

DOLER ES UN LOGRO COLECTIVO

Terapia narrativa de la dignidad para responder al
«trauma»

Ítalo Latorre-Gentoso

DOLER ES UN LOGRO COLECTIVO

Terapia narrativa de la dignidad para responder al «trauma»

Ítalo Latorre-Gentoso

© Ítalo Latorre-Gentoso, 2026

© Pranas Chile Ediciones, 2026

Todos los derechos reservados.

II. Cartografías del doler

4. Dos movimientos del doler

A lo largo de los capítulos anteriores he sostenido que el doler no es un problema individual sino un logro colectivo, porque implica discernimiento, una distinción ética que se vuelve posible en historias sociales y relacionales donde algo valioso pudo ser reconocido como transgredido. Pero esta afirmación requiere una precisión: el doler puede moverse en direcciones políticas distintas.

Hay un doler que insiste como logro subversivo y otro que es una producción hegemónica de dolor que organiza la sensibilidad al servicio del privilegio. Esta distinción no separa poblaciones ni identidades cerradas. Nombra movimientos, fuerzas y condiciones de producción. En el primer caso, el doler irrumpe pese a las tecnologías que intentan volverlo ilegible, vergonzoso, individual o patológico. En el segundo, el dolor es fabricado, sostenido y ritualizado por las mismas estructuras que producen inequidad. Ambas formas movilizan, pero su relación con el poder es radicalmente distinta. A la primera la nombro doler subversivo. A la segunda, producción hegemónica de dolor.

El doler subversivo como logro

Cuando hablo de logro no estoy atribuyendo virtud al sufrimiento ni valor positivo al dolor como tal. Nombro el hecho de que ese doler consiga expresarse, insistir, denunciar y tomar forma pese a todo lo que busca volverlo ilegible, vergonzoso, individual o patológico. Hay mucho mérito en doler cuando casi todas las tecnologías, los discursos y las prácticas del patriarcado neoliberal, heterocisnormado y colonial operan para silenciar esa expresión. Hay mucho mérito en doler cuando opera lo que Preciado nombra como estética petrosexorracial (Preciado, 2022, p. 30) y que yo, en una porción de sus prácticas concretas, nombro como protocolo patriarcal del silenciamiento.

En ese sentido, el doler subversivo puede nombrarse como un logro social y relacional. No hablo todavía de cómo respondemos a ese dolor, sino del mero hecho de su expresión. De que alguien logre angustiarse, confundirse, tener pesadillas, llorar, sentir asco, temblar o enmudecer en respuesta a una transgresión que el entorno ha intentado normalizar, negar o invisibilizar. Esa expresión ya es un acto. El doler es un verbo, una fuerza, un gesto, una potencia significadora. No lo entiendo como un fenómeno separado de la acción.

Cuando hablo aquí de doler, hablo del dolor ético, espiritual, psicológico y afectivo vinculado a las emociones, de la angustia, del agobio, de la pena extrema, del ahogo, de la ansiedad, del miedo. También de la vergüenza ética, del remordimiento y del arrepentimiento cuando se ha hecho daño desde lugares de ventaja. Ese es el doler que estoy trabajando.

Si entendemos estas expresiones como resultado de discernimientos que las personas hacemos en nuestras vidas, de distinciones elaboradas a partir de experiencias relacionales previas, entonces el doler subversivo puede entenderse como un primer acto de agenciamiento político. Quizás todavía no tiene la organización de una acción deliberada, racional o intelectualmente formulada como decisión. Pero ya tiene fuerza política, moviliza, impacta y produce efectos en el mundo que lo rodea. Cuando la expresión de doler aparece en relación con actos de injusticia, inequidad, avasallamiento, transgresión o abuso de poder, incluso en medio de la confusión y el silenciamiento, podría entenderse como una expresión afectiva y, al mismo tiempo, como una acción de rechazo, queja, no aceptación, reclamo, denuncia o protesta.

Cuando alguien protesta, denuncia o se queja, es porque hace un discernimiento de que algo de lo que está ocurriendo transgrede algo importante, desequilibra la equidad, rompe una relación de justicia o vulnera una forma de vida que debiera poder sostenerse. En ese sentido, el doler ya contiene una lectura, aunque todavía no esté dicha de manera plenamente explícita. Habla de saberes implícitos en torno a cómo las cosas debieran ser: cómo las mujeres debieran tener un espacio equitativo con los hombres, cómo las disidencias debieran tener un espacio equitativo frente a hombres y mujeres, cómo las

personas racializadas debieran no ser racializadas y debieran tener justicia, equidad y acceso, cómo las infancias debieran ser reconocidas en su sabiduría en lugar de quedar subordinadas a los adultos y a sus conocimientos como si fueran más verdaderos o legítimos.

De esta manera, ciertas expresiones de doler no hablan solo de daño. También hablan de valores implícitos, formas de vida, cosmovisiones y filosofías que pueden ser contrahegemónicas y que quedan puestas en juego justamente a través del doler. Por eso me separo de una idea estructuralista, esencialista o naturalista según la cual habría una naturaleza humana fija, como si nacióramos ya buenos, ya colaboradores, ya definidos en una esencia. Lo que intento proponer es una plasticidad de lo humano vinculada a una cierta libertad y a la decisión de cómo queremos vivir en conjunto. Por eso el dolor importa tanto. Porque participa en la organización social y no puede ser reducido a una interioridad aislada.

La producción hegemónica de dolor

Podría decirse que también hay allí una eficacia, incluso que la hegemonía logra producir dolor. Pero no quiero concederle la palabra logro a aquello que se produce teniendo casi todo a su favor. Cuando el dolor se organiza desde instituciones, medios de comunicación, pedagogías de género, dispositivos clínicos, familiares, jurídicos y económicos que lo fabrican y lo distribuyen de manera diferencial, llamarle logro sería valorarlo de un modo inadecuado.

Uso deliberadamente la palabra producción porque me interesa su espesor material y político. Pienso en la producción en serie, en la cadena de montaje, en el fordismo que Preciado recupera al mostrar cómo la modernidad industrial no solo fabricó automóviles, sino también formas de cuerpo, de sexualidad, de género y de obediencia. No se trató simplemente de producir objetos, sino de producir ritmos, gestos, disciplinas, usos del tiempo y cuerpos cada vez más fundidos con la máquina. En ese sentido, el patriarcado neoliberal tampoco administra el dolor solo desde fuera, como si se limitara a reaccionar ante

él. Lo produce. Lo produce en serie, lo distribuye, lo normaliza y lo vuelve funcional a un orden social.

Y precisamente porque no tiene la soberanía que dice tener, necesita gastar millones, levantar instituciones, hegemonizar relatos, afinar protocolos y repetir una y otra vez las condiciones de producción de ese dolor. Si la hegemonía fuera omnipotente, no necesitaría toda esa maquinaria. Que la necesite dice algo de su fragilidad. Que, pese a todo, el doler subversivo siga apareciendo, siga expresándose y siga desobedeciendo, muestra la potencia de los cuerpos y de los vínculos para no renunciar del todo a la expresión.

Estas formas hegemónicas de doler no las nombraría como actos de agenciamiento. Lo pensaría más bien como un secuestro de la capacidad de agenciamiento de las personas, una capacidad que la cultura dominante requiere para la organización social. La organización social requiere del discernimiento y de la capacidad de agenciamiento de las personas para secuestrarlos y volverlos obediencia, reproducción, sumisión. Esa fuerza, esa potencia, es utilizada a favor del patriarcado neoliberal y colonial. Por eso este dolor, lejos de ser cuestionado por las instituciones hegemónicas, muchas veces es producido por ellas, protegido por ellas, ritualizado por ellas.

Pero es necesario ir más lejos. Este dolor no encuentra después un lugar en la legislación, en las instituciones, en los discursos o en los rituales que lo reciben, lo apoyan y lo abrazan. Esos lugares son parte de su producción. Esa ritualización, esa legalización, esa institucionalización y esa normalización son parte del mismo proceso que construye aquello por lo cual estos dolores están expresándose como si fuera una verdad, como si fuera algo real, legítimo y defendible. La acogida misma es parte de su producción y de la constitución de la sociedad.

Ejemplos de la producción hegemónica de dolor

En Chile se promovió con fuerza la institucionalización del duelo perinatal, del derecho a duelar la pérdida de un embarazo que no llegó a término. No tengo desacuerdos con que existan marcos para duelar esa pérdida, valoro que

existan esos lugares, y reconozco que ese marco institucional también puede operar honrando el dolor real de quienes pierden un embarazo. El problema es que esta institucionalización se generó en el marco de la disputa contra la despenalización del aborto. Más que una preocupación por el dolor de las mujeres y de las familias que pueden perder un hijo o una hija en un embarazo, lo que operó allí fue una distribución del discurso provista. Mientras tanto, el dolor por estar embarazada y no querer ese embarazo y no tener medios garantizados por el Estado para abortar, ese dolor se patologiza, se problematiza, se silencia. El dolor de mujeres que ya tienen a su hijo y no quieren ser mamás, que no sienten el amor materno natural e instintivo que se supone deberían sentir, no tiene un espacio social para ser honrado. Hay un dolor impuesto frente a eso, que es la culpa y la vergüenza. Pero antes de ese dolor impuesto está el dolor de no querer ser mamá, que no tiene marcos de inteligibilidad validados, que no tiene legislación que lo sostenga, que no tiene rituales que lo abracen. Hay dolores que se naturalizan y hay dolores que se patologizan. La distribución no es casual. Naturalizar un dolor sería validarlo, normalizarlo, presentarlo como neutral, como lo que corresponde, como un dolor natural. Eso lo vuelve incuestionable. Ya no aparece como síntoma, ya no se puede patologizar, es simplemente lo que debiera doler. Si en otros países el dolor de no querer ser madre encuentra hoy algún marco de inteligibilidad, es porque luchas sociales abrieron ese espacio. Esa apertura no vino por legitimación cultural espontánea.

Algo similar ocurre con el dolor del hombre al que le es infiel. Toda una industria cultural lo ritualiza como legítimo. Canciones, películas, discursos de pareja le ofrecen lenguaje, le dan forma, le permiten expresarse públicamente. Ese dolor encuentra solidaridad inmediata, marco narrativo disponible, incluso protección jurídica en ciertos códigos penales que contemplan la infidelidad como atenuante o agravante. Pero cuando se mira con atención, gran parte de ese dolor está sostenido por nociones de propiedad sobre el cuerpo del otro que rara vez se cuestionan. Se legisla, se ritualiza en la borrachera y la

canción despechada, se institucionaliza en la solidaridad masculina. Mientras tanto, el dolor de una mujer que quiere salir de una relación abusiva no cuenta con esa infraestructura. Su dolor necesita luchar para ser nombrado, para ser creído, para encontrar un solo espacio que no lo culpabilice.

Pensemos también en el dolor por la llamada inseguridad ciudadana en contextos como el chileno. La producción mediática, legislativa y policial de este dolor es masiva. Genera leyes, presupuestos, campañas electorales, candidaturas enteras. El dolor del propietario robado, del ciudadano que siente amenazada su tranquilidad, encuentra acogida inmediata en todo el aparato estatal y comunicacional. Pero el dolor de quienes son criminalizados por su color de piel, su clase social o su nacionalidad en nombre de esa misma seguridad no tiene lugar. Durante el estallido social de 2019 en Chile, el dolor de los manifestantes que perdieron ojos, que fueron torturados, que fueron violentados por agentes del Estado fue criminalizado, mientras el dolor de la propiedad dañada fue legislado y ritualizado con urgencia por las mismas instituciones.

Pongamos un caso límite. Imaginemos un policía que abusó, que disparó a los ojos a alguien, que no enfrentó justicia, y que un día aparece muerto. Uno puede sentir confusión y hasta un cierto dolor frente a la idea de que pasen estas cosas. Pero también puede aparecer una sensación más incómoda, la de que ese dolor no se compara con el dolor por la muerte de la persona a la que ese policía mató por estar protestando por sus derechos. Decir esto en voz alta, sobre todo en estos tiempos, alcanza para que a uno lo nombren como terrorista. Esa reacción forma parte de la misma maquinaria que distribuye qué muerte se llora con todo el aparato disponible y cuál con sospecha.

Un ejemplo más. El dolor del padre que dice perder a sus hijos en un proceso de separación. Existe toda una maquinaria que lo produce y lo sostiene, movimientos de padres alienados, legislación de custodia compartida impuesta, discursos mediáticos que lo representan como víctima de un sistema injusto. Ese dolor tiene organizaciones, tiene abogados especializados, tiene

campañas, tiene presencia mediática. Mientras tanto, el dolor de las madres que denuncian abuso y son acusadas de alienación parental, el dolor de quienes intentan proteger a sus hijos y son desacreditadas por el mismo sistema judicial que debería escucharlas, queda patologizado o directamente criminalizado.

La gestión del dolor como organización de lo social

Estos ejemplos no son anecdóticos. Señalan algo que considero estructural. Cuando una cultura organiza las expresiones de dolor entre aquellas que sí tienen lugar y aquellas que son construidas como desviación de lo humano, como deficiencia, inadecuación, anormalidad o exceso, hace mucho más que organizar respuestas afectivas. Está organizando las relaciones sociales, la producción de subjetividades, la construcción de relatos y la fabricación de eso que después se presenta como sentido común.

Una sociedad también se deja leer por la distribución que hace de los dolores que considera inteligibles, legítimos y dignos de respuesta, y de aquellos que vuelve ridículos, patológicos, criminales o vergonzosos. Los malestares de privilegio suelen encontrar organizaciones, contextos y lenguajes que los acogen, los justifican, los protegen y contribuyen a ritualizarlos. El dolor patriarcal, el dolor incel, el dolor del hombre individual exitoso, el dolor del propietario, del patrón de fundo, del blanco, del occidental, encuentra con frecuencia una infraestructura sensible, jurídica, mediática, familiar, económica y clínica dispuesta a reconocerlo. Esos dolores muchas veces reciben respuestas de una dignidad patriarcal, una dignidad entendida como restitución de ventaja, de posesión, de control o de soberanía, y no como reconocimiento de la vida vulnerada. Esa no es la dignidad de la que hablo en este libro ni en Dignidad por partes.

Mientras tanto, las expresiones de dolor vinculadas a actos de injusticia quedan expuestas a múltiples estrategias de silenciamiento. Se patologizan, se

criminalizan, se ridiculizan, se culpabiliza y se avergüenza a quienes están tratando de denunciar, aunque todavía no lo nombren de esa forma. Eso es parte de lo que nombro como protocolo patriarcal del silenciamiento. Estas tecnologías no buscan solamente apagar una molestia individual. También silencian las formas de vida implícitas, los valores implícitos, las cosmovisiones implícitas y las filosofías implícitas que esas expresiones de doler ponen en juego. Se obstaculizan también las iniciativas orientadas a la construcción de un mundo distinto al de la cultura dominante.

Esta es una de las razones por las que el protocolo patriarcal del silenciamiento (PPS) existe. Si las expresiones de doler vinculadas a la injusticia fueran honradas como logros relacionales, como brújulas éticas, como protestas legítimas y como reclamos de dignidad, muchas formas de abuso perderían una de sus protecciones centrales. El doler honrado obliga a preguntar qué ocurrió, quién fue dañado, qué valores fueron transgredidos, qué relaciones sostuvieron esa transgresión, quiénes se beneficiaron del silencio y qué formas de restitución serían necesarias. Por eso el PPS intenta impedir que el doler llegue a convertirse en relato, memoria, denuncia, juicio ético y exigencia de justicia.

Desde esta perspectiva, el PPS puede entenderse como una tecnología cultural orientada a conservar la administración patriarco-colonial del doler. Su propósito es silenciar las expresiones de justicia. Su mecanismo general es disputar la autoría del relato. Y su primera operación visible, antes incluso de la negación, es la con-fabulación patriarco-colonial. Primero se fabrica una historia. Se inventan, omiten, seleccionan, conectan o tergiversan eventos para producir una narración que vuelve sospechoso el doler de quien denuncia. Esa con-fabulación prepara el terreno para que después aparezcan la negación, la minimización, la justificación, la equivalencia, la patologización, la culpabilización y el avergonzamiento.

La perspectiva de doler como logro permite comprender la ansiedad, la tristeza y el sufrimiento que muchas mujeres traen a consulta, a menudo acompañadas por la idea de que algo está mal con ellas, como una respuesta saludable, quizá la más saludable posible ante el horror de la violencia. El doler puede así

reconocerse como una brújula que orienta hacia lo que anhelan para su vida, hacia el cuidado de lo que valoran, hacia las posibilidades de honrar su dignidad y proteger su vida.

Y eso no es fácil. Es una postura contracorriente frente a lo que socialmente se nos ha enseñado. Se nos ha enseñado que doler está mal, que estar triste es equivocado, que la ansiedad es patológica, que el cuerpo debería regularse rápido, que la vida debería volver cuanto antes al rendimiento, a la calma productiva, al control. Todo ello es muy afín con un sistema que exige funcionar sin pausa, que silencia toda ética de cuidado y que vende el control como propósito máximo de la vida. Honrar el doler como logro interfiere esa pedagogía. Permite dejar de preguntarnos tan rápido cómo apagar el doler y empezar a investigar qué está protegiendo, qué está rechazando, qué está cuidando, qué memoria sostiene, qué mundo está intentando defender.

Por eso muchos movimientos sociales u organizaciones que intentan resguardar estas formas no hegemónicas de vivir dependen habitualmente de donaciones, del voluntariado o del activismo político. Y por eso los llamados protocolos contra la violencia de género podrían leerse más precisamente como contraprotocolos. Por ahora basta señalar que no aparecen frente a un vacío. Aparecen frente a una organización previa de permisividad, encubrimiento, descrédito y con-fabulación.

Así, la cultura dominante produce e inventa dolores que tienen vínculos con el individualismo, con el capitalismo neoliberal, con la cultura de la violación, con la explotación, con el éxito individual, con la cultura del mérito, con el sálvese quien pueda, con la idea de que si alguien está bien es porque trabajó y de que quienes no tienen son flojos. Esos dolores reciben marcos narrativos, escenarios de reconocimiento y respuestas que los vuelven legítimos. Mientras tanto, el doler por una violación, por ejemplo, puede quedar silenciado durante años, incluso silenciado de la memoria de quien vivió esa tortura. Luego es patologizado, diagnosticado, sometido al escrutinio de la misoginia y de discursos según los cuales las mujeres serían débiles, hipersensibles, confundidas o poco confiables.

Esa vida que está doliendo porque, de muchas maneras, está denunciando el abuso de poder al cual su cuerpo fue sujeto y al mismo tiempo resistió y sobrevivió, queda constantemente obstaculizada en sus protestas. Vive años de lucha que no debieran ser necesarios. Mientras tanto, quienes abusaron no se nombran, no aparecen, no se identifican, menos se hacen responsables, menos producen dolor por las consecuencias de lo que hicieron desde sus posiciones de poder y, por lo tanto, aún menos restituyen el daño y aún menos pueden dar garantías de no repetición.

La modulación que la cultura dominante hace del dolor participa directamente en la constitución de nuestras relaciones. Organiza jerarquías, relatos, memorias, responsabilidades y posibilidades de justicia. Allí se decide qué vidas podrán dolor con legitimidad y cuáles serán obligadas a convertir su propio dolor en vergüenza, diagnóstico, silencio o culpa. Por eso honrar el dolor como logro no es un gesto terapéutico menor. Es una forma de interferir la administración patriarco-colonial de la vida sensible, de abrir espacio para que aquello que fue tratado como exceso, síntoma o amenaza pueda recuperar su condición de reclamo, memoria, dignidad y justicia.

Ahora bien, decir que estas formas hegemónicas de dolor son producidas no equivale a decir que quienes lo experimentan sean simplemente cuerpos dóciles que replican mecánicamente lo que el sistema les ordena sentir. La producción hegemónica de dolor opera sobre personas que también tienen historias, vínculos, experiencias de cuidado y grietas por las cuales se filtra la posibilidad de otra sensibilidad. Un hombre que duele porque siente amenazada su soberanía sobre su pareja está experimentando un dolor producido por la maquinaria patriarcal, pero en ese mismo hombre pueden existir experiencias que contradigan esa lógica, memorias de relaciones donde el cuidado no requirió control, momentos en que la ternura no necesitó de la dominación para sostenerse. Esas grietas son las que hacen posible el trabajo terapéutico con quienes ejercen abuso, y de eso trata en extenso el capítulo dedicado al dolor, la dueñidad y el abuso, donde desarrollo cómo podemos buscar en esas fisuras

territorios desde los cuales invitar a las personas a mirar críticamente los efectos de sus acciones y a moverse hacia procesos de rendición de cuentas.

La distinción entre dolor subversivo y producción hegemónica de dolor no dibuja dos poblaciones separadas, los que duelen bien y los que duelen mal, los sensibles y los insensibles. Dibuja dos lógicas distintas de producción de la expresión, dos relaciones distintas con el poder, dos formas en que una sociedad organiza qué dolores tienen lugar y cuáles son empujados al silencio. Y ambas lógicas pueden coexistir en una misma persona, en una misma familia, en una misma comunidad. La complejidad de las relaciones sociales hace que nadie esté puramente de un lado. Lo que varía es la proporción, la fuerza, el espacio que cada forma de dolor ha tenido para volverse relato, identidad, territorio de vida.

5. El dolor frente a las traducciones dominantes

Reviso las gramáticas que han intentado traducir el dolor a herida, síntoma, desregulación, trastorno, déficit, apego inseguro, resiliencia o problema individual, no para negar el sufrimiento de las personas, sino para disputar las respuestas que privatizan aquello que necesita ser leído en su contexto político, relacional y material.

Las formas del dolor

¿Por qué la denuncia y la protesta se expresan en forma de dolor o sufrimiento? Cuando hablo de dolor o sufrimiento me refiero al dolor espiritual y a la experiencia de desagrado, rechazo o malestar del sufrimiento. El sufrimiento lo entiendo como una forma de asistirse, de soportar, de aguantar, de sostenerse y no dejarse arrastrar. El dolor espiritual, en cambio, es esa conciencia