jerárquico de la relación *amae-amayakasu* y expresó su inconformidad por el uso de la palabra inglesa *dependence* para traducir *amae*. Para él, más que dependencia, *amae* expresa la necesidad de encontrarse con el otro; de tener un punto de contacto. Kitayama ofrece como ejemplo una interpretación de una *ukiyo-e* de Utamaro⁵⁶ que representa a Kintaro⁵⁷ y a su nana, Yamauba. En ésta, el niño estira los brazos para alcanzar a la mujer que, a su vez, se inclina hacia él como para facilitarle

⁵⁶ Artista de *ukiyo-e* del siglo XVIII.

⁵⁷ Según algunos relatos, Kintaro fue el hijo de la dama Yaegiri y el guardia imperial Sakata Kurando que, caído en desgracia, se suicidó. Yaegiri se retiró a la montaña y ahí dio a luz a Kintaro, que llegaría a ser un samurái legendario (Hadland Davis 2008).

la tarea. Kitayama sugiere que en ese gesto silencioso, ella responde al *amae* que Kintaro expresa, cerrando la brecha entre sus posiciones. El amor de ella, que Kitayama define mediante el *kanji* 愛 (*ai*, amor), no es en términos de igualdad sino de compasión y ternura. En cambio, desde la perspectiva de Kintaro, la expresión de *amae* es ambivalente: por un lado, busca crear una fantasía que le permita negar la separación y la superioridad del otro porque, al mismo tiempo, reconoce la distancia que los separa. Kitayama afirma que, en su experiencia clínica, los pacientes que logran consciencia de su necesidad de expresar *amae* experimentan, simultáneamente, rechazo a esos sentimientos porque percibirse en desventaja con respecto de aquellos a quienes profesan amor, les produce dolor. Dice: “la idea de que una persona pequeña es pequeña, a veces rompe el gran corazón de una persona pequeña” (Kitayama [1997] 2010, 77) dejando claro que, para él, la relación *amae-amayakasu* no puede sino ser jerárquica, aunque haya amor de por medio.

Por su parte, Daniel Freeman (2009) considera que *amae* es un vínculo intermitente que sirve para reafirmar el propio patrón de *apego*. Esta reafirmación, explica Freeman, no favorece la dependencia sino una separación paulatina, orientada a obtener cada vez mayor independencia. “La independencia se construye y afirma mediante relaciones confiables con una red altamente diferenciada de figuras de apego sobre las que uno puede apoyarse (tanto en la realidad como en la fantasía), cuando es necesario” (Freeman 2009, 76). Freeman cree que en Occidente, el proceso de individuación-separación ocurre a ritmo más veloz que en Japón, por lo que a veces se confunde con aislamiento e individualismo. La necesidad de establecer “contratos afectivos” como el “amor romántico” sería la manera en que, en su opinión, se trascendería la separación. Freeman parece olvidar, sin embargo, que las

relaciones de “amor romántico” no son desconocidas en Japón y que, según muchos observadores, los matrimonios “por amor” han superado a los negociados mediante *omiai* (お見合い), desde hace ya varios años.

Por otro lado, un estudio realizado por Marshall, Chuong y Aikawa (2011), enfocado en la expresión de *amae* en las relaciones románticas, trabajó durante dos semanas con una muestra de treinta parejas de novios de una universidad japonesa, tratando de identificar hasta qué punto conductas consideradas como expresión de *amae* influían en su relación. Concluyeron que en éstas, *amae* tiene la función de desarrollar sensaciones de intimidad y cercanía entre las parejas, así como de fortalecer su permanencia. Los autores observaron que, en la muestra estudiada, los roles *amae-amayakasu* no son exclusivos de un género específico como Lebra (1976), citado por ellos mismos (Marshall, Chuong y Aikawa 2011, 27-28) ha especulado, sino que los hombres y las mujeres pueden ejercer esos roles de manera indistinta.

Usando los datos de la misma muestra, Marshall (2012) reformuló sus análisis buscando contrastar la expresión de *amae* con el estilo de patrón de *apego* (es decir, el modelo de seguridad y ansiedad en torno a las relaciones con otros, adquirido como resultado de la propia experiencia durante la crianza). Encontró que, quienes presentaban un patrón de *apego* marcado significativamente por la ansiedad, solían recurrir con mayor frecuencia a expresar *amae* que los demás y, por lo tanto, a esperar respuestas positivas de sus parejas. Sin embargo, esto no quiere decir que ellos no pudieran responder a la expresión de *amae* en sus parejas, como podría suponerse; en vez de eso, también se mostraron más proclives a corresponder.

De esta manera, de acuerdo con Marshall, la calidad del vínculo no se ve afectada por la demanda.

Desde el punto de vista del desarrollo infantil posterior a la etapa de lactancia, un estudio realizado por Behrens y Kondo-Ikemura (2011), estableció sus propias correlaciones entre los conceptos de *apego* y *amae*. Con este fin entrevistaron a un grupo de madres, cuyos hijos tenían seis años de edad, y evaluaron de forma paralela las percepciones que tenían en torno a las conductas de éstos que pudieran interpretarse como *amae*, con sus propios patrones de *apego*; de acuerdo con el modelo de la *Adult Attachment Interview*⁵⁸. Tomando como referencia la motivación percibida para la expresión de *amae*, clasificaron sus conductas en dos tipos: *amae* afectivo y *amae* manipulador. Luego, las contrastaron con los resultados de las entrevistas; particularmente con los estatus de seguridad/inseguridad como patrón de *apego*. De su análisis concluyeron que, lo que las madres entendían como *amae* en sus hijos correspondía con su propio patrón de *apego*: las conductas afectivas, que involucraban frecuente contacto físico y búsqueda de proximidad, se vincularon con madres que se percibían como seguras; en tanto que las conductas manipuladoras, que corresponden con berrinches, chiqueos y regresiones a actitudes ya superadas, se relacionaron con madres cuyo patrón de *apego* era la angustia. Behrens y Kondo-Ikemura sugieren que el patrón de *apego* de la madre es determinante no sólo para el tipo de *amae* expresado por sus hijos, sino como referente para las relaciones futuras.

⁵⁸ Para este fin, usaron el modelo de la *Adult Attachment Interview*, desarrollada por Carol George, Nancy Kaplan y Mary Main en 1984.

Los estudios citados anteriormente están de acuerdo con Doi en que *amae* no describe únicamente a la relación entre madre e hijo sino que puede abarcar otros ámbitos de la socialización humana. Lebra (1976) y Johnson (1993), adelantaron que su expresión, fuera del ámbito íntimo de la crianza, se condiciona por situaciones sociales específicas que dictan tanto la manera en que puede expresarse, como lo que puede esperarse. Aunque Kitayama ([1997] 2010) subrayó la importancia de la diferencia entre el par *amae-amayakasu* en términos jerárquicos, estudios empíricos como el de Marshall, Chuong y Aikawa (2011) indican que, en relaciones de vocación más igualitaria (como la de las parejas jóvenes en sus años universitarios) el rol de protector y protegido es intercambiable y sus cualidades específicas en cada caso se relacionan bien con la calidad de su experiencia infantil (Marshall 2012). El estudio de Behrens y Kondo-Ikemura (2011) coincide en este punto. Por su parte, Niiya y Harihara (2012), que exploraron la percepción subjetiva de *amae* en relaciones adultas de amistad, señalaron que, si bien el comportamiento identificado como *amae* suele ser, desde cierto punto de vista, inapropiado para la edad o la posición, lo que interesa más es el motivo que lo impulsa. Por ello, expresar *amae* en las condiciones “culturalmente aceptables” que sugiere Johnson (1993), requiere “aptitudes sociales bien desarrolladas y sensibilidad en torno a los demás” (Niiya y Harihara 2012, 189) que sólo pueden adquirirse mediante un vínculo cualitativamente positivo en los primeros años. En ese sentido, el prototipo de *amae* es como la semilla de un árbol que, en dependencia de la fertilidad de la tierra que la acoja y el cuidado que reciba, tenderá a crecer dejando sus huellas en la sociedad.

3.3 Cambios sociales en el Japón de la posguerra y el punto de vista de la psicopatología

De acuerdo con el sociólogo Munesuke Mita (1996), desde la década de los sesenta y hasta mediados de los años setenta, la sociedad japonesa vivió una *era de sueños*. La industrialización propia del rápido crecimiento económico que se registró en esos años trajo consigo muchos cambios. Se experimentó una drástica modernización de la agricultura que redujo significativamente la participación de los pequeños agricultores. Esto produjo una emigración masiva del campo a las ciudades, donde un porcentaje importante de la población pasó a formar parte de las nóminas industriales y empresariales. La estructura de familia extendida, que había sido predominante hasta mediados de los cincuenta, se transformó paulatinamente en familias nucleares de cuatro o cinco integrantes, con roles más o menos bien definidos: el padre se dedicaba por entero a la oficina o la fábrica y la madre, a la crianza de los hijos y a la administración del hogar.

Suzanne Vogel (2013) ha señalado que en esos años, el ideal de la “ama de casa profesional” (専業主婦, *sengyō shufu*), fue una aspiración muy recurrida en las clases medias, tanto rurales como urbanas. Consiste, esencialmente, en la expectativa de que las mujeres fueran “buenas esposas y madres sabias” (良妻賢母, *ryōsai kenbo*), dedicadas por completo al cuidado de los hijos, a la atención de las necesidades de sus esposos y sus suegros y, por supuesto, a cuidar del patrimonio familiar. Vogel visitó Japón por primera vez en 1958 y notó muchas diferencias entre los métodos de crianza de las madres japonesas con respecto a sus propios referentes. En comparación con lo que ocurría en los Estados Unidos, la madre japonesa y su bebé pasaban mucho más tiempo en contacto físico: los llevaban a espaldas

tanto en el trabajo como haciendo compras y les amamantaban sin restricción, casi tanto como desearan. Los bebés compartían futón con ella y se bañaban juntos. Casi no dejaban que lloraran: cualquier molestia, sin importar lo mínima que fuera, se atendía de inmediato. De acuerdo con Vogel, este tipo de contacto creaba entre ellos un vínculo en el que las palabras se volvían innecesarias: ambos estarían conscientes de los sentimientos del otro y se sentían seguros en esa intimidad. Vogel también observó que este tipo de relación servía, a su vez, como mecanismo de control social:

Una noche, se escuchaba el llanto de un niño vecino. La muchacha nos explicó que lo estaban castigando, dejándolo fuera de la casa. Ahora estaba llorando y golpeando la puerta para que lo dejaran entrar. Una madre estadounidense nunca usaría ese tipo de castigo, pensé; en vez de eso encerraría al niño *dentro* de la casa o lo enviaría a su habitación; privándolo de su independencia, no de su dependencia (Vogel 2013, 12).

Este tipo de relación, describe Vogel, era posible dentro del marco ideal de las *sengyō shufu*. Al interior de las familias que observó, los roles estaban definidos claramente: los hombres salían a trabajar muy temprano y regresaban tarde en la noche, por lo que casi no había convivencia entre los esposos. Las mujeres, en consecuencia, permanecían casi todo el día en el hogar y sólo salían brevemente a hacer compras. Pese a no poder elegir ningún otro tipo de vida, gozaban de libertad para decidir sobre los asuntos de la casa, sin la necesidad de que sus maridos intervinieran. Esto, desde luego, incluía la crianza y la educación de los hijos. La mayor fuente de sufrimiento no provenía de desacuerdos entre la pareja, sino del potencial autoritarismo de la suegra, especialmente si cohabitaban con ella. Si, por otro lado,

las relaciones entre suegra y nuera eran razonablemente armónicas, la esposa podía aspirar a ejercer el gobierno de su casa con tranquilidad. De los hijos se esperaba obediencia y buenos resultados en los estudios, pero las mayores expectativas solían recaer en el hijo mayor; de cuyos logros las madres se congratulaban como si fueran propios. Vogel dice:

El ideal del ama de casa profesional tuvo costos enormes: encerró a las mujeres en roles específicos sin importar cuáles eran sus preferencias o habilidades, les impidió perseguir otros sueños y contribuir a la sociedad de distinta manera y las hizo sentir devaluadas si no se dedicaban por completo a buscar ese ideal. Pero también trajo consigo algunos beneficios concretos: las amas de casa profesionales fueron las verdaderas amas y señoras de su hogar y su familia, obtuvieron gran confianza y seguridad a partir de tener un rol y una misión claros y fueron madres excepcionales para generaciones de japoneses (Vogel 2013, 2).

Este modelo surgió, de acuerdo con Akiko Hashimoto y John Traphagan (2008), como resultado de la desestabilización de la autoridad paterna tras el fin de la Guerra del Pacífico. La ausencia de los hombres, primero por la guerra y después por las demandas de la industria y los negocios, crearon la necesidad de depositar en las mujeres las expectativas de estabilidad, amor y crianza. La prosperidad alcanzada durante el periodo del rápido crecimiento económico, que se reflejó en las bien equipadas viviendas de las familias de clase media, reforzó esas expectativas.

Sin embargo, el crecimiento económico creó otros problemas: el desbalance de la población provocado por la emigración masiva antes mencionada, la contaminación

ambiental, la corrupción gubernamental y la brecha económica que se gestó entre la clase más adinerada y el resto de la población son algunos de ellos. Esto repercutió en el ámbito del hogar, que también empezó a mostrar signos de fractura: los hombres, consagrados a cumplir con el ideal del *salaryman*, terminaron por enajenarse por completo de la vida familiar.

A partir de la segunda mitad de la década de los setenta, la desaceleración económica trajo consigo un cambio fundamental en la política: la búsqueda de la estabilidad. En lo social, esto se tradujo en una paradoja: los prototipos ideales (como el de la *senryō shufu*) se afianzaron en la mente de los japoneses, pero dejaron de corresponder con la realidad. Mita (1996) llamó a este periodo: *era de la ficción*. La gran ciudad se convirtió, poco a poco, en un espacio en que sólo tenía cabida *lo elegante y lo bonito* y, por lo tanto, se rechazaba *lo sucio y lo natural*. Mita lo describió de esta manera:

Los tres distritos que conformaban el centro de negocios tradicional de Tokio (Chiyoda, Chūō y Minato) se han trasladado a las “zonas urbanas internacionales” de Akasaka, Azabu y Aoyama (las tres A). A estos lugares, “ciudades conectadas las 24 horas del día”, llegan los índices de los mercados de Nueva York y de Londres, la información referente a los canales de Suez y Panamá, etcétera. En el tiempo-espacio sistematizado y artificialmente iluminado y calefaccionado, las élites y las no élites del negocio, desvinculadas totalmente de sus ritmos biológicos y animales y reorganizadas abstractamente en sus funciones, continúan manejando informaciones, calmando los síntomas de las enfermedades mentales y corporales con las surtidas reservas de pastillas y ampollitas de sus

portafolios y los cajones de sus escritorios: vitaminas y digestivos, cafeínas y somníferos, energizantes y calmantes. En 1990, la frase más famosa de los anuncios comerciales televisivos era: “¿puedes luchar durante veinticuatro horas?” y fue ideada para un energizante de marca “Regain”. Iba acompañado de la imagen de “hombres de negocio japoneses” que recorren el mundo en aviones, batallando contra la diferencia de horario (Mita 1996, 631).

Shinji Miyadai y otros (2011) señalaron que, en este periodo, existió una tendencia a negar el presente y concentrarse en el futuro. Lo que se buscaba era crear un orden ideal de las cosas que se reflejaba en la confianza en que los avances científicos y tecnológicos traerían consigo “progreso y armonía para la humanidad” (Miyadai, Kono y LaMarre 2011, 234). De acuerdo con Owada (2008), la “derrota espiritual” que significó la guerra llevó a la sociedad a crear un *capullo psicológico* en el que se aislaron de las realidades del mundo, confiando sus esperanzas al éxito material que se logró durante el periodo del rápido crecimiento. El posterior estallido de la burbuja económica, a principios de la década de los noventa, provocó que las siguientes generaciones enfrentaran el conflicto entre las expectativas y la realidad: la buena educación y el respeto a las jerarquías dejó de garantizar la estabilidad y el éxito.

Por otro lado, a partir de los años setenta, las mujeres obtuvieron nuevos espacios para desarrollarse. En 1972, se promulgó la Ley para el Bienestar de las Trabajadoras, que buscaba garantizar mejoras en las condiciones de trabajo de las mujeres. Para 1986, el gobierno japonés aprobó leyes que instauraron varias disposiciones orientadas a la equidad, como la abolición (al menos en el papel) de las restricciones para el empleo de mujeres (Tanaka 2014).

Cada vez se hizo más común que, en vez de prepararse concienzudamente para el matrimonio, muchas mujeres buscaran educación universitaria y empleo. Pese a las nuevas normas, las posiciones de mayor responsabilidad y beneficios continuaron siendo territorio exclusivo de los hombres, así que las mujeres sólo podían aspirar a obtener bajos salarios, sin prestaciones. Por otro lado, las presiones familiares y sociales seguían empujando a las mujeres a formar matrimonios y procrear. Para la mayoría era muy difícil mantener su actividad profesional fuera de casa y, al mismo tiempo, llevar una familia; por lo que, en muchos casos, se vieron forzadas a elegir.

De acuerdo con Vogel (2013), estos cambios fueron gestando otro tipo de problemas. Si bajo el ideal de la *senkyō shufu* la separación de roles era más clara, el surgimiento de nuevas opciones puso de relieve las contradicciones de su sociedad: se seguía esperando que las mujeres fueran amas de casa y madres tan eficientes como las generaciones que les antecedieron, al tiempo que se veían impelidas a perseguir también otros objetivos. Como no es posible sostener esto sin que se desarrollen síntomas de angustia y depresión, lo ideal habría sido que hombres correspondieran, participando más de la vida familiar. No obstante, esto sólo ocurrió en muy pocos casos. A partir de los años noventa, la participación de las mujeres en el ingreso familiar se volvió cada vez más indispensable y, entre diversas presiones familiares, económicas y sociales, muchas familias se disolvieron. La tasa de divorcios se incrementó y se hicieron más comunes los niños que pasan largas horas solos en casa, pues ambos padres trabajan.

Vogel señaló que, ante esta crisis, algunas madres llevaron el modelo a los extremos, como una respuesta a la sospecha de su propia ineficiencia. Advirtió que la excesiva

indulgencia de estas madres (*amae*) condujo a facilitar conductas como el alcoholismo, el ausentismo escolar, el retraimiento absoluto (社会的引きこもり, *shakaiteki hikikomori*) y, en algunos casos, agresiones físicas. Ante los problemas, las madres (que Vogel llama, parafraseando a Winnicott, *demasiado buenas*), reforzaron aún más su tolerancia e indulgencia, pues se culpaban a sí mismas de las fallas de sus hijos.

Refiriéndose específicamente a pacientes identificados como *hikikomori*, Tamaki Saitō (2013) señaló que el retraimiento social se acompaña, habitualmente, de otras características: es más común y persistente en los hombres que en las mujeres y éstos suelen ser hijos de parejas de clase media, bien educadas, en las que el padre estuvo ausente por razones de trabajo y la madre podría describirse como “sobreprotectora”. Además, Saitō observó que este trastorno se presenta con mayor frecuencia en el primogénito y sus manifestaciones se agudizan si, en su ámbito social inmediato, hay personas que han adquirido cierto reconocimiento social. En sus historiales clínicos, Saitō registra que, hasta antes de encerrarse en sus casas y habitaciones, los pacientes solían llevar vidas ordinarias y, muchas veces, incluso sobresalían en los estudios o los deportes. La sintomatología se presenta a partir de que se enfrentan a una situación que perciben como insoluble y se sienten incapaces de enfrentar el conflicto. Ante esto, Saitō señala que los núcleos familiares tienden a volverse facilitadores; permitiendo la reclusión y proveyendo lo necesario para mantenerla. De acuerdo con él, muchos terapeutas sugieren a las madres que permitan mayor contacto físico con el paciente, a fin de subsanar supuestas fallas en el cuidado de éstos en etapas más tempranas:

Algunos niños son forzados a “portarse bien” desde edades muy tempranas. Como resultado, no tuvieron oportunidad de ser *emocionalmente dependientes*⁵⁹ de sus padres, en la manera en que cualquier niño desearía y esperaría. Cierta responsabilidad recae en los padres, que fueron incapaces de proveer esta relación a sus hijos. El estado de reclusión es señal del deseo de entrar en una relación de *dependencia amorosa* y así, según la teoría, uno debe corresponder a ese deseo sin falla. El “tratamiento” involucra ayudar al paciente con su proceso de maduración desde el principio, y algunos terapeutas creen que el amor incondicional debe proveerse desde el mismo contacto físico (Saitō 2013, 133).

En este pasaje, Saitō critica la incompreensión, por parte de esos terapeutas, de la dinámica de la transferencia. Al intentar replicar, extemporáneamente, una dinámica que sería aceptable durante la infancia temprana, este procedimiento favorece una regresión poco provechosa, quizá iatrogénica, que destaca aspectos psicopatológicos de *amae*. No obstante, aunque no sea útil a la psicoterapia, esta lógica muestra hasta qué punto se percibe que el cambio en los patrones de crianza de las últimas décadas está vinculado con las manifestaciones psicopatológicas que se observan hoy en día.

En su momento, Doi ([1973] 2001) también observó algunos aspectos de *amae* que consideró como psicopatológicos. En específico se refirió, por un lado, a lo que Shōma Morita llamó, la mentalidad *toraware* (囚われ, preocupación obsesiva), pero también a los sentimientos homosexuales, la sensación de ser herido (被害感, *higaikan*), la falta de

⁵⁹ En la versión en japonés, Saitō utiliza la palabra *amae* para referirse a la dependencia.

carácter (自分がない, *jibun ga nai*), al temor a otros (対人恐怖, *taijin kyōfu*); así como a los sentimientos que, en grado psicopatológico, representan expresiones como *ki ga sumanai* (気がすまない; sentir insatisfacción por algo que no está terminado), *kuyamu* (悔やむ; lamentarse, arrepentirse) y *kuyashii* (悔しい; frustrante, lamentable). De entre estos estados, me interesa destacar los que de alguna manera se conectan con el *prototipo psicológico de amae*; es decir, *taijin kyōfu* y *higaikan*.

De acuerdo con Doi, *taijin kyōfu* es el término que los psiquiatras que siguieron a Morita usaron para describir síntomas asociados con el temor a relacionarse con otros; tales como el miedo a sonrojarse, a cruzar miradas, la ansiedad en torno a la propia fealdad, al propio olor corporal, etcétera. Pero aún si no presentan ninguno de estos síntomas, son pacientes que claramente pueden identificarse con un estado generalizado de ansiedad (焦燥感, *Shōsō-kan*) y que son particularmente conscientes de sus pensamientos obsesivos y sus estados de represión en función de sus relaciones con otros.

Doi creyó que *taijin kyōfu* era el grado patológico de un estado afectivo normal, que suele traducirse como timidez: *hitomishiri* (人見知り). De acuerdo con Doi, esta palabra también se usa para designar al momento en que un bebé sabe distinguir a su madre de los demás y experimenta ansiedad cuando se le separa de ella. Esta reacción, que en este momento se considera como un indicador de desarrollo, en determinados casos puede extenderse o recrudecerse. Para Doi, sin embargo, es la primera expresión real de *amae*: la capacidad de distinguir a la madre y la reacción de ansiedad que conlleva la posibilidad de separarse de ella son, al mismo tiempo, el reconocimiento de la necesidad de su cercanía.

Las observaciones de Saitō y Vogel coinciden en que, cuando el prototipo se extiende más allá de cierto periodo o bien, se profundiza, la madre *demasiado buena* favorece el desarrollo de estados como *taijin kyōfu* y *shakaiteki hikikomori*, pero también estados de rebelión.

Vogel (2013) cita un caso que puede ilustrar algunos de estos problemas: el de la familia Itō. Yaeko (el nombre ficticio que Vogel da a la madre, en torno a quien centra su relato), era producto de un matrimonio disuelto. Su padre, que había sido adoptado en el registro de la familia de su madre, nunca pudo adaptarse del todo a las expectativas que se tenían de él y decidió abandonar a su mujer y su hija cuando ésta tenía alrededor de seis años de edad. Yaeko, que nunca pudo perdonar a su padre el abandono, formó su propia familia buscando por sí misma un marido a modo, Tokuzō, a quien convenció de apoyarla en el objetivo de criar a un hijo que lograra ingresar a la prestigiosa Universidad de Tokio.

De esta manera, Yaeko se convirtió en una *madre educativa* (教育ママ, *kyōiku mama*) que, de acuerdo con ella misma, consintió muy poco a Ken, su hijo primogénito; en vez de eso, pronto le inculcó responsabilidad y la búsqueda del éxito. A diferencia de la mayoría de las madres de su entorno, Yaeko no disfrutaba mucho del contacto físico con Ken o con las dos hijas que le siguieron, pero gozaba de su compañía y conversaban mucho. Daba a sus hijos total libertad para expresar sus pensamientos y sentimientos verbalmente, pero a cambio era inflexible con el cumplimiento de sus responsabilidades, especialmente con Ken.

En su relación con Tokuzō, los roles tradicionales aparecieron parcialmente invertidos. Él trabajaba y, en consecuencia, estaba a cargo de llevar el dinero a casa, pero como ella

participaba de muchas actividades comunitarias e incluso formaba parte de la asociación de padres de la escuela de Ken, no era realmente ama de casa de tiempo completo. En muchas ocasiones, cuando él volvía del trabajo, los únicos que estaban ahí eran los niños, así que él les daba de cenar. Yaeko había estimulado en ellos tal independencia, que eran capaces de permanecer solos por largo tiempo, ocupados en sus actividades.

Llegada la adolescencia, Ken tuvo el primero de varios incidentes de rebeldía. Sus años de bachillerato coincidieron con los movimientos estudiantiles de 1968-1969 de modo que Ken resultó arrestado durante su participación en una de las manifestaciones. Esto causó la ira de su padre, por lo que Yaeko le sugirió que se fuera de la casa por un tiempo. Ese año, la Universidad de Tokio suspendió su examen de ingreso, pero aun cuando las cosas se normalizaron Ken dijo no estar interesado en seguir la carrera que su madre esperaba sino que, en vez de eso, deseaba entrar a una escuela de artes. Sin embargo, Ken terminó estudiando leyes en la Universidad de Chūō, pagando él mismo sus gastos con el producto de su trabajo en una fábrica.

Tras cinco años de ausencia, Ken regresó a vivir a la casa familiar, en la que permaneció por otros diez años, antes de dejarla por completo. Durante ese periodo no pagó renta o comida, pero siguió trabajando, ahora como productor de comerciales de radio y televisión. Quizá debido a que algunas cosas de su vida no salieron tan bien como hubiese deseado, Ken bebía alcohol cotidianamente y, en ocasiones, mostraba hostilidad hacia su madre. Cuando su conducta fue más de lo que Yaeko pudo tolerar, lo echó definitivamente de la casa.

La única que se casó y formó una familia propia fue la hija menor, Katsuko. Mucho menos presionada por su madre y, por otro lado, arropada por el cariño de su padre, Katsuko creció con la consigna de ser feliz y tomar sus propias decisiones. Imitando en cierto modo el estilo de crianza de su madre, Katsuko también fue estricta con sus hijos, pues consideraba que otras madres eran demasiado permisivas. Comparativamente, tuvo menos conflictos con su madre que Ken, pero también experimentó menos ansiedad en torno a su relación, que su hermana mayor.

Mari, la hija intermedia, vivió su relación con Yaeko con ambivalencia, pues nunca recibió las mismas atenciones e interés que Ken, pero, en cambio, sí fue objeto del apremio que Yaeko ejercía para hacerlos destacar. La falta de cariño se transformó, de acuerdo con la interpretación de Vogel, en una ansiedad que se expresaba comiendo demasiado lo que, a su vez, dificultó mucho sus perspectivas de matrimonio.

Esta viñeta, que de alguna manera ilustra algunas de las vicisitudes cotidianas de una familia es, también, un buen ejemplo para contrastar los ideales sociales de ese periodo. El caso que describe Vogel es el de una mujer que se resistió al modelo ideal de su tiempo, no sin adoptar algunas de sus características. La inversión parcial de roles tradicionales y las distintas presiones ejercidas sobre los hijos, de acuerdo con las esperanzas que Yaeko depositó en cada uno, se relacionan con la ambivalencia de éstos a la figura materna. Vogel comenta que, en realidad, Yaeko estaba adelantada a su tiempo y que muchas de las decisiones que tomó son mucho más aceptables ahora de lo que fueron entonces. La familia Itō experimentó las transiciones sociales de la segunda mitad del siglo XX y vivió algunos de sus efectos con la ansiedad común de quien se enfrenta a lo desconocido. No puede decirse,

sin embargo, que el estilo de crianza de Yaeko y Tokuzō careció de cuidados y protección o que hayan sido excesivos. Sólo fueron distintas a lo común. Las rebeliones que cada uno de los hijos protagonizó correspondieron a sus contextos y expectativas, pero también pueden interpretarse como reacciones a los apremios maternos. La figura del padre, en general más tolerante, preocupado y cariñoso, parece haber servido como contrapeso suficiente, salvo en el caso de Ken, a quien la cercanía con su madre (y sus periódicas separaciones de ella) señalan como un determinante que correlaciona con el interés que ella tuvo en su educación.

Sin embargo, aunque la función materna puede llegar a ser excesiva, no es posible renunciar a ella. Un estudio realizado por Watanabe (2011) ha observado que, en Japón, cada vez es más común encontrar niños aquejados por trastornos psicósomáticos. Al explorar sus condiciones de vida, Watanabe encontró que muchos de ellos pasan su vida entre la escuela y la preparación para los exámenes de ingreso a las escuelas prestigiosas; es decir, sometidos a circunstancias de estrés considerable y con poco acceso al soporte emocional que brindaría una familia o un grupo de amigos.

En contraste, Watanabe también observó a numerosos pacientes con malformaciones congénitas y a sus familias, descubriendo que, una vez pasado el shock inicial, si la madre y su bebé son capaces de establecer alguna forma de comunicación, sus expectativas y calidad de vida solían mejorar significativamente, con respecto a los pronósticos. Watanabe concluyó que el contacto entre éstos es fundamental para el desarrollo, incluso en las condiciones más adversas. En cambio, la prevalencia de trastornos mentales presentados en edad escolar se correlaciona con la ausencia de contacto significativo en niños saludables, especialmente si están expuestos a circunstancias estresantes y altas expectativas de éxito.

La ausencia de contacto emocional significativo puede relacionarse con el estado psicopatológico que Doi definió como la sensación de ser lastimado o herido, *higai-kan* (被害感). De acuerdo con Doi, la palabra *higai* (被害, *recibir daño*) no se usó sino hasta después de la Restauración Meiji, como un término legal para nombrar al perjuicio causado a una persona o grupo (被害者; *higaisha*, víctima). La palabra se popularizó dando lugar a otros conceptos como *higaisha ishiki* (被害者意識, consciencia de ser víctima) y el adjetivo *higaiteki* (被害的) que, según Doi, no puede traducirse de manera concisa al idioma inglés⁶⁰. Doi cree que esta expansión lingüística se debió a que en la mentalidad de los japoneses la idea de ser agraviado está muy presente y cita como ejemplo el uso de la conjugación pasiva, cuya función es muy distinta a la del inglés. Otros modelos que da son las expresiones *jama sareru* y *jama ga hairu* (邪魔される, 邪魔が入る), cuyo sentido es el de ser interrumpido y molestado por otro. Doi relaciona este sentimiento con el *prototipo psicológico* de esta manera:

El prototipo de *amae* es, desde luego, el del bebé. En este caso, hay un intento de monopolizar el objeto de *amae* –la madre– y gran celo hacia cualquiera que atraiga su atención. Le parece que los otros son *jama* (estorbos, molestias) y trata de deshacerse de ellos. La frecuencia con la que el individuo, cuando expresa *amae*, tiene consciencia de *jama* se relaciona, probablemente, con el hecho de que la satisfacción de su deseo de *amae* depende de otra persona que, a su vez,

⁶⁰ El ejemplo que Doi ofrece, que en la traducción de Bester dice “to take something *higaiteki ni*” (Doi [1973] 2001, 127), significa “sentirse agraviado equivocadamente”. En la versión japonesa del texto, el ejemplo dice “ある事柄を被害的に受けとる” (Doi [1971] 2012, 207).

está adoptando una actitud de dependencia pasiva. Dado que el objeto de *amae* no puede ser controlado completamente por uno mismo, el individuo está sujeto a ser lastimado o a que se interfiera en sus objetivos (Doi [1973] 2001, 129).

De esta manera, la sensación de ser interferido y victimizado sería producto de la prevalencia de *amae* en la sociedad japonesa; específicamente de un desarrollo mórbido de esa mentalidad. La prueba de ello, dice Doi, es que el paciente que sufre de esto está frecuentemente aislado de su sociedad e incluso domésticamente y es común que haya crecido sin experimentar *amae* de otra persona.

Un caso ejemplar es el protagonista de la novela de Natsume Sōseki, *Botchan*, de 1906. Botchan⁶¹ no gozó del cariño de ninguno de los miembros de su familia. Él mismo lo expresa así: "Mi padre no me quería. Y mi madre siempre prefirió a mi hermano mayor. Mi hermano era un muchacho muy pálido, y le gustaba actuar en obras de teatro, especialmente haciendo papeles femeninos de *kabuki*. Mi padre solía repetirme que nunca llegaría a nada. Mi madre, por su parte, parecía muy preocupada por mi futuro" (Sōseki [1906] 2012, 30). La única persona que se preocupaba genuinamente por él era Kiyō, una sirvienta de la casa. Aunque Botchan no sentía que hubiera razón alguna para ser el objeto de su afecto, Kiyō se esforzaba en procurar su bienestar y protegerlo de la ira de sus padres.

Cuando mi madre murió, el cariño que Kiyō me profesaba se redobló. En mi inocencia infantil, me resultaba extraño que fuera tan buena conmigo. Pensaba que por más que lo intentara no conseguiría cambiarme, que yo era un caso perdido. Sus esfuerzos me inspiraban lástima. Pero ella seguía mimándome, sin

⁶¹ *Botchan* no es un nombre sino un apelativo que significa, aproximadamente, "Señorito".

cansarse nunca. A veces, llegaba a gastarse su propio dinero comprándose dulces. Las noches más frías, cuando ya me había acostado, entraba en mi habitación con un humeante tazón de gachas hechas de harina de soba que había apartado en secreto, y lo dejaba junto a mi almohada. Otras veces me compraba una cazuela de tallarines de soba calientes. Y no sólo me regalaba comida: también solía comprarme calcetines, lápices, cuadernos, en fin, todo tipo de chucherías. En otra ocasión, bastante después, me regaló tres yenes, aunque yo jamás le había pedido dinero. Un día se presentó en mi cuarto y me dijo que tenía que ser muy duro no poder disponer de dinero para mis propios gastos. Así que me entregó los tres yenes, y me dijo que podía comprarme lo que quisiera con ellos. Por supuesto, yo le respondí que no necesitaba dinero, pero ella insistió tanto que terminé aceptándolo. Aquello me hizo muy feliz. (Sōseki [1906] 2012, 33-34).

Botchan desarrolló una personalidad ambivalente, fácilmente susceptible de sentirse victimizado, pero con una elevada noción de justicia y lucha. Doi (1976) lo describió como el tipo de persona a quien suele referírsele como un *niño de la abuela* (*obaasan-ko*) o un niño sobreprotegido (過保護, *kahogo*); lo que contrasta con el hecho de haber estado entre el rechazo de su familia y el cariño de Kiyō.

Por otro lado, Botchan es especialmente susceptible a cualquier ofensa y responde a éstas de manera impulsiva e irracional, aun en contra de su propio beneficio. Este pasaje es uno de varios ejemplos:

Había oído que cuando uno va de viaje hay que dejar propinas. Si no lo haces, la gente no te trata bien. Pensé que si me habían dado esa minúscula habitación seguramente sería porque no les había dado ninguna propina. Mi ropa desastrada, mis maletas viejas de lona y mi paraguas de imitación de seda tampoco contribuían que digamos a dar una buena impresión. Me pareció humillante que semejante pandilla de paletos me juzgara de ese modo. Pues bien, se iban a enterar: les iba a dar una propina que se iban a caer de espaldas. (...) "La gente del campo es muy tacaña", pensé. "Y seguro que con cinco yenes los dejo con la boca abierta. Ya verán estos". Así que salí de mi habitación, me lavé la cara, y luego volví y me senté a esperar. La misma mujer que la noche anterior me había servido la cena entró con el desayuno. Estaba dejando las cosas en la mesa cuando vi que sonreía de modo burlón. ¡Qué mujer tan descortés! ¿Acaso veía algo gracioso en mi cara? En cualquier caso, mi cara era mejor que la suya. Había planeado esperar a que terminara de servirme para darle la propina, pero estaba tan enfadado que saqué los cinco yenes en ese mismo instante y le dije que los llevara a la recepción. La mujer me miró con cara de extrañeza. Nada más terminar el desayuno, salí en dirección a la escuela. Al ponerme los zapatos me di cuenta de que no me los habían limpiado. (Sōseki [1906] 2012, 48-49).

El razonamiento de Botchan obedece a la lógica de *higaisha ishiki*: cree que los posaderos lo juzgan por su vestimenta y sus posesiones y por ello le dan una habitación minúscula y se burlan de él en su cara. Desconocemos, desde luego, las razones por las que se asignó a Botchan la habitación con la que está tan a disgusto y tampoco tenemos modo de saber lo que los posaderos pensaban de él o cuáles eran realmente las expresiones en sus

caras. Todo lo que sabemos nos llega a través de la percepción de Botchan. Eso, sin embargo, no nos previene sobre su resolución: dejar una propina excesiva, como respuesta a su sensación de ser insultado. Es un gesto extraño, no sólo por el perjuicio que le acarrea, sino también por lo poco que realmente comunica: exige que los posaderos (a quienes ahora él desprecia por ignorantes), sean capaces de leer en los cinco yenes la humillación que Botchan quería imponerles. Dado que al salir descubrió que no le habían limpiado los zapatos, es de suponer que no recibieron el mensaje.

A lo largo de la novela se presentan numerosos incidentes de este tipo. Botchan sospecha de las intenciones de cualquiera que se cruza frente a él e interpreta como afrentas personales toda clase de cosas: el tono con el que sus estudiantes le hablan, la insistencia de su casero por interesarlo en el negocio de las antigüedades, su horario laboral, etcétera. Los eventos que se desenvuelven a su alrededor, que efectivamente alcanzan proporciones de gravedad, lo tocan debido a esa susceptibilidad e impulsividad. Doi, sin embargo, ve en él un aspecto diferente:

Un análisis detallado descubriría, probablemente, los aspectos decididamente neuróticos y desagradables de la personalidad de Botchan. Pero describirlo simplemente así sería injusto. El hecho de que no pueda expresar su deseo de *amae* en otros y desprecie a quienes sí lo hacen, le permite tener un espíritu crítico y perceptivo en un mundo en el que la indulgencia (*amae*) moral y social es aceptable como forma de vida (Doi 1976, 12).

Doi aprovecha así la neurosis de Botchan para hacer una crítica de la laxitud que la mentalidad de *amae* puede propiciar en el ámbito de lo social. Botchan, que viene de Tokio

para trabajar en una escuela de la provincia, se vuelve un agente crítico de una sociedad estructurada bajo la deshonestidad y la lambisconería como formas mórbidas de *amae*. No es ajeno a ello, pues él mismo es una víctima del deseo de *amae*, que sólo pudo experimentar en su relación con Kiyo, a quien añora durante toda su estancia en esa provincia.

Otro ejemplo del desarrollo patológico de *higaikan* puede encontrarse en la novela *NHK ni yōkoso!*, de Tatsuhiko Takimoto, publicada en 2002. Relata la historia de Tatsuhiro Satō, un *hikikomori* de veintidós años, en su cuarto año de encierro. Satō vive solo en una habitación de seis *tatami* y duerme dieciséis horas diarias. Sale una vez por semana a un minisupermercado cercano a comprar víveres, alcohol y cigarrillos, pero evita en lo posible el contacto con otros. Consume con cierta frecuencia un alucinógeno que consigue legalmente a través de Internet. Solventa sus gastos mediante el subsidio mensual que recibe de sus padres, que viven en alguna provincia, y a quienes oculta el hecho de que abandonó la escuela durante la primavera de su primer año. Hairston (2010) compara a Satō con los personajes que protagonizan las novelas *Kafka en la orilla*, *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo* y *El fin del mundo y un despiadado País de las Maravillas*, de Haruki Murakami: solitarios, lastimados, pasivos y enajenados de la sociedad japonesa.

Su estado de ánimo oscila entre el orgullo de poder vivir apartado de la sociedad (que considera absurda), y la angustia flotante que le causa su deseo de superar el encierro. La razón fundamental que le impide salir es un temor insoportable a ser visto por otros, pues cree que se burlan de él y lo menosprecian. Cuando por casualidad descubre que Yamazaki, un antiguo compañero de escuela, vive en la habitación vecina, se alegra de tener a alguien seguro con quien conversar. Sin embargo, al tener un primer desacuerdo con él experimenta ansiedad: “Antes fue amable conmigo, pero una vez que supo que me he convertido en un

hikikomori desempleado que abandonó la escuela sólo era cuestión de tiempo para que empezara a burlarse de mí y llamarme ‘inútil’ en mi cara” (Takimoto 2007, 68). Una noche, bajo el efecto de las drogas, Satō concluyó que era víctima de una organización malvada y de alcance mundial, que asoció con las siglas NHK⁶². Satō dedujo que, como parte de una gran conspiración cuyos objetivos son inciertos, la NHK se aprovechó de su espíritu ingenuo y susceptible para convertirlo en un *hikikomori*.

Sin embargo, pese a su inestable orgullo de *hikikomori*, Satō añora el contacto humano. Durante la primavera, cuando escucha en su ventana las voces alegres de los estudiantes que inician clases, siente envidia y deseos de participar de esa vida, pero rápidamente surge el temor de convertirse en el objeto de sus burlas.

Aunque desconocemos por completo los antecedentes de Satō, es claro que él es un caso extremo de *higaikan*, que derivó como *hikikomori*. Esta condición en particular, y el hecho de que es “el nuevo fenómeno social más popular de Japón” (Takimoto 2007, 11) lo hace especialmente consciente de no poder encajar en su sociedad. Es difícil no identificar el componente narcisista de sus delirios paranoides: él es el objeto de una gran conspiración, él es el objeto de las burlas de todos aquellos con quienes se cruza, él es un *hikikomori* “profesional”; de los que tanto se habla.

En 2006, *NHK ni yōkoso!* fue adaptada como *anime* a cargo del estudio GONZO, bajo la dirección de Yūsuke Yamamoto. El tema musical que sirvió como cierre para los primeros doce episodios, *El Hombre-Bebé Bailarín* (踊る赤ちゃん人間, *Odoru Aka-chan Ningen*),

⁶² NHK son las siglas de *Nippon Hōsō Kyōkai*, o Compañía Radiodifusora de Japón. En su alucinación, Satō cambia el significado a *Nippon Hikikomori Kyōkai*.

interpretado por Kenji Ōtsuki y Fumihiko Kitsutaka, también ilustra la naturaleza inmadura y narcisista de su protagonista:

<i>Odoru Aka-chan Ningen</i> (–fragmento–)	
<p>人は裸で生まれた時は 誰も愛され同じなはずが どうしてなのだ生きていくうち 運命 (さだめ) は別れ むごいくらいだ</p> <p>人の目見たり 見えなかつたり 恋を知ったり 知らなかつたり それなら僕は いっそなりたい 死ぬまでベイビー 赤ちゃん人間</p>	<p><i>Quando nacemos, desnudos, somos amados por igual ¿Por qué, durante nuestras vidas, nuestros destinos divergen tan cruelmente?</i></p> <p><i>Unos miran a los ojos, otros no son vistos. Unos conocen el amor, otros no. Si ése es el caso, prefiero ser un bebé hasta el día en que muera, un hombre-bebé.</i></p>

Este lamento es lo que Doi califica como un deseo frustrado de *amae* que puede expresarse mediante la palabra *kuyami* (悔み), que define como “lamentar algo que ha ocurrido, sobre lo que no se tiene ningún control o es demasiado tarde para hacer algo” (Doi [1973] 2001, 121). Lo que se ha perdido, en este caso, es la capacidad para expresar *amae*. A la pérdida del objeto sigue el retorno al narcisismo, simbolizado en el encierro y la paranoia. Ni la novela ni el *anime* dejan de señalar la condición narcisista de Satō, reflejada también en el abuso que hace de aquellos que le apoyan: en primer lugar sus padres, pero también Yamazaki, y Misaki, la misteriosa chica que hace grandes esfuerzos para ayudarlo a escapar de la vida como *hikikomori*. Esta forma de *amae* es la que Doi reconoce como psicopatológica y surge como resultado de una falta básica⁶³ que mina la capacidad de amar.

⁶³ El concepto de *falta básica* corresponde con el mismo periodo de desarrollo psicológico al que *amae* hace referencia y también destaca la naturaleza no verbal del vínculo entre la madre y su bebé. Fue propuesto por Michael Balint y “está basada en una relación de objeto primaria, diádica, cuyo sentimiento principal es el amor primario. (...) El lenguaje no es el vehículo de comunicación entre sujeto y objeto. Las palabras son utilizadas en forma vaga e imprecisa ya que su finalidad no es informar o comunicar, sino tomar contacto con el otro” (Bleichmar y Leiberman 1997, 242). De acuerdo con Balint, en este ámbito no se experimenta conflicto sino

Los ejemplos propuestos hasta ahora tienen el propósito de mostrar algunas vicisitudes de la psicopatología de *amae*. El caso descrito por Vogel (la familia Itō) es, probablemente, el que mejor demuestra el transcurso de una cotidianidad en la que las demostraciones de afecto, de desacuerdo, de inconformidad, etcétera, oscilan en un margen más o menos estable que, sin embargo, no está desprovisto de ambivalencias. Los casos ficticios (Botchan y Satō), muestran sólo aspectos parciales. Botchan es, en comparación, más sociable y funcional que Satō, quizá porque el afecto recibido de Kiyō le da fortaleza para enfrentar a un mundo que de antemano percibe como hostil. Satō, por su lado, padece una enajenación severa que le sirve como refugio, pero al mismo tiempo le causa angustia. Su incapacidad para las relaciones que quizá podría explicarse en razón de vínculos endeble con sus objetos de amor prototípicos se manifiesta en formas de expresión de *amae* que se parecen más a las de un bebé que a las de un hombre de veintidós años; que está más dispuesto a recibir que a dar.

un vacío que pone en riesgo la totalidad de la estructura psíquica, especialmente cuando se encuentra bajo presión.

Conclusiones: *amae* como concepto psicoanalítico

Pese a la popularidad e influencia que las ideas de Freud han tenido alrededor del mundo, el psicoanálisis, tanto en su faceta teórica como en la práctica, nunca ha gozado de la mayor aceptación en Japón. Cuando *Amae no Kōzō* fue publicado atrajo la atención de muchos lectores dentro y fuera del país, pero no fue tomado como un libro sobre psicoanálisis: para un gran número de críticos, la propuesta de Takeo Doi es un ejemplo de *nihonjinron* psicológico cuya función e intención es motivo de debate.

En este trabajo intenté mostrar que la teoría de *amae*, pese a tener muchas características comunes a otros textos *nihonjinron*, debe mucho a las ideas del psicoanálisis que Doi adquirió durante su formación en Japón y en los Estados Unidos. Mediante la lectura crítica de Freud a la luz de *amae*, Doi siguió una ruta teórica que lo acercó al pensamiento de la llamada “escuela independiente de las relaciones objetales”, cuyo eje giraba en torno a los psicoanalistas británicos que siguieron a Melanie Klein. Esta corriente que, a su vez, heredó el interés por describir la psicología temprana, puso especial atención en la relación entre madre e hijo antes de que éste desarrollara la capacidad de hablar. En estas condiciones, el tipo de comunicación que podía establecerse tenía que ser algo más que verbal; necesitaba de la madre cierto tipo de intuición y atención a los detalles que, a su vez, propiciaran un ambiente confiable para el bebé. Winnicott llamó a este ambiente *holding*, buscando proyectar la imagen de una madre cargando en brazos a su bebé. Doi, que observó el mismo fenómeno en Japón, recurrió a *amae*, una palabra de uso común que siempre alude a una relación cercana, para explicar lo que Bowlby, por otro lado, llamó *apego*.

Nadie, sin embargo, considera que las propuestas del “grupo independiente” sean un reflejo de la psicología británica o que explique a las madres e hijos británicos mejor que a los de otras partes del mundo. En todo caso, quienes las han estudiado parten siempre de considerarlas como parte de la teoría psicoanalítica general y no es raro encontrar, como elemento preliminar del análisis, enumeraciones de las coincidencias y disidencias de éstos con Freud o con Klein.

Esto, no obstante, ocurre pocas veces con Doi. Una gran parte de los textos que lo citan destacan, en primer lugar, su aproximación como teoría sobre los japoneses y, de forma tangencial, su relación con el pensamiento psicoanalítico. Peter Dale, uno de sus críticos más severos, llegó al extremo de considerarlo como una justificación del nacionalismo japonés, realizada mediante la tergiversación de conceptos psicoanalíticos y la “mistificación” de éstos a través del uso indiscriminado de palabras japonesas.

Es verdad que Doi, como otros autores de su tiempo, creía que la sociedad japonesa era homogénea y que, por lo tanto, ciertos patrones de conducta, organización y comunicación podían usarse para explicarla como un todo. Lo que no es verdad, como muchos de sus críticos omiten señalar, es que pensara que *amae* es una característica exclusiva de los japoneses. Doi creía que la existencia de una palabra común como *amae*, sin equivalentes simples en la lengua inglesa, demostraba de alguna manera cierta prevalencia de ese tipo de relación en su sociedad. Guiado por esa idea, se abocó a la tarea de encontrar otras palabras y expresiones que dieran cuenta de lo mismo y las puso al centro de su desarrollo teórico. A diferencia suya, los psicoanalistas del grupo británico recurrieron, principalmente, a la evidencia provista por sus consultorios.

Como caso de estudio, la teoría de *amae* es un ejemplo notable de cómo las ideas del psicoanálisis toman forma en distintos contextos. Ely Zaretsky, a quien he citado repetidas veces en páginas anteriores, insiste en que no puede desasociarse al psicoanálisis de la cultura e ideología de donde quiera que se asiente: esto aplica tanto para la visión clásica de Freud como para desarrollos siguientes. Si el Japón del período del “rápido crecimiento” recurrió a discursos que buscaban alejarlo de la imagen agresiva, autoritaria, asociada a una masculinidad beligerante; es de esperarse que la figura femenina tome su lugar representando el papel de la protección y el amor.

En la historia del movimiento psicoanalítico japonés, la madre como figura central siempre estuvo presente: Heisaku Kosawa y su complejo de Ajase se encargaron de adelantarla. Doi, que primero se formó bajo las enseñanzas de Kosawa y, después, de la psicología del *yo*, optó por destacar lo que creyó distinto en su cultura; acercándose, por sus propios medios, a la perspectiva de las relaciones objetales. Su punto de partida no fue una controversia teórica sino el *shock cultural* que experimentó al percatarse de las diferencias entre su sociedad y la estadounidense. Su evidencia no fue la del consultorio, sino la del lenguaje: una de las características más distintivas de su cultura. Quizá por eso se ha entendido más como una teoría cultural de tipo *nihonjinron* que como un desarrollo psicoanalítico.

Bibliografía

- Balint, Michael. «Critical Notes on the Theory of the Preenital Organisations of the Libido.» En *Primary Love and Psychoanalytic Technique*, 49-72. Nueva York: Da Capo Press, [1935] 1986.
- Befu, Harumi. *Hegemony of Homogeneity. An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2001.
- Behrens, Kazuko, y Kiyomi Kondo-Ikemura. «Japanese children's amae and mothers' attachment status as assessed by the Adult Attachment Interview.» *International Journal of Psychology* XLVI, nº 5 (2011): 368-376.
- Bettelheim, Bruno. *Freud y el Alma Humana*. Traducido por Antonio Desmots. Barcelona: Editorial Crítica, 1983.
- Bleichmar, Norberto, y Celia Leiberman. *El psicoanálisis después de Freud*. Ciudad de México: Paidós, 1997.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss*. Segunda Edición. Vol. I. Nueva York: Basic Books, [1969] 1982.
- Cornyetz, Nina, y J. Keith Vincent. «Japan as screen-memory: psychoanalysis and history.» En *Perversion and Modern Japan*, 1-19. Nueva York: Routledge, 2010.
- Dale, Peter. *The Myth of Japanese Uniqueness*. Londres: Routledge, 1986.
- Doi, Takeo. *Amae no Kōzō*. Quinta Edición. Tokio: Koubundo, [1971] 2012.
- Doi, Takeo. «Amae: A Key Concept for Understanding Japanese Personality Structure.» En *Japanese Culture and Behavior*, de Takie Sugiyama Lebra, 121-129. Honolulu: University of Hawaii Press, [1962] 1986.
- . *The anatomy of dependence*. Traducido por John Bester. Tokio: Kodansha International, [1973] 2001.
- . *The psychological world of Natsume Sōseki*. Traducido por William Tyler. Cambridge-Londres: East Asian Research Center. Harvard University, 1976.
- Etchegoyen, Horacio. *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Fairbairn, Ronald. «Object-Relationships and Dynamic Structure.» En *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 137-151. Nueva York: Routledge, [1946] 2001.

- Feldman, Ofer. «Culture, Society, and the Individual: Cross-Cultural Political Psychology in Japan.» *Political Psychology* XVIII, n° 2 (1997): 327-353.
- Fenichel, Otto. *Teoría Psicoanalítica de las Neurosis*. Traducido por Mario Carlisky. Ciudad de México: Paidós, [1945] 2008.
- Freeman, Daniel. «Amae: East and West.» En *Freud and the Far East*, de Salman Akhtar, 71-78. Maryland: Jason Aronson, 2009.
- Freud, Sigmund. *Más allá del principio de placer*. Vol. XVIII, de *Obras Completas*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 1-62. Buenos Aires: Amorrortu, [1920] 1984.
- Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Vol. XVIII, de *Obras Completas*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 63-136. Buenos Aires: Amorrortu, [1921] 1984.
- Freud, Sigmund. *Pulsiones y destinos de pulsión*. Vol. XIV, de *Obras Completas*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 105-134. Buenos Aires: Amorrortu, [1915] 1984.
- Freud, Sigmund. *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)*. Vol. XI, de *Obras Completas*, de Sigmund Freud, 169-183. Buenos Aires: Amorrortu, [1912] 1984.
- Hadland Davis, Frederick. *Mitos y Leyendas de Japón*. Traducido por Marián Bango Amorín. Gijón: Satori Ediciones, 2008.
- Hairston, Marc. «A Cocoon with a View: Hikikomori, Otaku and Welcome to the NHK.» *Mechademia* V (2010): 310-323.
- Hashimoto, Akiko, y John Traphagan. «Changing Japanese Families.» En *Imagined Families, Lived Families. Culture and Kinship in Contemporary Japan*, de Akiko Hashimoto y John Traphagan, 1-12. Nueva York: State University of New York, 2008.
- Johnson, Frank. *Dependency and Japanese Socialization. Psychoanalytic and Anthropological Investigations on Amae*. Nueva York: New York University Press, 1993.
- Kato, Kazuo. *Functions and Structure of Amae. Personality, Social, Cognitive and Cultural Psychological Approaches*. Fukuoka: Kyushu University Press, 2005.

- King, Pearl. «Background and development of the Freud-Klein Controversies in the British Psychoanalytical Society.» En *The Freud-Klein Controversies 1941-45*, de Pearl King y Riccardo Steiner, 7-27. Nueva York: Brunner-Routledge, 1991.
- Kitayama, Osamu. «Amae and its Hierarchy of Love.» En *Prohibition of Don't Look. Living through Psychoanalysis and Culture in Japan*, de Osamu Kitayama, 68-79. Tokio: Iwasaki Gakujutsu Shuppansha, [1997] 2010.
- Kitayama, Osamu. «Cross-Cultural Varieties in Experiencing Affect.» En *Prohibition of Don't Look. Living through Psychoanalysis and Culture in Japan*, de Osamu Kitayama, 105-124. Tokio: Iwasaki Gakujutsu Shuppansha, 2010.
- Kitayama, Osamu. «Freud's correspondence with colleagues in Japan.» *Japanese Contributions to Psychoanalysis III* (2010): 137-160.
- Kitayama, Osamu. «Takeo Doi "wrestled" with Freudian psychoanalysis.» *Japanese Contributions to Psychoanalysis IV* (2013): 127-141.
- Kosawa, Heisaku. «Two Kinds of Guilt Feelings: The Ajase Complex.» *Japanese Contributions to Psychoanalysis II* ([1931] 2007): 3-11.
- Laplanche, Jean, y Jean-Bertrand Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*. Traducido por Fernando Gimeno Cervantes. Barcelona: Paidós, 1993.
- Lebra, Takie Sugiyama. *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1976.
- Lozoya, Jorge Alberto, y Víctor Kerber Palma. «Japón contemporáneo.» En *Historia Mínima de Japón*, de Michiko Tanaka, 287-347. Ciudad de México: El Colegio de México, 2011.
- Mandolini, Ricardo. *Historia General del Psicoanálisis. De Freud a Fromm*. Séptima Edición. Buenos Aires: Braga, 1994.
- Marshall, Tara. "Attachment and amae in Japanese romantic relationships." *Asian Journal of Social Psychology XV* (2012): 89-100.
- Marshall, Tara, Kim Chuong, and Atsushi Aikawa. "Day-to-day experiences of amae in Japanese romantic relationships." *Asian Journal of Social Psychology XIV* (2011): 26-35.
- Menninger, Karl. *Teoría de la técnica psicoanalítica*. Traducido por Mauricio González. Ciudad de México: Pax-México, 1960.

- Mishima, Yukio. *Después del banquete*. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, [1960] 2009.
- Mita, Munetsuke. «Época de Sueños y Época de Ficción: Sociedad y Cultura de las Épocas de "Rápido Crecimiento" y "Después del Rápido Crecimiento".» En *Psicología Social del Japón Moderno*, de Munetsuke Mita, traducido por Keiko Suzuki y Hernán Silva, 619-633. Ciudad de México: El Colegio de México, 1996.
- Miyadai, Shinji, Shion Kono, y Thomas LaMarre. «Transformation of Semantics in the History of Japanese Subcultures since 1992.» *Mechademia* VI (2011): 231-258.
- Moloney, James. "Understanding the Paradox of Japanese Psychoanalysis." *International Journal of Psychoanalysis*, no. 34 (1953): 291-303.
- Mori, Shigeyuki. «Globalization and the importation of psychoanalysis into Japan.» En *100 Years of the IPA. The Centenary History of the International Psychoanalytical Association 1910-2010. Evolution and Change*, de Peter Loewenberg y Nellie L. Thompson, 390-401. Londres: Karnac, 2011.
- Niiya, Yu, y Motoko Harihara. «Relationship closeness and control as determinants of pleasant amae.» *Asian Journal of Social Psychology*, nº 15 (2012): 189-197.
- Nothomb, Amélie. *Estupor y temblores*. Traducido por Sergi Pàmies. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Oberländer, Christian. "The Rise of Western "Scientific Medicine" in Japan: Bacteriology and Beriberi." In *Building a Modern Japan. Science, Technology, and Medicine in the Meiji Era and Beyond*, by Morris Low, 13-36. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Oguma, Eiji. *A Genealogy of 'Japanese' Self-images*. Translated by David Askew. Melbourne: Trans Pacific Press, 2002.
- Ogura, Kiyoshi. "The "Amsterdam Shock" of July 1993." *Japanese Contributions to Psychoanalysis* III (2010): 214-222.
- Okonogi, Keigo. "Psychoanalysis in Japan." In *Freud and the Far East*, by Salman Akhtar, 9-25. Maryland: Jason Aronson, 2009.
- Owada, Hisashi. «In search of a new national identity: an analysis of the national psyche of post-war Japan.» En *A New Japan for the Twenty-First Century. An inside overview of current fundamental changes and problems*, de Rien Segers, 234-249. Nueva York: Routledge, 2008.

- Parker, Ian. *Japan in Analysis. Cultures of the Unconscious*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Saitō, Tamaki. *Hikikomori. Adolescence without end*. Traducido por Jeffrey Angles. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- Sōseki, Natsume. *Botchan*. Traducido por José Pazó Espinosa. Madrid: Impedimenta, [1906] 2012.
- Takabatake, Michitoshi, y Akio Igarashi. «Del movimiento fascista a la asociación de apoyo a la política del Tennō.» En *Política y Pensamiento Político en Japón 1926-2012*, de Michiko Tanaka, 71-140. Ciudad de México: El Colegio de México, 2014.
- Takeda, Ken. «Morita Therapy.» *Journal of Religion and Health* III, nº 4 (1964): 335-344.
- Taketomo, Yasuhiko. «Cultural Adaptation to Psychoanalysis in Japan, 1912-52.» *Social Research* LVII, nº 4 (1990): 951-991.
- Takimoto, Tatsuhiko. *Welcome to the NHK!* Traducido por Lindsey Akashi. Tokio: Tokyopop, 2007.
- Tanaka, Michiko. «La política japonesa en el proceso de globalización.» En *Política y Pensamiento Político en Japón 1926-2012*, de Michiko Tanaka, 657-931. Ciudad de México: El Colegio de México, 2014.
- Tanizaki, Jun'ichirō. *El elogio de la sombra*. Traducido por Julia Escobar. Madrid: Siruela, [1933] 2014.
- Vogel, Suzanne Hall. *The Japanese Family in Transition. From the Professional Housewife Ideal to the Dilemmas of Choice*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2013.
- Watanabe, Hisako. "Akachan ni Kanpai! Celebrating the Baby: Baby, Family, Culture." *Infant Mental Health Journal* XXXII, no. 1 (2011): 19-28.
- Wierzbicka, Anna. «A Conceptual Basis for Cultural Psychology.» *Ethos* XXI, nº 2 (1993): 205-231.
- Wierzbicka, Anna. «Japanese Key Words and Core Cultural Values.» *Language in Society* XX, nº 3 (1991): 333-385.
- Winnicott, Donald. «The Theory of the Parent-Infant Relationship.» En *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, de Donald Winnicott, 37-55. Londres: The Hogarth Press, [1960] 1965.

Yoda, Tomiko. «The Rise and Fall of Maternal Society: Gender, Labor, and Capital in Contemporary Japan.» En *Japan after Japan. Social and Cultural Life from the Recessionary 1990s to the Present*, de Tomiko Yoda y Harry Harootunian, 239-274. Durham-Londres: Duke University Press, 2006.

Yoshino, Kosaku. *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*. Londres-Nueva York: Routledge, 1992.

Zaretsky, Ely. *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*. Traducido por Fernando Borrajo. Madrid: Siglo XXI, 2012.