

# Psique+: Hablar y callar, o del poder y la iatrogenia en un imaginario sociocultural

To talk and keep silence or the power and iatrogenesis in a social and cultural imaginary  
**Marcos-Agustín Cueva-Perús** (1965, ecuatoriano, Universidad Nacional Autónoma de México, México)

cuevaperus@yahoo.com.mx

## Resumen

Desde una perspectiva teórica a la vez psicoanalítica y sociológica, este artículo muestra los riesgos de una desigualdad en la relación terapeuta-paciente, cuando el primero ejerce poder por haber confundido rol y estatus y privilegiado el segundo a costa del primero. Si no toma distancia frente al imaginario cultural, con ese poder el terapeuta puede dar un segundo golpe que agrave un padecimiento y llegar a una práctica carente de escucha. Este es un riesgo latente en una cultura como la mexicana, que con mucha frecuencia mueve a la confusión referida y a la primacía del estatus sobre el rol. Aquí partimos de definiciones sociológicas de base para demostrar el modo en que se ponen en marcha mecanismos psicológicos y casos precisos de abuso de poder.

**Palabras clave:** estatus, poder, proyección, psicoterapia, rol.

**Recibido:** 26-03-2012 → **Aceptado:** 31-05-2012

**Cítese así:** Cueva-Perús, M. A. (2012). Hablar y callar, o del poder y la iatrogenia en un imaginario sociocultural. *Boletín Científico Sapiens Research*, 2(2), 35-40.

## Abstract

From a theoretical perspective, simultaneously psychoanalytic and sociological, this article shows the risks of an inequality in the relation therapist - patient, when the first one exercises power for having confused rolls and status. If it does not take distance, opposite to the cultural imaginary, with this power the therapist can give the second blow that aggravates a suffering and come to a practice lacking in listening. This is a latent risk in a culture as the Mexican one, which with great frequency moves to the above-mentioned confusion and to the supremacy of the status on the roll. We depart here from sociological definitions to demonstrate the way in which psychological mechanisms and precise cases are started and they create abuse of power.

**Key-words:** power, projection, psychotherapy, role, status.

## Introducción

Este artículo analiza un procedimiento frecuente en la práctica psicoterapéutica actual, incluida con cierta frecuencia la psicoterapia de orientación psicoanalítica: al mismo tiempo que suele ser singularizado tal o cual padecimiento, con lo cual la responsabilidad recae en gran medida en el paciente, este es conminado a adaptarse a su entorno, sin que este segundo se vea obligado a nada, y mucho menos a cambiar. El problema del imaginario social y cultural queda con mayor frecuencia excluido del proceso de sanación. Sin embargo, ese imaginario puede agravar algunos padecimientos si resulta permisivo con el abuso de poder. Las posibilidades de que ocurra una iatrogenia de este tipo —un doble golpe psicológico, cuando ocurre que el psicoterapeuta abusa de un poder social— son

mayores en sociedades en las cuales la negociación de estatus y las relaciones de fuerza son vistas como importantes para “adaptarse”.

Como parte de los problemas que enfrenta la práctica psicoterapéutica, interesa aquí plantear el problema del habla y la escucha en la sociedad mexicana, en relación con la confusión de rol y estatus en las relaciones sociales. Si no hay respeto por el intercambio entre iguales, y si no hay apertura al habla ni a la escucha, el supuesto poder terapéutico puede provocar lo que debiera evitar: un segundo golpe psíquico al paciente, que se ve entonces imposibilitado para la resiliencia. Este golpe lo da el psicoterapeuta si es incapaz de distanciarse del imaginario social y cultural traumatizante. Para explicar esta problemática, utilizaremos en este texto instrumentos a la vez sociológicos y psicoanalíticos.

## La psicoterapia: ¿una demanda contradictoria?

Más de una escuela psicoterapéutica, sobre todo mediante sus “practicantes/intérpretes” (pensamos en la psicología cognitivo-conductual, en la racional emotivo conductual y hasta cierto punto en el psicoanálisis de Otto Kernberg, para quien la realidad es siempre la realidad “socialmente aceptada”, a riesgo de que se imponga la “realidad” del psicoterapeuta) ha dado por sentado para la terapia un fin “compulsorio”. Se trata aquí de un anglicismo apenas reconocido por el diccionario Moliner, pero que indica algo “obligatorio”, por mandato: el paciente debe deshacerse de una “conducta problema” y de “errores de percepción” para encontrar la máxima felicidad. No hay nada que parezca anómalo. Ahora bien, una traducción a la racionalidad económica es perfectamente posible: el “deber ser” consiste en reducir costos (el dolor, el malestar, el sufrimiento) y maximizar ganancias (el placer, el disfrute, el goce). ¿Placer es poder? Si el proceso no se preocupa mayormente por el significado de una experiencia terapéutica ni por el de una vida, bastará entonces un desliz para que la racionalidad sea potencialmente la de un ser *utilitarista* que busque asegurarse el mayor provecho en toda situación, evitando —para “ahorrar”— cualquier molestia o incluso la más mínima dificultad o el menor esfuerzo. En este orden de cosas, es supuestamente racional tener el máximo de derechos, si permiten gozar de ventajas, y el mínimo de obligaciones, si para más de uno la obligación es algo displacentero (si entraña dolor, malestar, esfuerzo...). El llamado es entonces doble: obliga a ser racional, suponiendo que consiste en “comportarse como todo el mundo”, y a conseguir el mayor beneficio para sí y perseguir intereses propios siendo utilitarista; es decir, comportándose como todo el mundo. Compartimos aquí la idea de Eva Illouz, para quien los discursos económico y emocional hoy no pueden separarse. El afecto entra a formar parte de la racionalidad económica, que necesita de él para incitar a consumir. Illouz habla de la aparición de un *Homo Sentimentalis*, al que lo acompaña un “estilo emocional” (Illouz, 2007). Este estilo se define por una manera de preocuparse por las emociones y por las técnicas (lingüísticas, científicas, rituales) para abordar aquellas. En el “estilo” está igualmente

en juego una forma de imaginarse las relaciones interpersonales (Illouz, 2008).

El calculador estaría llamado a vender una mercancía, que sería ese “estilo emocional”. De la constatación de Illouz —que el lenguaje terapéutico se ha generalizado a la par de la mercantilización de todo— da cuenta el hecho de que lo emocional ha pasado a manejarse con excesiva facilidad: “está loco (a)”, “es una histérica”, “es un neurótico”, “está en la ‘depre’”, “se puso maniático”, “estoy traumatado”, “tengo ataques de pánico”, es un “país esquizofrénico” o “es un obsesivo” son expresiones que se han vuelto cotidianas. Difícilmente puede pensarse que estas expresiones estén exentas de estigmatización mediante el uso de estereotipos, que también existen para lo opuesto, es decir, para “ser feliz”, “disfrutar del instante”, “gozar”, “vivir el presente” y “cada día como si fuera el último”. Dentro del imaginario cultural existe así un “uso” de la psicología que tal vez ni siquiera esté exento de “racionalidad”: estigmatizar a alguien puede conllevar un beneficio o ahorrar costos. Es más fácil calcular que pensar.

Hay una demanda aparentemente contradictoria: la “salvación del alma” pide al mismo tiempo un mayor egoísmo y una mayor capacidad de adaptación al entorno, que aparece como inamovible y profundamente conservador. En esas condiciones, el habla difícilmente puede estar destinada a influir sobre un medio receptivo: más bien pareciera que conversando y “comunicando”, el ideal es el que Illouz llama “hablo, luego me aman” (Illouz, 2009). ¿Cómo se define entonces un “estilo emocional” en una sociedad como la mexicana? Convirtiendo un rol en poder.

#### La sociedad estamental: problemas sociales y psicológicos

En una situación de desigualdad, un rol implica con frecuencia la confusión entre estatus y poder. El estatus parece algo *adscrito* y no *adquirido*. El estatus es “posición” social, identificada con el prestigio y su imagen, el modo en que la sociedad lo “ve”. Tiene gran importancia al hecho de “posicionarse”, ocupar el espacio *de facto*, aún a riesgo de confundir el “lugar” y el “poder”.

Max Weber define el poder como sigue: la “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 1999:43). La dominación es a su vez “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber, 1999:43). Es una definición tal vez insuficiente, en particular para dar cuenta de la diferencia entre sometimiento (a la dominación) y obediencia/cumplimiento (a la autoridad). Curiosamente, para Weber la disciplina sería a fin de cuentas una “obediencia habitual” sin resistencia ni crítica (Weber, 1999). Es impensable una sociedad sin poder, menos si se lo entiende como colectivo, y sin formas de dominación.

Para Ralph Linton, a su vez, “un *status*, considerado aparte del individuo que puede ocuparlo, es simplemente un conjunto de derechos y deberes” (Linton, 1942:143). Yendo un poco más lejos, puede argüirse que son derechos y deberes fijados para tal o cual posición social (algo distinto de la clase social), que puede implicar “prestigio” o “categoría” a los ojos de los demás y a criterio propio. Aquí interviene el imaginario, ya que dicta lo que representa ser por ejemplo físicamente fuerte, erudito o rico. Hasta donde una posición es emblemática, “la valorización del emblema sólo por parte del sujeto, considera Piera Aulagnier, le quita al emblema su valor identificador” (Aulagnier, 1981:211), así que ese mismo emblema

debe ser universalmente valorado, “visto” y socialmente refrendado. Se conserva frente a un semejante que lo desconoce, siempre y cuando el grupo mantenga el consenso; lo que no se puede hacer, sostiene Aulagnier, es destruir al semejante ni *aceptar ser destruido* por él (Aulagnier, 1981). En otros términos, no debiera utilizarse el estatus para destruir al ser humano. Lo universal no es el poder.

Linton distingue entre dos tipos de *status*: el *adscrito*, que se da por nacimiento (sin tener en cuenta sus diferencias innatas o sus habilidades), “*inherente a la persona*”; y el *adquirido*, que supone cualidades especiales y puede alcanzarse por medio de la competencia y el esfuerzo individual (Linton, 1942:144). A juicio de Linton, el *status adscrito* depende del sexo, la edad y la familia y relaciones de parentesco, (Linton, 1942:156), es decir, de fuertes influencias biológicas, a lo que agregamos aquí la raza. Con todo, entra también en consideración el “factor de clase social”, que podemos llamar “condición socio-económica”. A mayor importancia de la educación y la cultura, menores son las probabilidades de que las funciones biológicas sean determinantes del estatus.

El estatus se atribuye a un individuo que ejecuta una función social, asume un rol o cumple un papel (como un psicoterapeuta): en principio, *status* y función son inseparables (Linton, 1942), aunque consideramos por nuestra parte que en algunas sociedades el estatus puede modificar la función, incluso de tal manera que el individuo quede relevado del rol: sucede por ejemplo que alguien que tiene “posición social” o tal o cual “categoría” (entendida como privilegio), considera que no está obligado a comprometerse con su función o con función ninguna, y la sociedad le dicta que “se verá mal” de no hacer sentir su poder. En el estatus, la pauta social “*determina el lugar*” (Linton, 1942), por ende la posición y lo que se hace con esta. Las pautas varían según las sociedades, pero en todo caso no hay por qué tomar un “*desajuste individual*” por una “*organización incompleta o defectuosa de la personalidad*” (Linton, 1942); el desajuste siempre es cuestión de grado y “*todas las sociedades están compuestas, por lo general, de individuos ligeramente desajustados*” (Linton, 1942:536). Ocurre, sin embargo, que ciertas sociedades —en particular de *status adscrito*— son más rígidas que otras al pedir de la personalidad que responda a un “tipo social”, al estatus asignado o esperado. Con frecuencia, la sociedad mexicana espera la correspondencia entre personalidad y estatus, aunque en este estatus con frecuencia lo *adquirido* se ha hecho pasar por *adscrito*.

En la pauta social mexicana, una vez *adquirido* el estatus, quien lo posee suele considerar que es dueño de derechos y prerrogativas y que está exento de obligaciones. En cualquier sociedad, el equilibrio de derechos y deberes debiera suponer una dimensión simbólica; es decir, que al rol o función se le asocie una “clase universal”. Por ejemplo, que ser psicoterapeuta implique brindar un servicio que no puede negociarse a partir de *un* singular, como que el paciente caiga o no bien o que el psicoterapeuta esté de buenas o de malas, o que *un* psicoanalista crea ser *el* psicoanalista. La dimensión simbólica permite pasar de lo individual a *valores* universales que en modo alguno son un “deber ser” prescindible (“obsesivo”). Ese mismo universal es creador de sentido, que además es “*ley*” (Aulagnier, 1981). Es “de ley” que el psicoterapeuta tenga vocación de servicio, no en abstracto, sino por lo que significa una enfermedad y sanar, y que en todo caso anteponga esa vocación a sus “singularidades” o las del paciente (sexo, raza, edad, nacionalidad, religión...).

Una convención rige en sociedades otrora conquistadas. Es la convención que tolera o fomenta que se haga pasar lo adquirido por adscrito. La convención social no es una norma que obligue a todos *por igual*, sino que es la posesión de poder la que ubica ante la norma, dándole el “**contenido de sentido**”, según la expresión de Weber (1999). Es curioso el modo en que Weber define ese “**contenido de sentido**” de la relación social: puede ser “**pactado por declaración recíproca**”, por lo que los participantes se orientan de acuerdo a una promesa a futuro, o puede tratarse de una solidaridad que cambia en función de coaliciones de intereses (1999). “**La costumbre aparece como una norma no garantizada exteriormente, y a la que de hecho se atiene el actor ‘voluntariamente’, ya sea ‘sin reflexión alguna’ o por ‘comodidad’**” (Weber, 1999:24). “**La estabilidad de la (mera) costumbre se apoya esencialmente en el hecho de que quien no orienta por ella su conducta obra ‘impropiamente’** (nada ilustra mejor esta “sutilidad” que la novela *Las buenas conciencias*, de Carlos Fuentes, nota nuestra); **se debe aceptar** —prosigue Weber— **de antemano inconveniencias e inconveniencias, mayores o menores, durante todo el tiempo en el cual la mayoría de los que le rodean cuentan con la subsistencia de la costumbre y dirijan por ella su conducta**” (Weber, 1999:25). Esta definición se antoja asfixiante: una mayoría no es garantía de razón, ni de juicio de realidad. La convención según la define Weber no es más tranquilizante: “**convención debe llamarse a la ‘costumbre’ que, dentro de un círculo de hombres, se considera como válida y que está garantizada por la reprobación de la conducta discordante**” (1999:27). Lo que se dice de este modo es que la representación de la convención en última instancia se parece mucho a la del poder, si este es colectivo, por lo que el sustrato de las relaciones sociales tiene mucho de violento.

Weber da por equivalente “convención” y “costumbre estamental”; el estamento conforma un “estilo de vida” o una “función social”: la sanción contra el discordante es en cierto sentido peor que la coacción jurídica en otro tipo de sociedad, puesto que lleva al “**boicot declarado por los demás miembros del estamento**” (1999:28). Así, un *status* llega a crearse como recompensa para una conducta socialmente aceptable (Linton, 1942). Es por este mismo proceder que en sociedades de honor (u “*honorables*”), el *status* puede terminar incluso por dejar que languidezca la función social, mientras se hacen y se deshacen alianzas para la distribución de ese mismo *status* y para el acceso a la riqueza a través del mismo.

La estructura que asigna *status* al rol es conservadora: ser hombre, mujer, de tal o cual raza o condición socio-económica, conlleva derechos y deberes, por lo general jerárquicos y desiguales, que son algo más que convenciones; suponen el “*deber ser*” que critican algunas corrientes psicoterapéuticas. Sin embargo, la perdurabilidad de la estructura, así sea conservadora, no se ha basado históricamente en México en la inamovilidad en la asignación de *status*, sino en la posibilidad —real o ilusoria— de llegar a cambiar de “*posición*”. La posibilidad del cambio suele volver movedizas las relaciones y abre el juego de significaciones de los roles. El esfuerzo individual, el grupal y la competencia, que son factores propios de un *status* adquirido, entran en juego para convertir *status* en poder y lo adquirido en “adscrito” y aparentemente inapelable. Los roles dejan de contar por sus cualidades intrínsecas, y se proyecta sobre ellos el *status*, que aparece incluso como capaz de modificar tal o cual función. La edad, el sexo, los lazos de parentesco, los de origen y la raza se ponen al servicio del reparto de adscripciones y del poder que se puede conseguir.

Para convertirse en poder, el *status* se maneja por fuerza en la ambivalencia. Se utiliza entonces cierta complicidad (no exenta de riesgos), el “*favor*” de compartir así sea una ilusión de igualdad en la “*posesión*” del poder; en caso de resistencia, discrepancia, contradicción y sobre todo si hay *diferencia*, se maneja la amenaza de estigmatización. *Estigmatizar es callar*. Si el poder no es reconocido o legitimado, es decir, si existe una diferencia que lo niega, se quita el lugar rebajando, sin que el rol importe mayormente. Ningún profesionalismo es entonces garantía contra la estigmatización y la amenaza de retiro social del *status* en cuestión. Si estigmatizar es callar; es también atribuirse el derecho a *no escuchar*.

Esto puede verse reforzado en una relación terapéutica, si quien tiene el *status* “*posee*” un conocimiento, que suele reducirse desafortunadamente a una técnica o a un conocimiento mal entendido, como si fuera “*información*”. El “*dueño*”, creyendo que serlo equivale casi automáticamente a tener poder, además de reservarse para sí el conocimiento, tenderá a imponerse reclamando del otro (en este caso, del paciente) algo diferente de la paciencia: la obediencia rayana en sumisión. Siempre en sociedades de *status*, la obediencia puede entenderse como relación de fuerza (Weber lo hace), en el sentido de que no son admitidas resistencia ni contradicción ningunas. La igualdad no está dada y puede empezar a “*negociarse*”.

#### Significación social y trauma psicológico

Boris Cyrulnik, neurólogo, etólogo, psiquiatra y psicoanalista francés, ha observado que la “*resiliencia*” (que lleva a un campo epistemológico particular, más allá de la psicología vulgar, y por cierto que a riesgo de banalización, al grado que a veces cualquiera quiera ser “*un resiliente*” con tal de “*ganar bienestar*”) y la “*adaptación*” distan mucho de ser lo mismo (2010). La *resiliencia* que empieza a popularizarse desde *Los patitos feos* (Cyrulnik, 2002) supone un traumatismo (grave) previo, un golpe psicológico fuerte y duradero del que hay que reponerse. A juicio de Cyrulnik, esa sanación que es la *resiliencia* involucra tres consideraciones:

1. la cicatrización del “*primer golpe*” y la representación que el “*herido*” se hace del golpe mismo, de acuerdo en gran medida con los recursos internos y de temperamento; una representación errónea supone un segundo golpe (siguiendo la idea de Anna Freud, en el sentido de que “*se necesitan dos golpes para una herida*”).
2. La estructura de la agresión determina el primer golpe, mientras que el segundo es la significación que tomará más adelante en la historia de quien ha sido herido, y en su contexto familiar y social, a riesgo, aquí sí, de volverse traumatismo.
3. Los lugares de afecto y las “*palabras de la sociedad*” que se encuentren para curar la herida (Cyrulnik, 2010).

En una sociedad de representaciones conservadoras del poder, como la mexicana, no es difícil que se produzca el segundo golpe. Es el ejemplo, a la vez clásico y psicológicamente duro, de la mujer violada que yendo a levantar la denuncia corre el riesgo de ser vejada en la revisión médica, y de que se le pregunte por el modo en que supuestamente ella misma “*lo provocó*”: el segundo golpe es el de la humillación moral, que se suma al primer golpe de la agresión física, humillación asestada por quienes tienen una representación dada del ejercicio del poder. En vez de reparar, el contexto —al que luego llega a agregarse otro, el familiar, por ejemplo— crea ahora sí una grave herida. Insidiosamente estigmatizada y culpada, la víctima ha sido llamada antes siquiera de haber podido hablar y ser realmente escuchada, desde el momento en que se encontró en una situación de vulnerabilidad. Sucede que *la vulnerabilidad se convirtió en*

*inferioridad*. Como en el segundo golpe queda “dicho sin decir” que no hay “nadie” para hacer justicia, el primer golpe queda validado, ya que deja entrever un vacío social y, por lo tanto, la desprotección, en una sociedad basada en el otorgamiento de protección (mediante la familia extendida, las redes clientelares y los estamentos), aunque como favor y no como deber. Se ha “dicho sin decir” que el lugar de la justicia está ocupado por la relación de fuerza, además incuestionable. Esta forma de proceder es algo corriente en la sociedad mexicana, basada en un código de poder que es al mismo tiempo de “honor”, con la carga de violencia que conlleva. El ejemplo muestra que el agente del ministerio público (rol-función) pudo haber querido hacerse de un estatus (posición social) con una demostración de poder: el otorgarse a sí mismo el derecho a callar a la denunciante, sin obligación ninguna de escucharla. Aún sin “hacer” nada en particular, el modo de posicionarse con la palabra habrá bastado para dar cuenta de la posesión de poder.

Del mexicano, dice Agustín Basave: **“Habla para callar”** (Basave, 2010:129). Se habla para callar al interlocutor, que no es tal, mientras que el otro, si es que ha interiorizado la inferioridad, habla para callar o “no decir nada”, mucho menos frontalmente, porque no tiene quien lo escuche; es decir, por impotencia (o miedo). Así, el mexicano **“no tiene palabra: tiene palabras”** (Basave, 2010:127). El error está en el reduccionismo a “un” mexicano, ajeno a circunstancias sociales concretas, en las cuales hay muchos mexicanos en realidad. **“El español de México está hecho de sutilezas y de evasiones, de redundancias y criptografías. Los diminutivos, los escapes semánticos, las fórmulas churriguerescas de cortesía, todo está diseñado para evitar (subrayado nuestro) que se trasluzca lo que pensamos o sentimos y para evadir la confrontación (subrayado nuestro)”** (Basave, 2010:123). El mismo autor va más lejos, acertadamente a nuestro modo de ver: **“Quienes aprenden que la franqueza pone en riesgo su supervivencia tienen dos opciones: la hipocresía o el silencio. Y el mexicano (sic) opta por un silencio hipócrita, o verborreico, que sofoca la voz a fuerza de excederla: o se calla o ensordece a quien lo escucha (subrayados nuestros)”** (Basave, 2010:123-124). Ahora bien, pese a que el “diálogo” llega a parecer de iguales y a que puede fingirse que así es, hay quien tiene el derecho a sofocar la voz del otro, sin obligación siquiera de callar respetuosamente, y quien tiene la obligación de guardar silencio, no quedándole a lo sumo más que hablar para “negarse”, o para lo que a Basave le parece hipocresía. Tampoco está dicho que todo sea consciente. La impotencia, por ejemplo, puede llevar a la culpa y el autocastigo, con palabras autopunitivas, y no al reclamo de reparación, bajo el supuesto de que es una vergüenza —en realidad, un deshonor— mostrarse débil o no obediente (Cyrulnik, 2010).

Cyrulnik ha llamado la atención sobre los riesgos de la palabra en “culturas del honor” cuyo origen es medieval y aristocrático: **“En las sociedades de duelo** (de batirse a duelo, nota del autor), **la cortesía tenía un dimensión vital, puesto que una palabra chueca podía conllevar la muerte”** (2010:227), lo que por lo demás podía agravarse ahí donde se acostumbraba hacerse justicia por cuenta propia. En México, cualquiera sabe lo que cuesta un gesto “chueco”. En el anterior caso descrito (el de una mujer víctima de violación), un “ahí muere” es de todos modos un segundo golpe: valida también la fuerza, pero ahora con un llamado a la resignación. Si se aduce que “así es México”, la decapitación de la dimensión simbólica es una coartada: **“Lo universal —considera Aulagnier al describir lo que pasa en la psicosis— se anula en la singularidad y el accidente de un elemento: el concepto pierde toda significación universalizable y**

**por ello toda posibilidad de simbolización”** (1981:206), lo que equivale en nuestro ejemplo a “darle a entender” a la mujer agredida que en México las violaciones son algo así como “accidentes que suceden” y que “le tocó la de perder”, no una violación que para la mujer agredida es la violación. Es frecuente que las “culturas del honor” consideren que éste supone aguantar el sufrimiento sin decir nada, so pena de parecer otra cosa, “no viril” (Cyrulnik, 2010). Cyrulnik observa el desafío que representa *quien no está a la altura de las necesidades del poder: nadie* querrá compartir su fracaso (Cyrulnik, 2010); ese es muy concretamente el “contenido de sentido” que en nuestro ejemplo el poder “deja” a la mujer violada. En estas condiciones, pedir adaptación (¡lo que puede tomar hasta la forma de un sermón pseudoterapéutico sobre el perdón!) es exigir la aceptación del segundo golpe, con un “deber ser” que no se confiesa como tal pero que es *el del poder*. Se imposibilita entonces la cicatrización de la herida y se “marca” a la persona.

Aulagnier lamenta que con mayor frecuencia de la esperada el psicoanalista (o el terapeuta) se muestre incapaz de distanciarse de su propio imaginario y de asumir una dimensión simbólica. El riesgo es que, contra lo que quería Lacan, el psicoanalista o el terapeuta se encuentre en la posición del *amo* (que debiera ser en realidad el reverso del discurso del analista) y saque alguna forma de “ganancia”, aunque sea la de no hacerse preguntas, renunciando de paso a acompañar al paciente. Con algunas escuelas no es difícil que suceda lo anterior: no por las escuelas en sí, sino por la fuerte tendencia del psicoterapeuta a creer que la sospecha es el modo de acercarse al inconsciente o de interpretar un lapsus, o que, casi infantilmente, “algo malo” hay en tal o cual persona para que tenga un padecimiento. El problema planteado por Piera Aulagnier —cuya formación de origen es lacaniana, aunque termina en una “metapsicología”— atañe al psicoanalista incapaz de individualizarse y asumir una subjetividad propia, que no sea esquemática, ya que el esquema o “escudo teórico”, como lo llama Aulagnier (1981) llega a desresponsabilizar. El psicoterapeuta puede endilgarle estas dificultades propias al paciente. El paciente ocupa el lugar de estatus real o supuesto que le asigna el poder del psicoterapeuta. Es el “lugar” que asigna la sombra del mismo psicoterapeuta, que no admite una afectividad abierta, no sujeta a negociación. El psicoterapeuta no admite la auténtica subjetivación del mismo paciente —como no sea en la fantasía— y prefiere la seguridad de la “readaptación”; de paso, prefiere la “sociedad de psicoanálisis” al “psicoanálisis de sociedad”, parafraseando a Aulagnier (1994). Así se instala la simulación, luego de considerarse que “lo que no se ve” es “lo que no se tiene”, o lo que el otro tampoco tiene: **“la persona siempre cree —escriben Dethlefsen y Dahlke— ser sólo aquello con lo que se identifica o ser tal como ella se ve. A esta autovaloración llamamos nosotros simulación”** (1993:57). El agente no soporta en la mujer agredida la agresión social de la que él mismo probablemente ha sido objeto y que lo ha llevado a resignarse o a mutilar algo de sí mismo. Es el resultado de una exigencia social de *silencio* sobre la fuerza y sobre su lugar en las relaciones sociales: **“No impide pensar —dice Cyrulnik de esta exigencia— pero vuelve imposible compartir experiencias. Cuando un discurso social está tan cargado de desprecio y que la persona objeto de brutalidad no puede rebelarse, no piensa más que en eso en su fuero interno”** (2010:198). Cyrulnik es preciso sobre *lo que la adaptación puede llegar a pedir*: **“Callarse es la solución fácil. Es el medio adaptativo que permite vivir en una sociedad (...) extinguiendo una parte de (la) personalidad”** (2010:200). Con poder es posible desresponsabilizarse como “agente ejecutor” (Cyrulnik,



2010), haciendo a un lado la obligación de acción propia. Se asume el derecho al uso de la fuerza, derecho que es también impunidad.

Por identificación proyectiva se entiende un mecanismo que se traduce por fantasmas en los cuales el sujeto introduce su propia persona (*his self*), totalmente o en parte, al interior del objeto para hacerle algo nocivo, poseerlo y controlarlo (Aulagnier, 2004:9). Melanie Klein, quien habló en 1946 sobre este mecanismo desde una perspectiva psicoanalítica, lo asociaba —a partir de la escisión del yo temprano— con la agresividad (incluso con sadismo), con el “impulso destructivo” proyectado hacia afuera (1987:14) y con la desviación de la culpa hacia el otro (1987:22), dentro de un cuadro potencialmente esquizoide y psicótico (1987), que volvía al escindido incapaz de auténtica emoción en vez de artificiosidad (1987:22). En la identificación proyectiva hay un yo desposeído de ciertas partes de sí mismo y esas partes se le aparecen como objetos malos, perseguidores o mutilantes (Aulagnier, 2004:19-20). No vayamos más lejos: no es la mujer violada quien cuenta, sino el fantasma del agente del ministerio público que ve en toda mujer algo o alguien que lo provoca para dañarlo, poseerlo o controlarlo, y que, por lo tanto “algo” le “debe de haber hecho” al agresor. Volviendo al psicoterapeuta, verá como peligro lo que no sea simplemente el eco de sus propias vivencias, lo “ya vivido” por él mismo, o igualmente peligroso algún pensamiento que lo obligue a reconocer la acción de uno de esos “malos objetos”. Preferirá entonces destruir el vínculo entre la actividad pensante y el objeto pensado (Aulagnier, 2004), lo que es tanto como quitarle el habla y la posibilidad de subjetivación al paciente. Para ello, lo exterior puede convertirse en “extraño” o “raro”: aquí está el doble golpe, el mismo del agente que considera “ininteligible” que una mujer que en “algo” supuestamente provocó una agresión quiera además reclamar. Lo peor es que el agente tal vez cree —sin pensar— tener la interpretación correcta, como el psicoterapeuta cree entonces que su única función es llenar los supuestos “huecos” fantasmáticos del paciente. Aulagnier lo dice sin rodeos: se produce aquí un vacío de pensamiento, una mutilación. Se trata de “no pensar”, de no querer ver ni saber, de sordera absoluta y de anestesia afectiva (2004), lo que es también el caso, desde luego, de quien recibe mal la denuncia de una mujer agredida. El “escudo teórico” de algunos psicoterapeutas ayuda entonces a sostener que no se puede “pensar lo impensable”, lo “inasumible” o lo “no analizable” (Aulagnier, 2004), que es con frecuencia la dimensión social —que se representa erróneamente como las creencias y las prácticas de “la” (una) mayoría.

### Conclusiones-discusión

De lo dicho en este texto se desprende que la profesión de psicoterapeuta no puede ser ajena a la profesionalización, ni mucho menos improvisada o limitada a unas pocas técnicas. Es deseable que no se desconozca lo aportado en particular por la psicología social. Una función-rol no tiene por qué reducirse a la búsqueda de la adaptación del paciente, mucho menos a un entorno poco receptivo. El solo padecimiento, descontextualizado, puede estigmatizar al paciente: se le ha dicho ya que es un “desadaptado”. La psicoterapia no puede ser un modo de evadir problemas sociales de menor o mayor envergadura, reduciendo la sociedad a un lugar del cual “tomar lo que sirva”, mucho menos cuando la multiplicación de las opciones y los medios terapéuticos (radio, televisión, medios escritos, incluso Internet), cualquiera sea su calidad, deja justamente entrever la existencia de patologías de sociedad. La multiplicación referida hablaría de la de la impotencia para transformar un entorno que parece

ser entonces refractario al habla y a la escucha. En la sociedad mexicana, pese a muchos cambios recientes, la plasticidad social es muy limitada.

**Reflexión de la editora Miriam Pardo-Fariña:** el texto realiza un recorrido teórico y societal para entender la desigualdad entre los seres humanos, incluida la que se relaciona con los géneros, para lo cual se lleva a cabo una contextualización en la sociedad mexicana. La intención del artículo es mostrar los riesgos de la desigualdad en la relación paciente-terapeuta, lo que acarrearía consecuencias iatrogénicas para quien padece una vulneración de derechos, como por ejemplo el caso de las mujeres violadas; tal atropello no sólo provendrá de parte del perpetrador del delito, sino también desde el contexto psicoterapéutico cuando se instala como un dispositivo de poder que silencia a la paciente en vez de sanar sus heridas. Para efectuar tal recorrido, el autor considera diversas líneas teóricas para realizar un entrecruzamiento entre las miradas psicoanalítica y sociológica. Las observaciones realizadas en mis comentarios anteriores, dieron como resultado un texto bien trabajado en donde el autor diferenció correctamente el psicoanálisis de las psicoterapias; incluso también realizó la inclusión del discurso *amo* en psicoanálisis cuando se aliena al paciente. Las reflexiones realizadas a partir de Cyrulnik estuvieron en concordancia con las apuestas psicoterapéuticas en donde hay cruces epistemológicos que pueden ser criticados a partir de ese autor. Del mismo modo, también se trabajaron algunas ideas kleinianas que permitieron enriquecer los aportes del psicoanálisis a partir de una fuente y no sólo desde Piera Aulagnier.

**Reflexión de la editora Alejandra Ojeda-Sampson:** es un análisis de una problemática cotidiana, actual y de enorme trascendencia, no sólo para la disciplina involucrada, sino y principalmente, para la vida social. El autor realiza una reflexión interesante sobre el oficio de la terapia, desde varios aspectos; todos ellos fundamentales para contextualizar la inquietud científica. Estos son la semiótica, la sociología y el psicoanálisis, entre otros. A mi parecer es un texto fundamentado que más allá del estar de acuerdo o no sobre lo expuesto y concluido, no se puede más que reconocer su congruencia, coherencia e importancia en lo expuesto.

### Referencias bibliográficas

- Aulagnier, P. (1994). *Un intérprete en busca de sentido*. México: Siglo XXI.
- (2004). *L'apprenti-historien et le maître-sorcier. Du discours identifiant au discours délirant*. París: Presses Universitaires de France.
- (1981). *La violence de l'interprétation*. París: Presses Universitaires de France.
- Basave, A. (2010). *Mexicanidad y esquizofrenia. Los dos rostros del Mexi-Jano*. México: Océano.
- Cyrulnik, B. (2010). *Mourir de dire. La Honte*. París: Odile Jacob.
- (2002). *Los patitos feos: la resiliencia, una infancia infeliz no determina la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Dethlefsen, T. y Rudiger D. (1993). *La enfermedad como camino*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Illouz, E. (2007). *Cold intimacies. The making of emotional capitalism*. Cambridge: Polity Press
- (2008). *Saving the modern soul. Therapy, emotions and the culture of self-help*. Los Ángeles: University of California Press.
- (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz Eds.



- Klein, M. (1987). *Obras Completas 3. Envidia, gratitud y otros trabajos*. Buenos Aires: Paidós.
- Linton, R. (1942). *Estudio del Hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1999). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.