

Resumen del artículo

Mentalidades en México: entre el psicoanálisis y la antropología cultural

Marcos Cueva

III, UNAM

cuevaperus@yahoo.com.mx

Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México. Doctor en Economía Internacional por la Universidad Pierre Mendès-France, Grenoble. Sus líneas de investigación comprenden la Historia de las mentalidades en América Latina y la Historia de las ideas en Europa, siglo xx.

El artículo hace énfasis en las ventajas teóricas y metodológicas de la antropología cultural, utilizando además el psicoanálisis de D.W. Winnicott para mostrar que la recuperación de esos estudios puede revitalizar el debate sobre los rasgos más sobresalientes de una parte importante de las mentalidades en México. La condición de base que hemos encontrado para que esta fecundidad del debate pueda darse reside en no dar por mutuamente excluyentes al individuo y la sociedad. Este artículo se propone señalar que desde la antropología cultural en general, y en particular desde los estudios de cultura y personalidad, pueden sortearse los obstáculos que la psicologización de las relaciones sociales (que se ha inclinado por el individuo “sin sociedad”) ha creado para el estudio de mentalidades.

Palabras clave:

psicologismo, antropología,
cultura y personalidad, México

Keywords:

psychologism, anthropology,
culture and personality, Mexico

Abstract

This article discusses the theoretical and methodological advantages of cultural anthropology, complemented by D.W. Winnicott's approach to psychoanalysis, in an effort to demonstrate that recovering studies in these fields can revitalize the debate on the most significant characteristics of key elements of mentalities in Mexico. The fundamental condition required for this debate to produce fecund contributions consists in ceasing to consider 'individual' and 'society' as mutually-exclusive entities. The essay proposes that cultural anthropology in general, and culture-and-personality studies more specifically, can contribute significantly to overcoming the obstacles that the psychologization of social relations has erected for the study of mentalities through its inclination to analyze the individual "without society".

Mentalidades en México: entre el psicoanálisis y la antropología cultural

En México y en otros países de América Latina no se ha desarrollado mucho el estudio de las llamadas *mentalidades*. Si bien ni la antropología cultural ni la psicología social recogieron este término proveniente de la disciplina histórica, no me parece que esté en desuso, pese a que ha sido objeto de debate desde la década de los sesenta. La historiografía mexicana reciente a veces sigue utilizándolo, como ocurre por ejemplo con Solange Alberro, quien recuerda la cercanía de la “historia de las mentalidades” con la psicología, por ejemplo en Lucien Febvre: así, en el estudio de las mentalidades, “lo psicológico prevalece sobre lo intelectual, y lo automático e inconsciente sobre lo que procede de las operaciones mentales deliberadas”,¹ asunto que, según se verá, comenzó a parecerle de importancia a la antropología cultural desde la década de los veinte, también en la cercanía con la psicología. No he querido trabajar con el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu ya que la referencia a la sociología rebasaría demasiado este estudio. Existe además otra razón, y es que los rasgos de la mentalidad mexicana descritos aquí a juicio permean distintas posiciones sociales, de arriba abajo, lo que vuelve igualmente difícil trabajar con las sugerencias sobre la cultura que hace Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos*,² salvo por lo que pudiera ser una forma de cultura “impuesta a las clases subalternas” (no lo exploro aquí, por lo que el problema queda abierto). No han perdido vigencia las definiciones de Jacques Le Goff recogidas por Roger Chartier, ya que el estudio

1 Solange Alberro, “La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas”, *Historia Mexicana*, XLII: 2, (octubre-diciembre 1992), 334.

2 Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos* (Barcelona: Muchnik Editores, 1999).

- 3 Lynn Hunt, "Introduction: History, Culture and Text", en *The New Cultural History*, editado por Lynn Hunt (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1989), 10.
- 4 Jacques Le Goff, "Las mentalidades, una historia ambigua", en *Hacer la Historia*, vol. III, editado por Jacques le Goff y Pierre Nora (Barcelona: Laia, 1978), 84.
- 5 Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural* (Barcelona: Gedisa, 1992), 23.
- 6 Chartier, *El mundo como representación*, 23.
- 7 Le Goff, "Las mentalidades", 85.
- 8 Alberro, "La historia", 335.

de las mentalidades no se reduce a tópicos, sino que replantea el modo de entender la Historia, según lo indica Lynn Hunt,³ sobre todo que toca a la psicología; si bien no niegan lo que pudieran aportar en otro tipo de trabajo, más amplio, los estudios de Bourdieu, con los cuales en más de un punto pueden entrecruzarse, o los de Ginzburg y los de la misma Hunt. Señala Chartier siguiendo a Le Goff –quien habla directamente de “atracción recíproca de la historia de las mentalidades y la psicología social”⁴– que “frente a la idea, construcción consciente de un espíritu individualizado, se opone la mentalidad siempre colectiva que regula, sin explicitarse, las representaciones y los juicios de los sujetos en sociedad”.⁵ Este no explicitarse supone condicionamientos no conocidos e interiorizados en un sistema de representaciones y un sistema de valores que aquí prefiero considerar como creencias, y gestos, actitudes y conductas, que según Le Goff no excluyen la toma de conciencia de esa Historia. Al mismo tiempo, la mentalidad de un individuo, que la comparte con los hombres de su época, está ligada con lo cotidiano y automático que, aun viviéndose individualmente, es al mismo tiempo impersonal⁶ al estar más allá de cada individuo por separado. Según Le Goff, la historia de las mentalidades se ubica “en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general”.⁷ La antropología cultural, según se verá, ha buscado en la misma encrucijada de lo individual y lo colectivo, pero con otras herramientas, y a partir del estudio se abre la posibilidad de que se convierta en idea –incluso para el actuar– algo que antes no alcanzaba a explicitarse, aunque fuera una herramienta mental, como dice Lucien Febvre, que estructura la experiencia, siguiendo a Jacques Revel, como lo recuerda Alberro.⁸

No abundan los estudios sobre la mentalidad de los mexicanos –así, en plural–. Los trabajos existentes sobre *el mexicano* o sobre *lo mexicano* sin plural tienden a privilegiar el ensayo, no exento de metáforas ni de arquetipos, y en algunos casos más o menos cercano al texto académico, pero sin llegar a constituirse propiamente como tales. Hay dos ensayos clásicos: *El laberinto*

de la soledad (1950) de Octavio Paz, con un buen grado de divulgación de masas, a riesgo de llegar a que el perfil nacional sugerido se convierta en estereotipo; y el bastante anterior *El perfil del Hombre y la cultura en México* (1936), de Samuel Ramos. Por su parte, Santiago Ramírez, apoyado en el psicoanálisis, publica *El mexicano: psicología de sus motivaciones*, obra relativamente más reciente, ya que la primera edición apareció en 1959. Es posible entrever en estos ensayos el riesgo de la creación de una naturaleza de un mexicano que se convierta en la de *todo mexicano*. Si bien hay características generales y heredadas por una historia compartida, sobre todo a partir de la revolución de 1910, que en la “bola” favoreció el ir y venir de grandes masas de la población entre distintas regiones, no es posible pensar que esa misma naturaleza esté *codificada* —¿incluso genéticamente y por igual en el norte que en el sur?— de tal forma que no quepan la individuación, las diferencias significativas en el espacio y en el tiempo, e incluso formas de negar una larga herencia a partir de influencias foráneas y en particular de la estadounidense.

Si bien *La jaula de la melancolía*, publicado en 1987 por Roger Bartra, pareciera ser en cambio un texto elaborado desde la academia —¿pero para ella?—, no deja de ser en más de un aspecto también un ensayo que recurre a una metáfora, la del ajolote, y a un conjunto de afirmaciones que no son todas del mismo nivel de elaboración teórico-metodológica, pese a que evita la tentación de crear una naturaleza mexicana ahistórica. Todos los textos mencionados parecieran ubicarse en el límite entre el psicoanálisis y “algo más”, por momentos la antropología, pero sin que “algo” específico se haya constituido plenamente como objeto académico: Bartra ciertamente tiene como referencia la antropología y Ramos y Ramírez el psicoanálisis, mientras que Paz busca por otros derroteros. Ninguno de ellos aborda las *mentalidades*, con lo que esto tiene de propiamente académico en la teoría y en el método. Tal vez sea sorprendente que ninguno se adentre a fondo en la psicología social, pese a que existe en México y a que ha servido también para acercarse al mexicano en singular, por ejemplo con los trabajos, académicos también, de Rogelio Díaz Guerrero (por ejemplo, *Psicología del mexicano*, 1983). Ocurre como si hubiera que ver lo que sucede

en algún “inconsciente” del mexicano “individual”, convertido hasta cierto punto en un “mexicano invariable”. Es así que, a pesar de que se explora por ejemplo la figura de la madre, suele olvidarse de modo sorprendente el guadalupanismo; se desconocen hechos históricos básicos —como la existencia de mujeres peninsulares en la época virreinal— y variaciones significativas según se trate de poblaciones rurales o urbanas, entre otros elementos que llevan a pensar en una mayor complejidad.

Aquí se recordará que en la frontera académica entre psicoanálisis y antropología cultural existe desde hace tiempo material teórico y metodológico suficiente para retomar ciertos aspectos del tema —es imposible agotarlos todos—, aunque también para reelaborarlo desde una perspectiva más académica y ajena a una “naturaleza del mexicano” demasiado estereotipada y mitificada. Mostraré en un primer apartado que el psicoanálisis tiene limitaciones cuando se convierte en psicologismo y en la supuesta solución a “todo” conflicto psíquico, y probablemente sean las mismas limitaciones las que llegan a aparecer cuando se abusa de ciertos arquetipos sobre el machismo o sobre la mujer “chingada” en México. En un segundo apartado recordaré los puentes que la antropología cultural tendió entre el psicoanálisis y el estudio de la sociedad. Otras exploraciones son posibles, según lo sugeriré a modo de ejemplo en el tercer apartado. Es así que, luego de un debate sobre el método problemático del psicologismo, que pretende asociar inconsciente y naturaleza humana, y de recordar que en la antropología cultural los estudios sobre cultura y personalidad han aportado valiosos instrumentos teórico-metodológicos, propondré a modo de ejemplo otro enfoque sobre la problemática de la madre y su lugar en la familia en México, partiendo de que *individuo* y *sociedad* no son excluyentes y evitando generalizar. He escogido la relación madre-hijo entre otras cosas porque suele mostrar en la práctica social mexicana la distancia entre la pretensión sacra, que llega en la religión hasta el guadalupanismo y que tiene un origen más foráneo de lo que suele creerse —el culto mariano y la madre peninsular—, y los efectos reales de ciertas patologías que por lo

demás llegan a extenderse ampliamente por el cuerpo social más allá de este núcleo familiar muy primario.

**Teoría y método del psicologismo:
atractivos y desventajas
(sobre un "método extraterritorial")**

He querido plantear primero algunos de los problemas que se encuentran en una forma de psicoanálisis: el psicologismo.⁹ Los problemas son a la vez teóricos y de método y desembocan en un solipsismo curiosamente aceptado: no hay sociedad, sólo problemas individuales. Desde su fundación con Freud, el psicoanálisis ha pretendido tener un estatuto particular de extraterritorialidad dentro de las ciencias humanas. A este peculiar estatuto teórico —que como sea no incumbe a la evolución posterior de todas las corrientes psicoanalíticas— se ha sumado el problema del método, que también reclama un estatuto extraterritorial y que por momentos pareciera haberse reducido a trabajar con la detallada exposición de Anna Freud en *El yo y los mecanismos de defensa*.¹⁰ Así, el método y en particular la práctica muchas veces pretenden centrarse ante todo en el individuo relativamente aislado, y cerrarse al intercambio con ciencias capaces de describir lo que podríamos llamar “el entorno social” del mismo individuo. Este estatuto de extraterritorialidad, aunque pareciera garantizar la neutralidad del análisis, bien puede servir para hacer pasar, digamos que subliminalmente, una forma única o exclusiva de encarar la existencia: desde lo estrictamente individual y subjetivo.

En la actualidad existen las más diversas prácticas psicológicas y psicoanalíticas, y casi todas —con excepciones como por ejemplo la psicología de la autoestima de Nathaniel Branden— reconocen al padre fundador en Freud y por ende a la vez un cuerpo teórico y un método, aunque con muchas variantes que pueden ir desde la psicología a secas —la psicología dinámica, por ejemplo—, donde el psicologismo es a veces extremo, hasta las diversas escuelas lacanianas o la logoterapia, explícitamente alejada de

9 Es el nombre que le da Robert Castel, y que encierra una tendencia y no cuestiona al psicoanálisis en su conjunto. Robert Castel, *El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder* (México: Siglo XXI, 1980). No está de más señalar que, por su carácter muy crítico, esta obra de Castel, a diferencia de otras, no tuvo mucho eco.

10 Anna Freud, *El yo y los mecanismos de defensa* (Barcelona: Paidós, 1961).

Freud en muchos puntos. Junto al reconocimiento del inconsciente, individual, lo que casi todas estas corrientes tienen en común es el virtual desconocimiento del inconsciente social y la muy baja integración en la práctica de los resultados de la psicología social, mucho menos desarrollada en la investigación que el análisis en el consultorio y que la psicología experimental. Al menos en teoría, en el psicoanálisis de Erich Fromm pudiera –o debiera– encontrarse el llamado de alerta contra la adaptación social a cualquier precio –el llamado a “ser funcional” frecuente en las expresiones de muchos psicoanalistas, y que por lo demás plantea el dilema de adaptarse o alienarse–. Fromm sí trata el problema planteado al individuo por una sociedad que llega a enfermarse y lo aborda sin rodeos, recurriendo no sólo a la noción de *inconsciente social*,¹¹ sino también a Marx, lo que ha llegado a hacer pensar que este aspecto de la obra de Fromm, que trata sobre todo de la alienación, pudiera estar en desuso.¹² Si se excluye de lo que Robert Castel insiste en llamar “la otra escena” –la del inconsciente– la dimensión socio-política –o social y cultural–, puede suceder que todo el peso de tal o cual enfermedad psicológica recaiga en exclusiva en el individuo por adaptar, re-adaptar o “volver funcional”. Sin coincidir por completo con un ya un poco añejo estudio del mismo Castel, que se apoya sobremanera en una línea de interpretación muy semejante a la de Bourdieu y Passeron, no deja de parecernos por lo menos extraña, cuando no incluso arriesgada, esta forma de “privatizar” la enfermedad, de hacerla privativa del individuo y a lo sumo del entorno familiar, en particular de las figuras parentales.

En el tronco freudiano, el problema teórico-metodológico aparece por dos lados. Por una parte, los escritos de Freud más cercanos a la fundación de una psicología social son limitados en comparación con el resto de su obra y tienen un enfoque fuertemente psicologizante: se trata en particular de *Psicología de masas y análisis del yo*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura*, *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*. Este sesgo es mayor en la medida en que, como lo sugiere Castel, Freud, aunque era revolucionario para su época, no estuvo mayormente interesado en sacar al análisis de la órbita

11 Erich Fromm, *Las cadenas de la ilusión. Una autobiografía intelectual* (Barcelona: Paidós, 2008).

12 Piénsese en el texto de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México: FCE, 2014). Desde este punto de vista, una sociedad que enajena o aliena al Hombre difícilmente puede estar sana.

familiar. Así, Serge Leclaire, por ejemplo, no duda en afirmar que “en la actualidad, tanto si lo desea como si no lo desea, tanto si lo sabe como si lo ignora, el psicoanalista se ha convertido en una especie de encargado de la solución de los conflictos psíquicos”.¹³ Al mismo tiempo, estos conflictos se reducen en realidad a un trauma, el de la *escena primitiva*, y no pasan de un entorno familiar que para el mismo Leclaire existe apenas como institución sacralizadora de la vida sexual.¹⁴ Esta escena primitiva es la que también está presente en un diván en el cual el psicoanálisis, según Leclaire, tiene algo de incestuoso: “La práctica psicoanalítica es incestuosa en su esencia”, dice,¹⁵ aludiendo a un posicionamiento ante esta escena. Así, “el hecho, por ejemplo, de que en la actualidad la realidad de la escena primitiva tienda a revelarse más concretamente a través del consultorio analítico que en el marco de la habitación de los padres indica, efectivamente, algo relacionado aun al desplazamiento del centro de gravedad”.¹⁶ Preguntémoslo de este modo irónico: ¿la violación de la indígena por el conquistador español —cuando la hubo— debería ser tratada caso por caso en el diván, o tratada como asunto de poder o como metáfora del mismo, de un poder que está un poco más allá de esa habitación? Fuera del individuo, el psicoanálisis reconoce entonces a lo sumo a la familia. Hay un desplazamiento del centro de gravedad —de retorno— desde la situación familiar a la situación analítica, “desde el lecho de los padres al diván del psicoanalista”,¹⁷ donde “el acontecimiento nace por segunda vez”. Como afirma Castel refiriéndose a Leclaire, incluso en la referencia a la familia se vuelve a expulsar la dimensión social: “El ‘orden literal’, la articulación de los significantes, no se obtiene solo a expensas del orden realista de lo vivido, sino también a expensas del orden biológico-económico-político-social de la institución familiar”.¹⁸ El problema del individuo ante su sociedad ha sido excluido.

Freud podía llegar lejos por momentos en la psicologización. Así, por ejemplo, reprochaba al marxismo no tomar en cuenta las “originarias mociones pulsionales del Hombre”, para considerar líneas después que la psicología tenía el derecho de abarcarlo todo más allá de las ciencias naturales: “Es que en verdad la sociología, que trata de la conducta de los hombres

- 13 Serge Leclaire, *Desenmascarar lo real* (Buenos Aires: Paidós, 1982), 26.
- 14 Leclaire, *Desenmascarar lo real*, 24.
- 15 Leclaire, *Desenmascarar lo real*, 23.
- 16 Leclaire, *Desenmascarar lo real*, 22. *Cursivas propias.*
- 17 Castel, *El psicoanálisis*, 87.
- 18 Castel, *El psicoanálisis*, 87.

- 19 Sigmund Freud, "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", en *Obras completas*, vol. 22 (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 166.
- 20 Freud, "Nuevas conferencias", 165.

- 21 Sigmund Freud, "Resistencia al psicoanálisis", en *Obras completas*, vol. 19 (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 234.

- 22 Sigmund Freud, "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico", en *Obras Completas*, vol. 14 (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 7-63.

- 23 Castel, *El psicoanálisis*, 29.

en sociedad, no puede ser otra cosa que psicología aplicada. En sentido estricto sólo existen dos ciencias: la psicología, pura y aplicada, y la ciencia natural".¹⁹ Resulta así que Marx no había tomado en cuenta el papel de la pulsión de autoconservación, el placer de agredir, la necesidad de amor y el esfuerzo por lograr una ganancia de placer y evitar el displacer, aún bajo el imperio de determinadas condiciones económicas.²⁰ En las resistencias al psicoanálisis, como las hubo contra Darwin o contra Copérnico, no sólo había la frecuente y normal desconfianza ante lo nuevo, ya que también podían estar presentes las defensas del neurótico. Según Freud, "las intensas resistencias al psicoanálisis" no eran de naturaleza intelectual, sino que brotaban de fuentes afectivas. Así se explicaban su apasionamiento y su desprecio por la lógica. La situación, prosigue, obedeció a una fórmula simple: los seres humanos, como masa, se comportaron hacia el psicoanálisis exactamente como lo hacían los individuos neuróticos a quienes se trataba por sus dolencias; pero a estos últimos era posible demostrarles con un trabajo tenaz que todo había ocurrido tal cual se lo aseveraba. En efecto, no se lo había inventado, sino averiguado mediante el estudio de otros neuróticos y en una labor de varias décadas.²¹ La dimensión social quedó reducida así a una explicación pulsional-individual; Marx no la tomó en cuenta, pareciera que despreocupándose así de cierta *naturaleza humana* básica, y no está excluido que para colmo quienes se resistieran a la innovación psicoanalítica estuvieran bajo la influencia de una suerte de neurosis. Como lo ha recordado Castel y como efectivamente puede notarse en "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico",²² Adler y Jung fueron a su vez duramente criticados por buscar dimensiones sociales más allá de lo delineado para el individuo y de nociones como la importancia de la sexualidad infantil o el Edipo, como si ello hubiera equivalido a salir de lo analítico a lo no analítico.²³ El psicoanálisis estableció así una *naturaleza humana* en la ingravidez social y un modo de encarar la existencia desde esta misma naturaleza, así sea solipsista.

Por otra parte, la práctica psicoanalítica, con excepciones, ha dado por sentada como parte del método la neutralidad del profesional que brinda

el servicio. Según Castel, al estar basada en la premisa de que la dimensión social y política está fuera del inconsciente, así sea como “residuo”, quien practica esta profesión que “rompe las defensas” y “hace salir” lo reprimido se sitúa de entrada en un ámbito de extraterritorialidad, como si la práctica no pudiera ser atravesada por ninguna determinación –ya no se diga influencia más allá de la familia, como máximo–. Es una posición que así se vuelve ahistórica, asocial y apolítica; es, dice Castel, “la definición misma de Dios: la soberana neutralidad, el árbitro, la ‘otra escena’ como lugar donde no pasa la crítica, rechazada por la tajante espada de la ruptura epistemológica”.²⁴ Castel insiste en que no se trata todo del psicoanálisis. El tiempo ha demostrado, a través de trabajos como por ejemplo los de Slavoj Žižek,²⁵ cómo el psicoanálisis, el de Lacan en este caso, puede servir incluso para dar cuenta de lo que es la ideología y de su funcionamiento si se quiere “más íntimo”. Como sea, la extraterritorialidad a la que se refiere Castel supone un tipo de neutralidad absoluta del psicoanalista que es muy difícil de creer, más allá incluso de las condiciones materiales que describe el mismo Castel y que corresponden a las formas de contrato para la prestación de servicios entre las profesiones liberales en las sociedades de mercado. No creo, a diferencia de Castel, que sean obligatorias ciertas formas de relación determinista entre el tipo de contrato material y la neutralidad del servicio prestado, aunque en cambio hay “puestas en escena” que a veces pueden acarrear alguna forma de violencia simbólica: Castel no es el único en afirmarlo, Frankl lo decía a su modo, como lo dijo –tal vez con más ironía– Jacques Lacan. En efecto, el psicoanalista olvida a menudo que sólo es un “sujeto supuesto saber”.²⁶ A juicio de Castel,

[...] este poner entre paréntesis lo que en la vida social es determinante no equivale nunca a su eliminación pura y simple. La relación entre “lo real” [o del inconsciente, como le llamaríamos nosotros] y “la realidad” es una relación de exclusión convenida: la realidad *debe ser suspendida* para que pueda manifestarse la dinámica propia del inconsciente.²⁷

24 Castel, *El psicoanálisis*, 111.

25 Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (México: Siglo XXI, 1992).

26 Frankl llega a sospechar del psicoanalista que quería el “poder de las llaves”. Viktor Frankl, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia* (Barcelona: Herder, 2009), 229. Desde una perspectiva muy distinta de la de Castel, en el libro referido Frankl critica por igual al psicologismo que al sociologismo en todo lo que tienen de reduccionistas, y desde otra concepción antropológica del Hombre.

27 Castel, *El psicoanálisis*, 38.

Hasta aquí, diríase que es comprensible: no se va al psicoanalista para discutir de política ni para cambiar la sociedad, criticarla, reformarla o justificarla. Sin embargo, parece difícil que esta dimensión pueda ser totalmente evacuada y vuelta por completo exterior y ajena al individuo, en cuyo caso éste estaría en lo que Castel llama “la ingravidez sociológica”.²⁸ En realidad, para Castel, esta convención no es “una relación de exterioridad: lo que se pone entre paréntesis [...] continúa presente en la relación analítica, pero ha sido *neutralizado*, invalidado, disfrazado y se ha vuelto irreconocible”.²⁹ ¿O es que incluso ha pasado al inconsciente y debe permanecer aquí? En efecto, hay un primer movimiento que mediante la subjetivación supone una suerte de privatización; al respecto Castel sostiene:

28 Castel, *El psicoanálisis*, 55.

29 Castel, *El psicoanálisis*, 38.

El psicoanálisis, tiende siempre a la *privatización*. “El analizando” es a la vez invitado y llevado por el proceso de subjetivación inducido por la situación analítica a poner entre paréntesis la dimensión de lo social y lo político. El psicoanalista dirige este proceso desde su posición de “neutralidad”.³⁰

30 Castel, *El psicoanálisis*, 54.

Podría decirse que hay aquí una operación de desconocimiento de la realidad en aras del reconocimiento de un “real” —el inconsciente— que se presenta como principal atractivo y que en teoría tiene sus propias reglas. A diferencia de lo que parece ocurrir con las dimensiones social y política, el individuo está invitado a centrarse en sí mismo, con toda libertad y sin límites —al ser confundidos ciertos límites con determinismos—, máxime que todo es libre desde esta convención, a comenzar por la libre asociación. Desde este punto de vista, no es falso lo que señala Castel cuando afirma que “si es cierto que el psicoanálisis se constituye mediante una ‘abstracción’, [...] tal abstracción se define tanto por las condiciones que excluye como por los axiomas que postula”.³¹ Al mismo tiempo, puede ocurrir que la dimensión social y política sea en realidad de una u otra manera remodelada al volverse inconsciente: como sugiere Castel, “lo ‘extranalítico’ está presente en el dispositivo analítico, pero bajo una forma

31 Castel, *El psicoanálisis*, 44.

en general ignorada”, y “este desconocimiento no es una simple ignorancia, ni tampoco una pura ocultación, sino una reinterpretación unilateral [parcial] que ocasiona efectos sociales igualmente unilaterales”.³² ¿Se trata de la reivindicación de toda libertad individual absoluta y de hacer pasar ésta por la naturaleza humana misma? No es de descartar que en vez de dejar entre paréntesis lo “extranalítico” y habiéndolo hecho en realidad jugar en el inconsciente, el individuo se posicione de otro modo ante la problemática social y política. Para Castel lo que hay es “la presencia implícita de esas condiciones prosaicas que explícitamente él excluye”.³³ Así, “el dispositivo analítico implica como su condición de posibilidad y reitera en cada una de sus fases aquello mismo que excluye para existir”.³⁴ En particular, no está ausente cierta invitación a posicionarse en la creencia de que solo las soluciones estrictamente individuales cuentan y son posibles, además de ser las que están acordes con “la naturaleza del Hombre”, aunque los contextos de estas soluciones ya ni siquiera sean perceptibles o conscientes. En otro plano, la psicologización puede llevar a un modo de “resolución” institucional que se centre exclusivamente en la dimensión privada, aunque agreguemos que con el atractivo de prometer el dar a cada quien una “subjetividad”: equivaldría a lo que Castel llama “la institucionalización de un nuevo modo de relación privada como modalidad social de control de los problemas sociales”.³⁵ En vez del binomio autoridad-coerción, este control se ejercería, a diferencia de antaño, como persuasión-manipulación.³⁶

Se cuenta así con poca psicología social, aunque ésta se ha desenvuelto como tal, y con muy pocos puentes que permitan ampliar los horizontes sociales del psicoanálisis, que en cambio se instala en otro atractivo, ya sugerido: el de la solución –real o supuesta– que engrandece a un individuo aparentemente único en su subjetividad y no limitado por prácticamente nada, lo que pareciera más acorde como la supuesta evidencia de una “naturaleza”. Desde este mismo punto de vista, puede parecer extraño que existan puentes entre la psicología y el psicoanálisis y otras disciplinas tales como la antropología, aunque los ha habido, según se verá. Si existen

32 Castel, *El psicoanálisis*, 201.

33 Castel, *El psicoanálisis*, 62.34

34 Castel, *El psicoanálisis*, 57.

35 Castel, *El psicoanálisis*, 185.

36 Castel, *El psicoanálisis*, 183.

facultades o escuelas de psicología, difícilmente se encuentran en ámbitos públicos, centros o institutos de investigación en estas materias. Los estudios sobre las mentalidades en México suelen ser entonces limitados, como ya se ha observado, y tal vez incluso poco capaces de nutrirse de distintas ciencias sociales: el mismo Freud, dicho sea de paso, solía pasar de datos fisiológicos y biográficos a la literatura sin detenerse mucho en otro tipo de reflexión social.

El otro aspecto a considerar en la psicología es el conductismo que tiene consecuencias hasta en la ingeniería del comportamiento. Abram Kardiner le reprochaba al conductismo olvidar que el observador de la conducta humana es un ser humano. Según Kardiner, “en sus series de control, Watson fracasó al no tomar en cuenta al observador, que no opera con instrumentos tales como el termómetro, el manómetro o la regla, sino con los instrumentos del juicio, la inferencia y una gran cantidad de procesos aprendidos que forman su sentido común”.³⁷ En este caso está más clara la tesis sugerida por Castel, en el sentido de que hay en el psicologismo un remplazo de la coerción por formas sutiles de persuasión-manipulación. No me detendré aquí en estas corrientes: lo cierto es que es posible encontrarlas —con frecuencia viéndolas utilizar métodos cuantitativos (tests, encuestas, etcétera...), más o menos sofisticados— desde la empresa, a modo de acompañamiento cuando los recursos humanos fallan y deben ser readaptados, hasta los medios de comunicación masiva, en los cuales no están excluidas formas de charlatanería y de autoayuda de la más diversa índole, que de todos modos se nutren del psicologismo casi siempre con un mismo supuesto: el mal del individuo no recae más que en el individuo mismo, lo cual convierte, dicho sea de paso, una injusticia que puede ser social en una desgracia individual, cualesquiera sean las circunstancias exteriores imposibles de cambiar, y será entonces el mismo individuo el que tendrá que modificar sus “percepciones”. Nótese que no he tomado en cuenta aquí tampoco la llamada antipsiquiatría ni la terapia Gestalt, en medio de una auténtica proliferación de lo que parecen ser más

37 Abram Kardiner, *Fronteras psicológicas de la sociedad* (México: FCE, 1955), 30.

técnicas que análisis, si es que el psicoanálisis es reflexión y que serían – sobre todo en algunas variantes de autoayuda– las que se encuentran más cerca de la persuasión-manipulación.

Castel señala que Freud no encontró del todo el modo de pasar de lo individual a lo social en las obras de estudio de la cultura ya citadas más arriba: desde este punto de vista, Castel muestra el poco interés del psicoanálisis por la sublimación, por ejemplo³⁸ y la ausencia de un método que permita volver de lo individual a la dimensión socio-política de tal modo que no se trate de escoger entre lo uno o lo otro, y de que no haya determinismo a ultranza. Insistamos en que Castel critica el psicologismo, que se traduce además por una lectura de los fenómenos sociales con lo que Castel llama “una luz derivada, a partir de los intereses libidinales de los individuos, únicamente. Esta aproximación, por importante que sea, deja totalmente fuera de su alcance la cuestión de las funciones sociales del fenómeno estudiado”.³⁹ La sociedad ya no es pensable como un “afuera” de esos intereses libidinales e individuales, sino apenas como una expresión modificada de los mismos. No hay una “naturaleza social” en juego para el “animal social”.

He descrito así las limitaciones del psicologismo, aunque no son por fuerza las del psicoanálisis todo ni mucho menos de todas sus corrientes. Como sea, incluso en pensamientos como el de Lacan, a partir del cual hará su trabajo Slavoj Žižek –o a partir del cual se acerca a muchos males sociales contemporáneos, en particular al de la perversión, el psicoanalista belga Jean-Pierre Lebrun, dialogando con otras profesiones, de la teología a la literatura–, es posible encontrar una fuerte resistencia a considerar la dimensión o el contexto sociales del individuo, trátase del paciente o del analista. En las escuelas lacanianas, por ejemplo, más de uno se guarece en ese gran otro que aunque tachado, y por ende sin respuestas a todo, justifica un estado de cosas al que no es ajeno tampoco el grafo del deseo.

Raúl Béjar constató en su momento las enormes dificultades para establecer en México algo así como una psicología del mexicano, dadas las

38 Castel, *El psicoanálisis*, 217.

39 Castel, *El psicoanálisis*, 217.

40 Raúl Béjar Navarro, *El mexicano: aspectos culturales y psicosociales* (México: UNAM, 2007).

41 Los autores recogen de entrada esta definición que hace G. W. Allport de la disciplina: la psicología social es “la investigación científica de cómo influye la presencia real, imaginada o implícita de los otros en los pensamientos, sentimientos y conductas de los individuos”. Michael A. Hogg y Graham M. Vaughan, *Psicología social* (Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2010), 4. En cierto modo, se estudia el comportamiento social sin estudiar la sociedad. Otra es la línea adoptada dentro de la misma psicología social por autores como Serge Moscovici.

numerosas limitaciones teóricas y metodológicas.⁴⁰ Tampoco parece que la psicología social —que no se ocupa de estructuras o sistemas sociales en su totalidad, sino del “comportamiento social del individuo, al menos según tratados como el de Hogg y Vaughan—⁴¹, se haya apresurado a establecer un diálogo amplio con otras disciplinas.

El psicologismo ha cundido tal vez porque ha ofrecido el atractivo de ocuparse del individuo que pareció por mucho tiempo olvidado en los grandes relatos que poco trataron de biografías. Este mismo psicologismo terminó instalándose como una especie de método en una parte de las ciencias sociales, en particular en la sociología y en la antropología, que han estado ocupadas en narrar historias de vida. Al final, el mismo psicologismo ocupó el vacío dejado por la creencia de que no es posible dar cuenta de la sociedad como un todo y de que, para quienes lo intentaron, tratando de paso de cambiar un estado de cosas, el final llegó con generalizaciones vagas y justificaciones para sistemas reprochables. No obstante, hay espacios enteros de las ciencias sociales que en la teoría y en las sugerencias metodológicas consiguieron tomar en cuenta ambas dimensiones sin volverlas excluyentes.

Lo que quisiéramos demostrar aquí es que existe en la teoría psicoanalítica y en sus diversas corrientes suficiente material para que, aún sin ser una “ciencia acabada” —¿alguna lo es?—, pueda hacerse el camino contrario del que suele proponer el psicologismo: en efecto, un método correcto permite inferir elementos de análisis interesantes del campo más o menos individual al social y viceversa; el ejemplo al que recurro más adelante, el de Winnicott, reconoce explícitamente la existencia de una interacción, antes que una retracción sobre el individuo: propone la salida del infante “hacia la sociedad” y no el refugio, incluso ya en el adulto, en la esfera privada y exclusivamente familiar, a nombre de una “naturaleza humana” más o menos invariable, sobre todo en lo “real”, y que no habría más que “liberar” de sus defensas de origen traumático e infantil.

La construcción de otro método: la importancia olvidada de los estudios sobre cultura y personalidad

Desde principios del siglo xx existió un diálogo a la vez polémico y fecundo entre el psicoanálisis y la antropología. Este diálogo parece haber sido bastante fértil durante la década de los veinte. Claudio Esteva-Fabregat sitúa un punto de inicio en los trabajos de C. G. Seligman, quien desde 1924 señalaba “la necesidad de contar con la psicología para todo lo referente a la explicación de los problemas derivados del estudio de la conducta humana, y al mismo tiempo aplicó conceptos de introversión y extroversión para identificar la psicología primitiva y europea, respectivamente”.⁴² Aunque fueran críticos del Freud de *Tótem y tabú*, autores como Kroeber (1920), Lowie (1920) y Boas (1920) consideraron de utilidad la psicología para el trabajo de campo antropológico.⁴³ Más tarde, autores como Sapir, Mead y Benedict partieron en sus trabajos antropológicos de un muy buen conocimiento de los trabajos psicoanalíticos.⁴⁴ Así, “las teorías psicoanalíticas se convirtieron en hipótesis de trabajo para la antropología”,⁴⁵ aunque no parece que a la larga los estudios psicoanalíticos hayan actuado mucho en correspondencia. La antropología sí tomó en consideración las experiencias de socialización infantil; la síntesis, a juicio de Esteva-Fabregat, consistiría en

la combinación resultante de mezclar una teoría de la socialización infantil –influida por el Psicoanálisis– con el estudio de la configuración adulta definida por los patrones culturales existentes, de manera que mientras el sistema de causalidad del carácter cultural se inserta en los patrones culturales, las claves para este conocimiento se obtienen mediante el análisis del proceso de socialización infantil. La comunicación entre padres e hijos es el dinamizador fundamental de este carácter.⁴⁶

42 Claudio Esteva-Fabregat, *Cultura, sociedad y personalidad* (Barcelona: Anthropos, 1993), 50.

43 Esteva Fabregat, *Cultura*, 20.

44 Esteva Fabregat, *Cultura*, 51.

45 Esteva Fabregat, *Cultura*, 51.

46 Esteva Fabregat, *Cultura*, 74.

La diferencia con el psicologismo está en que los patrones culturales no serían simples derivaciones de lo que ocurre con el individuo, ni menos con el niño: forzando un poco las cosas, el nazismo no es “la niñez de Hitler” e infancia no es destino. Lo que establecieron los estudios sobre cultura y personalidad es una interacción sin mayores determinismos, que dio cabida al psicoanálisis sin caer en el psicologismo ni en el método de la “luz derivada” criticado por Castel.

Abram Kardiner reconocía que el psicoanálisis había aportado ante todo el punto de vista individual:

[...] lo importante y duradero del sistema de Freud fue su valoración del hombre desde el punto de vista biográfico, ya que era un método de valorar la historia del individuo [...] Desde el principio, encontramos que el psicoanálisis es una psicología que deja sin resolver los detalles de la adaptación, pero que intenta seguir ciertas maniobras globales de la personalidad sobre la trayectoria de una vida.⁴⁷

47 Abram Kardiner, *Fronteras psicológicas de la sociedad* (México: FCE, 1955), 34.

Dicho de otro modo, la adaptación no es la tarea fundamental –al menos no explícita– del psicoanálisis. Con todo, el mismo Kardiner señalaba que el psicoanálisis busca fallas, dado que

[...] en forma metodológica se ocupó de la vida emocional y sus motivaciones; describió ciertas fallas notables en la adaptación y un método para estudiarlas. Empezando como técnica psicológica con fines terapéuticos, gradualmente se convirtió en una psicología general [...] Los problemas planteados por el psicoanálisis ocupan ahora a todas las escuelas psicológicas, pero sólo algunas lo admiten francamente.⁴⁸

48 Kardiner, *Fronteras*, 38.

Kardiner consideraba más útil al psicoanálisis que a una psicología, como la conductista de Watson. Faltaba entonces crear las gradaciones entre individuo y sociedad que el psicoanálisis no había elaborado, salvo en la forma de proyección sobre los fenómenos sociales de las conclusiones

de biografías individuales. Kardiner señaló que no es posible uniformar conductas individuales ni proyectarlas tal cual sobre la sociedad; existen variaciones en las respuestas a fenómenos como la frustración,⁴⁹ y con más razón ante las circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales. Lo que existe es el tipo de personalidad básica, que es algo distinto de una naturaleza humana y que indica que las experiencias tempranas del individuo ejercen un efecto duradero sobre su personalidad, por lo que recibir cuidados y crianzas similares tiende a crear configuraciones similares en la personalidad, aunque distintas según las culturas.⁵⁰ Así quedó integrado el estudio de la socialización infantil, juntando el psicoanálisis de origen freudiano con los aportes de la antropología.

Ninguno de estos autores quiso operar reduccionismo alguno. Para Kardiner, la naturaleza biológica del Hombre era reducida en comparación con la diversidad de culturas: “Hay evidentemente en el hombre una gran plasticidad o, empleando la palabras más corriente, mucha adaptabilidad”;⁵¹ “en términos generales podemos decir que el hombre se distingue de los demás animales en que posee una proporción menor de adaptaciones filogenéticas fijas”.⁵² Además de mayores reacciones adquiridas, lo que permite volver a tomar en cuenta lo que el psicologismo quiso excluir de lo real. Y como consecuencia, proseguía Kardiner, “el desarrollo de las técnicas adecuadas para la vida independiente es más lento en el hombre que en los otros animales”,⁵³ puesto que es más arduo aprender que dar rienda suelta a lo innato. Para Ralph Linton no había que exagerar demasiado el peso sociocultural ni olvidar que por “más cuidada que haya sido la preparación del individuo, y logrado su condicionamiento, sigue siendo un organismo distintivo con sus propias necesidades y con sus capacidades de pensar, de sentir y de actuar con toda independencia. Conserva incluso su individualidad en un grado considerable”.⁵⁴

Así, nunca hubo aquí anulación del individuo en nombre de la sociedad o la cultura. Esteva-Fabregat también insistió en señalar la diversidad de factores que influyen en esa variabilidad. Las diferencias de personalidad, considera entonces, son debidas a “variaciones pertenecientes al

49 Kardiner, *Fronteras*, 44.

50 Ralph Linton, “Prólogo”, en *Fronteras psicológicas de la sociedad*, Abram Kardiner (México: FCE, 1955), 9.

51 Abram Kardiner, *El individuo y su sociedad* (México: FCE, 1975), 31.

52 Kardiner, *El individuo*, 29.

53 Kardiner, *El individuo*, 29.

54 Ralph Linton, *Le fondement culturel de la personnalité* (París: Bordas, 1977), 70.

equipo biológico y al del medio ambiente total”, mientras que las similitudes pueden considerarse como dadas por “regularidades ambientales o socioculturales”. Toda personalidad, prosigue el autor, “es un organismo que actúa dentro de un campo constituido por la cultura y por el medio físico, pero como tal organismo, está sometido a reacciones derivadas de su capacidad de modificación del ambiente”, lo cual, a su vez, termina por modificarle a él mismo.⁵⁵ Nótese que no hay aquí un individuo que cambie para sí mismo, solipsista y en situación extraterritorial: cambia influido por un medio sobre el que en principio tiene capacidad de acción, y no es entonces ninguna naturaleza humana estática. Así, lo que varía, considera Esteva-Fabregat, “no es la conducta social objetiva, en cada caso derivada de la ejecución de un rol, sino que más bien varía la experiencia interna del mismo, ya que su recepción relativa por el individuo es, profundamente, única”.⁵⁶ Al mismo tiempo, el individuo busca en teoría reafirmarse en su independencia y así,

55 Esteva-Fabregat, *Cultura*, 114.

56 Esteva-Fabregat, *Cultura*, 103.

[...] adopta aquel comportamiento que le es impuesto por métodos de socialización culturales, o sea propios de cada sociedad, mientras al mismo tiempo desarrolla técnicas sociales de adaptación a sus propios fines de seguridad y de realización autónoma, en el marco de límites dados por las metas de finalidad y por los medios provistos por cada cultura.⁵⁷

57 Esteva-Fabregat, *Cultura*, 17.

En efecto, según el autor de *Cultura, sociedad y personalidad*, las respuestas dependen de los siguientes factores: 1) la organización biológica como una asociación simbiótica con el medio ambiente, 2) las formas de cultura empleadas para relacionarse con los objetos, 3) las metas de finalidad y ética de orientación que informan su comportamiento y 4) el estatus en la sociedad y el grado de satisfacción de las metas de finalidad.⁵⁸ Ni siquiera desde el punto de vista de la psicología social sería aceptable reducir esta riqueza de experiencias internas a la llamada personalidad modal (una frecuencia de conducta medible y considerada como norma de comportamiento).

58 Esteva-Fabregat, *Cultura*, 131.

Aquí estaban asentadas las bases de la mayor importancia –entre psicoanálisis y antropología– para llegar a un método que toma en cuenta a la vez (y en interacción) al individuo y a la dimensión sociocultural, sin que se excluyan mutuamente. Lo que interesa con los estudios en el área de cultura y personalidad, afirma Esteva-Fabregat,

es suprimir la dicotomía representada por lo etnológico y lo psicológico, respectivamente, como si cada categoría tuviera una significación independiente. En nuestro caso, ni siquiera se plantea cada una de ellas con autonomía de las otras. Lo que se intenta es explicar lo etnológico y lo psicológico como conceptos de una misma realidad empírica".⁵⁹

59 Esteva-Fabregat, *Cultura*, 15.

Es lamentable que esta dimensión que tomaba en cuenta la gran variabilidad de existencias y biografías individuales fue con frecuencia dejada de lado, por ejemplo en el sociologismo, marxista o no, para hacer encajar las trayectorias de vida en tipos *ideales* o tipificaciones grupales –de género, raciales, de edad, etc.–, que son las que se confundieron con una naturaleza humana. Quedaría por saber si distintas culturas y sociedades valorarían por igual el rasgo distintivo de la individualidad con la autonomía: hay en realidad variaciones que pueden influir incluso en las formas de estudiarlas.

No hay en este ámbito de cultura y personalidad una disolución del individuo en una cultura de algún modo incuestionable y confundida a veces –en parte gracias al psicologismo– con los hábitos –de conducta–. Es en esta perspectiva que he encontrado en la antropología cultural, distinta de los estudios culturales, un puente bastante eficaz; en este terreno cabe destacar el énfasis de Esteva-Fabregat en el tema de cultura y personalidad, que ocupa toda una obra imposible de resumir aquí en su totalidad, pero que salva desde la antropología los escollos que aparecen en el psicologismo y sus influencias actuales. En esta misma perspectiva se encuentra la obra de Kardiner y no está de más señalar que, así como este segundo se analizó con Freud, Esteva-Fabregat trabajó con Fromm, a quien está dedicada la obra *Cultura, sociedad y personalidad*. Incluso fuera de México es un tipo

de puente que ha sido poco seguido, salvo por ejemplo en obras como la de Gilbert Simondon –quien estudió la problemática de la individuación– o la de Didier Anzieu. El psicologismo que proponía colocar al individuo y su subjetividad fuera de todo contexto tendió de todos modos a ganar buena parte del debate, equiparando al individuo extraterritorial con una verdadera esencia humana, aunque a costa de lo adquirido previamente. Está evidenciado así con los tipos de personalidad, estén clasificados –como el tipo *borderline*– o no –como el perverso narcisista o el codependiente–, que proliferan los estudios para describir a estos individuos, pero escasean los textos que puedan situar estas patologías –e incluso sus orígenes en la infancia– como parte de contextos sociales más amplios y en ocasiones patológicos. Por lo tanto, las soluciones son individuales y en sociedades sobre las que en realidad se sabe poco –¿están o no sanas?–.

Actualidad del debate: de Winnicott y la estructura familiar mexicana como ejemplo

Es posible tender puentes entre el psicoanálisis y la antropología cultural en un caso específico, el de cierta cultura familiar mexicana basada en la madre, para explicar al mismo tiempo un patrón social con patologías y un modo de subjetivación-interiorización por el individuo que con frecuencia deja poco espacio para el rasgo distintivo de la respuesta escogida individualmente –por lo que tal vez el psicologismo resulta hoy atractivo en ciertos estratos sociales como “liberación”–. Tender esos puentes no es una tarea sencilla, y es necesario modificar algunas de las afirmaciones del psicologismo: considero posible, aún resguardando “la otra escena”, pensar la relación individuo-sociedad en interacción; por otra parte, este giro supone un método distinto, que no tiene por qué limitarse al ensayo y que puede encontrar apoyo en tesis psicoanalíticas que pueden hacerse en parte extensivas a la dimensión antropológica, teniendo cuidado de no generalizar, menos aún ante la complejidad social y regional mexicana ac-

tual. El método consiste, junto con recordar que cada experiencia interna es única en teoría, en subrayar que la búsqueda de la personalidad modal –la frecuencia estadística–, practicada a veces por la psicología social, no convierte aquélla en un ideal, así sea algo arquetípico, y entraña el riesgo de dar erróneamente por equivalente normalidad y norma. Describiré un tipo de dependencia madre-hijo que aunque frecuente, da lugar justamente a patrones socialmente aceptados que no por ello son forzosamente sanos. La disciplina de cultura y personalidad tiene una capacidad relativa para “asumir como colectivas las problemáticas individuales”,⁶⁰ lo que marca una diferencia sustancial con buena parte del psicologismo. Esto es, dice el autor, “hasta qué punto la neurosis de un individuo puede ser abordada como una neurosis de su sociedad. O hasta qué punto una estructura de personalidad es una reducción comprimida de la estructura de personalidad asumida o supuesta como estructura total de una sociedad”.⁶¹ Un problema individual puede ser la expresión de uno social. Es de esa capacidad relativa –que no debiera implicar sacrificar el individuo a la sociedad– que parto para sugerir, desde la especificidad del psicoanálisis de D. W. Winnicott –quien plantea al individuo en interacción con un ambiente, de preferencia *facilitador*–, no un problema de neurosis, sino de dependencia inhabilitante”, en el sentido que Ivan Illich entendía lo inhabilitante, entre otras cosas como forma de control y de creación de necesidades y de utilización de los problemas para hacerse necesario y dar cuidados paralizándolo.⁶² Esta dependencia tal vez sea frecuente en buena parte de la sociedad mexicana, aunque las formas de respuesta individual puedan variar al tenor de los diversos factores que los estudios de cultura y personalidad toman en cuenta.

Los españoles son quienes introdujeron el culto mariano en buena parte de México, como por lo demás en muchos otros lugares de América Latina, que suele traducirse por un peculiar “culto a la madre” –en términos lacanianos, la madre es al mismo tiempo el primer *otro* (*autrui*) y en un culto como el mariano parece ser parte importante del *gran otro*–; este “otro del lenguaje y del sexo” hace en México referencia constante a la madre,

60 Esteva-Fabregat, *Cultura*, 26.

61 Esteva-Fabregat, *Cultura*, 26.

62 Ivan Illich et al., *Las profesiones inhabilitantes* (Madrid: H. Blume, 1981), 23.

con una hipertrofia –frente a un padre a la vez ausente y violento– de la que da cuenta Santiago Ramírez. El segundo punto es menos obvio: por las condiciones de la época virreinal e incluso también por algunos antecedentes de instituciones medievales españolas, las familias mexicanas de ciertos estratos tendieron a consagrar formas de endogamia, si bien no directamente incestuosas, algo que puede parecer al mismo tiempo extraño dado el mestizaje. Ramírez lo había notado más allá de la “chingada”, ya que el mismo español que tomaba a la indígena por placer buscaba para el matrimonio una española de buena o mejor posición social.⁶³ Se trató de endogamia social por la importancia de los títulos nobiliarios, y en parte también explicable durante la época colonial por las condiciones de autarquía y poco vínculo con el exterior de la encomienda y la hacienda, y –hasta el siglo xx, según algunos estudios– por los intereses y las representaciones propias de los sectores oligárquicos. Una endogamia social puede convertirse por ejemplo en una regional. Brigitte Boehm Schoendube lo explica para el centro-occidente de México: la familia extensa es tal que abarca incluso a los no-parientes y parece “disolver” otras formas de adscripción, que pudieran por lo demás remplazar los lazos de dependencia por distancias que independizan. Según Boehm, la ideología de las oligarquías, construida a partir de la llegada de los españoles, sirve para controlar el acceso a los recursos; esta ideología crea una ficción de unidad que se establece por encima de las diferencias económicas y sociales, mediante la analogía con la familia –así, indios, pobres u oprimidos pueden ocupar el lugar de hijos o hermanos menores, necesitados de la protección de los adultos y el cuidado de las autoridades–. Esta idea de sociedad como familia impone un orden organizativo en su interior e irradia a la sociedad local y regional; y finalmente, las relaciones de parentesco atraviesan la división de la sociedad en clases y su función es mantener aquéllas y reproducirlas –reproducir el orden oligárquico, que dista mucho de carecer de contactos con el exterior–.⁶⁴ Las relaciones de parentesco, forzosamente dependientes aunque estratificadas en el interior, difícilmente admiten aquí otro tipo de corte que señalaría la independencia.

63 Santiago Ramírez, *El mexicano, psicología de sus motivaciones* (México: Grijalbo, 2003), 55.

64 Brigitte Boehm Schoendube, “La familia oligárquica y su sistema de parentesco. Un modelo de percepción y una propuesta de organización regional en el Centro-Occidente de México”, en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, compilado por David Robichaux (México: Universidad Iberoamericana, 2005), 528.

No se trata de pura ideología, puesto que lo que está en juego es a la vez un acceso extensivo a los recursos y su distribución igualmente extensiva, si tiene lugar. Boehm Schoendube parte de una definición básica de Guillermo de la Peña, para quien el corte clasista no es el único que rige el acceso a los recursos: el parentesco, dice este autor,

se vuelve un objeto de manipulación en todas las esferas sociales; tiene un 'uso táctico' [...] en asuntos económicos y políticos [...] En este sentido, el parentesco es un aspecto tanto de infraestructura (un sentido de acceso a los recursos y a la producción) y de la superestructura (un modo de expresar y justificar el acto de apropiación).⁶⁵

En un caso como el del sur de Jalisco, De la Peña subraya que el parentesco “se vuelve sobremanera importante: la propiedad y los derechos ciudadanos se transmiten por parentesco, y las familias son las unidades relevantes para tareas específicas, como la socialización de los hijos pequeños”.⁶⁶

En todo caso, lo extraño en los ya referidos textos sobre el mexicano —de Paz a Bartra pasando por Ramos—, es el mínimo peso dado al culto mariano y a la madre, salvo la “chingada indígena”. Sucede en realidad que hasta el siglo xx, como lo hace notar Mirta A Barbieri,

[...] la maternidad fue glorificada como vocación y meta principal de la vida de las mujeres [...] La idealización de la maternidad, su mistificación y naturalización como rol primordial femenino ha favorecido el ocultamiento de sus aspectos opresivos: malas experiencias al dar a luz por la labor médica generalmente ejecutada por varones, situaciones negativas durante el ejercicio de la maternidad no verbalizadas por las mujeres, la soledad y el aislamiento que muchas veces caracteriza la relación madre-hijo y que puede dañar a ambos [...].⁶⁷

65 Guillermo de la Peña, “Ideology and practice in Southern Jalisco: Peasants, Rancheros, and Urban Entrepreneurs”, en *Ideology and practice in Latin America*, editado por Raymond T. Smith (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), 205.

66 De la Peña, “Ideology”, 205.

67 Mirta A. Barbieri, “Mujer y familia. Transformación y nuevas identidades en la antropología argentina”, en *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*, compilado por Ana Vera Estrada y David Robichaux (México: Universidad Iberoamericana, 1928), 359.

Reitera esta autora: “la maternidad ha sido mistificada, asociada al altruismo, al sacrificio, a la virtud social como cualidades inherentes a la condición femenina”.⁶⁸ Santiago Ramírez constata sobre la mujer mexicana: “Todas las instituciones culturales, desde antes de la Conquista, aplauden y premian los aspectos maternales de la mujer y, por el contrario, censuran los aspectos sexuales”.⁶⁹ Las instituciones sociales, prosigue Ramírez, “aplauden la condición maternal y reabastecen este círculo enfermizo que hace que la familia mexicana sea de carácter uterino, con una madre asexuada y un padre ausente”.⁷⁰ Hemos vivido, concluye Ramírez, “en una cultura en la que lo fundamental ha sido la relación con la madre”,⁷¹ pese a que lo que más sobresale pareciera ser la figura del macho, según el propio Ramírez, quien por lo demás recurre a comparaciones mediante la antropología cultural y los trabajos de Mead, Kardiner y Benedict. Un rol social, hipertrofiado como tal, aparece así naturalizado al grado de parecer parte de la naturaleza humana por la fuerza de las cosas, como si todo estuviera dado por la biología, puesto que es la mujer la que da a luz. Ramírez sugiere que la ausencia del esposo-compañero es suplida con el hijo: la mujer se siente poseedora del niño, afirma, que “siendo el niño lo único que la compensa de la ausencia del esposo”.⁷² O dicho de otro modo: la mujer mexicana, sugiere Ramírez, “compensa vicariamente la falta de seguridad y apoyo que debiera obtener del compañero en una maternidad exuberante y prolífica, dándole al hijo la protección y apoyo que ella no recibe de su compañero”.⁷³ Cuando no es la madre es entonces la abuela la que se convierte en institución; así, “la [abuela] mexicana se apropia del nieto para elaborar la melancolía de la edad avanzada. La abuela o suegra tratan de devaluar la condición de la mujer o nuera, interponiéndose entre ésta y el marido, apropiándose, a través de su hija, de los nietos”.⁷⁴

Lo primero que llama la atención en Winnicott es que aún considerando el papel clave del ambiente, valora la independencia, no sólo en el infante, sino también en la mujer, a diferencia de lo que suele ocurrir en culturas que se inclinarían por el “ocultamiento del ser”, el propio y el de

68 Barbieri, “Mujer y familia”, 361.

69 Ramírez, *El mexicano*, 122-123.

70 Ramírez, *El mexicano*, 123.

71 Ramírez, *El mexicano*, 124.

72 Ramírez, *El mexicano*, 78.

73 Ramírez, *El mexicano*, 142.

74 Ramírez, *El mexicano*, 78.

otros, según la lectura de Paz que sugiere Javier Rico.⁷⁵ Lo segundo es que, yendo más allá de Freud y de las convenciones del psicologismo, Winnicott valora no cualquier independencia, sino una que le permita al individuo –al futuro adulto y a la mujer– desenvolverse en una sociedad que por lo demás debe ser “lo suficientemente sana”, digamos, para permitir a su vez esta misma independencia. Así, “hablamos de la madurez del ser humano”, dice Winnicott, no sólo en relación con el crecimiento personal, sino también respecto de la socialización:

Digamos que en la salud, que es casi sinónimo de la madurez, el adulto puede identificarse con la sociedad sin un sacrificio demasiado grande de la espontaneidad personal o bien, a la inversa, que el adulto puede atender sus propias necesidades personales sin ser antisocial y sin dejar por cierto de asumir alguna responsabilidad por el mantenimiento o la modificación de la sociedad tal y como se encuentra.⁷⁶

Para Winnicott, “en este lenguaje, ‘salud’ significa tanto salud del individuo como salud de la sociedad, y la madurez completa del individuo no es posible en un escenario social enfermo o inmaduro”.⁷⁷ Este planteamiento no está reñido con los de la antropología cultural en cultura y personalidad, y admite que puede existir una sociedad enferma, que limita la madurez del individuo. Se entiende que luego de satisfacer las primeras necesidades del infante, la madre busca retomar su vida, que no está fusionada con la del infante; así, luego de los pataleos del bebé, por esa época, escribe Winnicott,

la madre reemprende su propia vida, que finalmente se vuelve relativamente independiente de las necesidades del infante. A menudo el crecimiento del niño corresponde con total exactitud a la reasunción por la madre de su propia independencia, y estaremos de acuerdo en que una madre que no puede ir fallando gradualmente en esta cuestión de la adaptación sensible, falla en otro sentido: debido a su propia inmadurez o a sus propias angustias.⁷⁸

75 Recogemos en particular la formulación de Javier Rico Moreno, *La historia y el laberinto. Hacia una estética del devenir en Octavio Paz* (México: Bonilla Artigas, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2013), 124. Seguramente se trata más de ocultamiento y simulación que de mentira.

76 D. W. Winnicott, *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 109. No hay espacio aquí para recoger las diferencias entre Winnicott y Melanie Klein, ni, sobre todo, el interesante intercambio entre Winnicott y Lacan que toca al “Nombre del Padre” y al sentido del límite que éste supone.

77 Winnicott, *Los procesos*, 110.

78 Winnicott, *Los procesos*, 113.

Se está lejos de un patrón cultural de “dependientes” y de una relación padres-hijos (y madre-hijo) basada en la perpetuación de la dependencia: la mujer tiene vida propia y tal vez no ha sido la dependiente del esposo, como no se limitará luego a ser madre sin salir del ámbito doméstico, la dependiente del hijo. No hay aquí relaciones simbióticas, y la sociedad que el psicologismo tiende a poner entre paréntesis debiera en realidad asegurar las condiciones para el desenvolvimiento de la mujer, más allá de su condición de madre y de la familia, en particular en ámbitos como el laboral, algo que en perspectiva histórica pareciera ser nuevo en México, en particular para determinados sectores sociales. Así, “ser madre” no es –por decirlo con ironía– un oficio. El problema no debiera aparecer hasta “cuando los hijos se van” –suponiendo que realmente lo hagan–, parafraseando el título de una película mexicana. El objetivo está descrito así: “El niño llega a una existencia personal satisfactoria mientras participa en los asuntos de la sociedad”.⁷⁹

79 Winnicott, *Los procesos*, 119.

El problema es que lo descrito no es un hecho: no es que en general madre e hijo dejen de serlo –nunca dejan de serlo–, sino que desde la representación más general que es el culto mariano la simbiosis no se deshace, y así como la madre permanece como tal con su dependencia del hijo, éste se encuentra en la suya, reconfortado en la ilusión de su omnipotencia, sin verse desilusionado, y por ende limitado en su crecimiento personal, más si la sociedad no lo facilita –a la mujer que trabaja, al varón autónomo–. Tal vez no hay aquí lo que Winnicott llamaría *ambiente facilitador*, un tema sobre el que la antropología cultural puede trabajar mucho. Ese mismo ambiente de dependencias puede provocar desde el temor a cualquier forma de soledad hasta ese “miedo al derrumbe” que para Winnicott puede traducirse por ejemplo por el temor a la no existencia.

La “madre suficientemente buena” –*good enough mother*–, como la llama Winnicott, debe ser capaz en un primer momento de alimentar las ilusiones –incluso de omnipotencia– del niño: se trata de una ilusión que se encuentra a medio camino entre percepción y apercepción del mundo exterior. Luego, la madre debe desilusionarlo y hacerlo entrar así en el

principio de realidad. Dicho sea de paso, el narcisismo primario es para Winnicott una defensa ante la pérdida del sentido de lo real,⁸⁰ que está en la ilusión y en la omnipotencia. Así, establece Winnicott de forma clara:

Yo afirmo que existe un estado intermedio entre la incapacidad del bebé para reconocer y aceptar la realidad, y su creciente capacidad para ello. Estudio, pues, la sustancia de la ilusión, lo que se permite al niño y lo que en la vida adulta es inherente al arte y la religión, pero que se convierte en el sello de la locura cuando un adulto exige demasiado de la credulidad de los demás, cuando los obliga a aceptar una ilusión que no les es propia.⁸¹

Asimismo, considera el autor, “si un adulto nos exige nuestra aceptación de la objetividad de sus fenómenos subjetivos, discernimos o diagnosticamos locura”.⁸² En la zona intermedia, en cambio, en el juego entre ilusión y desilusión es posible crear el discernimiento entre mundo exterior y mundo interior, de tal modo que, respetando al segundo, el primero no aparezca como simple prolongación de éste.

Al decir de Winnicott,

la zona intermedia, no discutida respecto de su pertenencia a una realidad interna o exterior (compartida), constituye la mayor parte de la experiencia del bebé, y se conserva a lo largo de la vida en las intensas experiencias que corresponden a las artes y la religión, a la vida imaginativa y a la labor científica creadora.⁸³

Una “madre santa” –sacralizada a la vez por la religión y por la sociedad– no puede cumplir con este papel de ayudar a la transición y la ubicación en esta zona intermedia, en primer lugar por su propia omnipotencia, es decir, por la sacralización del rol que suele ser social, para seguir la terminología de la antropología cultural; esta “santidad” supone a su vez la sacralización del infante en su omnipotencia. No entran aquí en juego para romper la simbiosis ni los objetos ni los fenómenos transicio-

80 D. W. Winnicott, *Exploraciones psicoanalíticas I* (Buenos Aires: Paidós, 1991), 114.

81 D. W. Winnicott, *Realidad y juego* (Barcelona: Gedisa, 1993), 19.

82 Winnicott, *Realidad y juego*, 31.

83 Winnicott, *Realidad y juego*, 32.

nales de los que habla Winnicott. Para éste, uno de los pasos claves es el de la ilusión –que tiene algo de mágico y que no excluye la fetichización del objeto– a la desilusión:

Un niño no tiene la menor posibilidad de pasar del principio de placer al de realidad, o a la identificación primaria y más allá de ella [...], si no existe una madre suficientemente buena. La "madre" lo bastante buena [...] es la que lleva a cabo la adaptación activa a las necesidades de este y que la disminuye poco a poco, según la creciente capacidad del niño para hacer frente al fracaso en materia de adaptación y para tolerar los resultados de la frustración.⁸⁴

84 Winnicott, *Realidad y juego*, 27.

Así, esto supone una doble renuncia: a la omnipotencia del niño y a la de la madre, que debe ir renunciado a "su" niño para dejarlo desenvolverse poco a poco con independencia en la realidad y ante la frustración/desilusión.

El riesgo está en que se le quiera evitar en la simbiosis toda desilusión al niño que por lo demás se ha convertido en la "gran ilusión de vida" de la madre, siendo su falo imaginario –en términos de Lacan–, la imagen en la cual verse "realizada". Si se prolonga demasiado esta situación por falta de independencia de la mujer, que no es valorada como tal, de nuevo para recurrir a la antropología cultural, y el infante es entonces eternamente "la razón de ser" de la madre, el "objeto de la madre" –retomando a Lacan–, es que hay instrumentalización. El infante se defenderá creando lo que Winnicott llama un falso *self*. Para este mismo autor, si la madre falla en "dar satisfacción al gesto de la criatura", incluso en un principio el gesto de la omnipotencia, y "en lugar de ello, lo reemplaza por su propio gesto, [...] adquirirá sentido por la sumisión del infante",⁸⁵ convertido en "su" cielo, "su" amor, "su" vida, etcétera. Esta sumisión por parte del infante, afirma Winnicott, "es la etapa más temprana del *self* falso, y corresponde a la ineptitud de la madre para sentir las necesidades del bebé".⁸⁶ El temor a la no existencia es entonces el temor a algo que ya ha sucedido, siguiendo

85 Winnicott, *Los procesos*, 189.

86 Winnicott, *Los procesos*, 189.

a Winnicott, puesto que el infante no existe ni es valorado por sí mismo, dada la insensibilidad de la madre; la defensa consiste en la autoafirmación bajo la forma que Winnicott llama “la etapa del *yo soy*, con el corolario inherente *yo repudio todo lo que sea distinto de mí*”.⁸⁷

Ramírez agrega la probable percepción del abandono paterno. Dentro de este registro está la incapacidad para esa forma de responsabilidad por el otro que, según Winnicott, debe aparecer ya en el infante como “capacidad para la preocupación por el otro”: esto supondría un *yo* independiente en el infante –independiente del *yo* auxiliar de la madre– que ya tiene a la vez “parte de adentro” y “parte de afuera”, entre otras cosas gracias al esquema corporal;⁸⁸ la madre ya no es nada más el objeto parcial capaz de satisfacer las necesidades más acuciantes sino también la persona que proporciona un cuidado activo⁸⁹ y que es amada como persona “a la que es posible reparar”.⁹⁰ Sin esta reparación por el uso y lo que supone de preocupación por el otro, no quedan luego de ese uso del objeto parcial más que formas primitivas de culpa y angustia.⁹¹ Por otra parte, dada esta soledad en este narcisismo primario *á deus* y tal vez dado también el temor a que una apertura afectiva sea objeto de algún abuso –de instrumentalización, en el famoso “rajarse” sobre el que se detiene Paz–, aparecerá el miedo a estar solo: no hay lo que Winnicott llama *relacionalidad del yo*, es decir, un *yo* que estando solo se sienta de todos modos acompañado por una “presencia”. Con el transcurso del tiempo, escribe Winnicott, el individuo llega a ser capaz de prescindir de la presencia *real* de la madre o de la figura materna. A esto se lo ha descrito como el establecimiento de un “ambiente interno”, fenómeno más primitivo que el que recibe el nombre de “madre introyectada”.⁹² Sucede que en el temor a la soledad que ya ocurrió no hay presencia del “objeto interno bueno” porque no estuvo. Tal vez ese temor a una soledad que ya aconteció –en las condiciones de instrumentalización del infante que hemos descrito– se manifieste en la expresión “muégano” –a veces curiosamente reivindicativa–, para referirse a las relaciones familiares sin independencias individuales ni cabida para la soledad de nadie.

87 Winnicott, *Exploraciones*, 120.

88 Winnicott, *Los procesos*, 98.

89 Winnicott, *Los procesos*, 98.

90 Winnicott, *Los procesos*, 107.

91 Winnicott, *Los procesos*, 107.

92 Winnicott, *Los procesos*, 43.

Es un infante vulnerable, en estado de necesidad, que es instrumentalizado, “puesto a disposición”; de ahí la intuición, tal vez, de los peligros del “rajarse” y mostrar vulnerabilidad o necesidad. En efecto, para Winnicott, el *self* falso es una defensa “contra lo impensable, contra la explotación del *self* verdadero, que daría por resultado su aniquilación”,⁹³ la “no existencia”. En el varón, este falso *self* es también el del machismo, pues según sugiere Ramírez: “El hombre mexicano carente de padre que le brinde estructura va a buscar en aspectos formales externos aquello que no se ha incorporado en su interioridad”,⁹⁴ donde ha ocurrido el derrumbe en el abandono. La defensa recurre a una especie de máscara que no excluye una proverbial cortesía, una amabilidad adaptativa, y no descarta la imitación del poder que ha sometido y tal vez también su utilización “en revancha”: se trata aquí de actores, pese al intento por preservar —así sea en secreto— el *self* verdadero ante condiciones ambientales anormales.⁹⁵ Si bien los hay que terminando la actuación vuelven a ser ellos mismos, otros, recuerda Winnicott, “se encuentran completamente perdidos cuando no lo hacen y cuando no son apreciados y aplaudidos”,⁹⁶ reconfortados en su “Yo Ideal”, lo que sería otro modo de mantenerlos en la creencia en una omnipotencia sin límites.

También puede ser explicado este fenómeno de otro modo: en este patrón de relación madre-hijo que puede extenderse a muchas otras relaciones, la dependencia provoca la disolución de la libido objetal en el espejo mutuo que devuelve a cada quien la imagen del yo ideal, tal y como lo entendía Freud: “Sobre ese yo ideal, recae el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas”.⁹⁷ El objeto puede disolverse en el juego del ir y venir de las imágenes especulares de omnipotencia. Se prefiere esto a lo que sucede con una investidura libidinal de los objetos que, recuerda Freud, “no eleva el sentimiento de sí”.⁹⁸ Este juego se sostiene en el “miedo al derrumbe” que por lo demás es de una u otra forma intuido y hasta conocido, puesto

93 Winnicott, *Los procesos*, 191.

94 Ramírez, *El mexicano*, 125.

95 Winnicott, *Los procesos*, 196.

96 Winnicott, *Los procesos*, 196.

97 Sigmund Freud, “Introducción al narcisismo”, en *Obras completas*, vol. 14 (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 91.

98 Freud, “Introducción”, 95.

que se niega la existencia en el “ninguneo” y se da por sentado que detrás de la omnipotencia puede no haber nada.

La situación con una madre que no es “suficientemente buena” –no porque sea “mala”, sino por el rol que le asigna la cultura– y con la recreación de los narcisismos primarios –convertidos en *yo ideal*– no es físicamente incestuosa, aunque sí potencialmente endogámica. Winnicott no habla en ningún momento de incesto y sólo lo es desde un punto de vista simbólico, ya que no interviene el corte de la situación edípica, en la medida en que, retomando a Leclaire, está mantenido el “goce de la madre”, como ésta mantiene por lo demás el “goce de ese hijo” que es “su” objeto. Investigaciones recientes llevadas a cabo por Françoise Héritier han puesto de relieve que el incesto tipo tendería a ser entre madre e hija o con dos hermanas, al repetirse algo idéntico, que no hay en la relación “sexuada” y por ello ambivalente madre-hijo. La endogamia está sobre todo latente en la exclusión del padre y lo que supone de exterior y de apertura a un mundo en la distancia, independiente y distinto de la fusión-simbiosis. Dicho de otro modo, es la dependencia la que se presta a una endogamia extendida, si es que pasa de la dependencia madre-hijo a otras simbiosis “extensas” y que confunden diferencia con oposición o incluso antagonismo. La identidad no es aquí la de los cuerpos y los fluidos a la que se refiere Héritier, a diferencia de la expuesta sobre la relación madre-hijo: es la identidad en el intercambio de imágenes que reconfortan al *yo ideal* de cada quien, y frente a las cuales la independencia haría aparecer el derrumbe ya ocurrido y la soledad, por lo que el título de Paz no deja de sonar especialmente bien escogido. La individuación y la independencia romperían entonces con las “prolongaciones de” y conducirían al “brote” de la soledad temida por ser absoluta, sin ninguna “presencia” introyectada. Como sea, estos espejos creadores de identidad son como toda identidad: “la identidad es improductiva”, dice Héritier, pues “se necesita diferencia para la reproducción, tanto biológica como social”.⁹⁹

La fusión-simbiosis dificulta en la psique, según lo he señalado, la distinción entre *yo* y *no yo*. A otro nivel, el social, cada quien es “la pro-

99 Françoise Héritier, *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste* (París: Odile Jacob, 2012), 321.

longación de...” , a veces incluso sin que importe mucho el contenido, a menos que alguien sea “ninguneado” y expuesto a esta aniquilación o “no existencia”. Lo anterior explica el peso no nada más de la familia, si extensa seguramente mejor, sino también de modos peculiares de “saber relacionarse” y de esa “gran familia” –por llamarla de algún modo– que es la clientela en el marco del patrimonialismo, para decirlo con el vocabulario de la sociología. Este sistema es débil –pese a su gregarismo– en la medida en que no fortalece lazos sociales reales, porque se evita el contacto de “abrirse”; lo señalan Paz y Ramírez, por lo demás. Puede suponerse que estos fenómenos no siempre son conscientes: conforman tal vez un inconsciente social, aunque recreado más o menos expresamente de mil y un maneras –por ejemplo, cuando un canal de televisión de éxito es el “canal de la gran familia mexicana”, o cuando la nación toda es esa misma familia.

Conclusiones

Lo que he querido salvar es algo que va más allá de las dicotomías –o individuo o sociedad– que se han instalado privilegiando al individuo en el psicologismo y a los estudios individuales de caso y las historias de vida desde parte de la sociología hasta parte de la antropología, negando entonces el análisis más allá de lo empírico. Individuo y sociedad han llegado a aparecer como mutuamente excluyentes y el individuo no es pensado en relación, sino como esencia contra toda coerción social –real o supuesta–. Frente a lo que Lyotard llamó “grandes relatos”, se le facilitó al psicologismo el estudio de individuos y subjetividades sin tomar en consideración –así estén en realidad implícitos– ya no se diga determinismos, sino simplemente contextos generales sociales, económicos, políticos y culturales que impiden esa extraterritorialidad que hace pasar lo inconsciente por algo natural, aún cuando está estructurado como un lenguaje. El supuesto es que la sociedad no puede ser cambiada, que “está dada” y tiene también su naturaleza, incluso para buena parte de la psicología social; aunque

haya individuos no está de más señalar que no despuntan sujetos —más de un psicoanalista, de Fromm a Frankl, había visto la tendencia a convertir en realidad al ser humano en objeto, aunque formalmente libre—. Existen teorías que responden a la visión individual y psicologizante, y también prácticas que las siguen y plantean que no hay más que búsquedas personales y no en la sociedad, como si esas búsquedas estuvieran en una suerte de ingravidez y en la pura capacidad de expresión de la subjetividad. No he querido sacar demasiadas conclusiones en el tercer apartado: he esbozado hipótesis de trabajo en un vaivén entre la existencia de una cultura y el modo de subjetivación individual —no uniforme, con todo— de ciertas relaciones sociales —la relación madre-hijo es una entre tantas—. He podido hacerlo por la apertura que facilita Winnicott: hacia el mundo psíquico interior y hacia un ambiente que va más allá de la madre —para muchos una supuesta naturaleza sin rol asignado— y los padres para llegar a la sociedad y sus recursos, lo que interesa al estudio de cultura y personalidad. He buscado demostrar así que desde el punto de vista teórico-metodológico que tal vez baste dejar de creer en el carácter mutuamente excluyente del individuo y la sociedad, y cuente en algo retomar la antropología de cultura y personalidad para recrear así la polémica sobre la mentalidad mexicana, sin desechar lo elaborado en el pasado.

Artículo recibido: 04 de octubre de 2015

Aceptado: 02 de mayo de 2016