

DESCOLONIZAR LA PSICOLOGÍA: BORDEANDO LOS LÍMITES DE LA PALABRA COMO ACTO LIBERADOR¹

Juan Pablo Aranguren Romero
Departamento de psicología
Universidad de los Andes
Bogotá – Colombia
jp.aranguren@uniandes.edu.co

1. Producir un saber acerca del otro: la escritura colonizadora

El lugar de la escritura en la generación de un conocimiento acerca de «el otro» se encuentra habitualmente desdibujado y naturalizado por la tradición occidental. Y es así porque las características de este lugar escritural están incorporadas a los marcos sociales de la cognición moderna. Ello significa, por una parte, que la escritura se encuentra estrechamente articulada con las maneras de organización de la razón occidental y por lo tanto que juntas se afectan mutuamente y, por la otra, que la posibilidad de generar marcos de comprensión acerca de la subjetividad está aunada a las disposiciones cognitivas que derivan de esta forma de razonamiento.

Una parte importante de dichas disposiciones cognitivas fue el resultado del auge y difusión de los textos escritos a finales del siglo XVII de la mano del uso generalizado en Europa y América de la imprenta. La profunda transformación en el tipo de relaciones sociales que propiciaron los textos escritos, así como la obstetricia espiritual que facilitó la divulgación de los dogmas cristianos e incluso la transfiguración que supuso la lectura y la escritura en la relación consigo mismo, con el cuerpo y con la oralidad, sentaron las bases para la gestación de ese sujeto moderno del que se va a ocupar posteriormente el campo de lo

¹ Se autoriza la publicación en cualquiera de los formatos que el Comité Académico del congreso defina.

“psi”. En el transcurso del siglo XVIII, como lo señala Luhmann (1996) se asistirá a una retirada de la retórica y la gesticulación e inicia el avance de la psicología. El paso de la estilización de la gestualidad y del cuerpo como persuasión a la psicologización de la conducta y de la verdad científica, expresaría así el fin de la retórica en el siglo XVIII y la emergencia de una cultura impresa en donde el cuerpo tiende a presentarse como un estorbo o por lo menos como una instancia o estadio a superar.

Como se sabe, el antecedente de la escritura colonizadora, propia de los siglos XVII y XVIII es, justamente la escritura conquistadora. La ocupación del «Nuevo Mundo» generó un punto de quiebre en los marcos cognitivos europeos y en la de los pueblos que habitaron los territorios ‘americanos’. Una parte importante de dicho quiebre vendría favorecido por las descripciones que los exploradores y viajeros-conquistadores hicieron acerca de su «descubrimiento» ya que tendría, además de los impactos de devastación, aniquilamiento y sometimiento, efectos significativos en las formas de comprensión de la vida en general (tiempos, espacios, identidades y alteridades). De igual manera el quiebre estaría aunado a la necesidad de control de las poblaciones y a la necesidad de expansión de la cristiandad ya que habría de implicar el desarrollo de una estrategia para la difusión del dogma.

Tanto por lo que implicó la narración y descripción de los ‘reinos de ultramar’, como por lo que supuso el tránsito de una construcción retórica de la realidad a una construcción moderna en el proceso de evangelización, la escritura se torna un punto esencial en la comprensión de la constitución de la racionalidad occidental moderna. La historia, la etnología y la psicología se erigen a partir de esta constitución escritural; un conocimiento que habla del otro, del pasado y del salvaje:

El descubrimiento del Nuevo Mundo, la fragmentación de la cristiandad, los desgarramientos sociales que acompañan al nacimiento de una política y de una razón nuevas, engendran otro funcionamiento de la escritura y de la palabra. Comprendida en la órbita de la sociedad moderna, su diferenciación adquiere una *pertinencia* epistemológica y social que no había tenido antes; en particular, se convierte en el *instrumento* de un doble trabajo que se refiere, por una parte, a la relación con el hombre “*salvaje*”, y por otra parte, a la relación con la tradición *religiosa*. Esta diferenciación nos sirve para clasificar los problemas que presentan a la élite intelectual, por una parte el sol naciente del «Nuevo Mundo» y por otra, el crepúsculo del cristianismo «medieval» (De Certeau, 1993: 205)

Michel De Certeau señala cómo la lógica misma de la conquista supone la escritura del cuerpo americano y la traza sobre él (la inscripción) de la historia. Este ejercicio historio-gráfico constituye para De Certeau un punto esencial en el proceso de conquista, una colonización del cuerpo por el discurso del poder, es decir “la escritura conquistadora que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental” (1993:11). Se trata, pues, de la inscripción por la vía de la palabra escrita del deseo de Occidente en el cuerpo del “otro”, creado y narrado allí primero como salvaje, luego como conquistado y luego como colonizado.

2. *La construcción de un yo-interior*

El poder de la escritura se consolida en razón a que se constituye como la vía primordial de la reflexividad moderna y va acompañada de la lectura, la confesión auricular y otras prácticas de auto-escrutinio permanente. Como se sabe la constitución de la subjetividad moderna² va de la mano de la difusión del sacramento de la confesión y de la oración personal. Si bien una y otra se inscribirán también en la tradición medieval, serán promulgadas por los evangelizadores a los nativos americanos y por el clero durante los siglos XVI y XVII a todos los fieles. Así, a través de estas prácticas religiosas de tipo personal se promueve la constitución de un «yo» que reflexiona sobre sí, que toma conciencia de sus culpas y que entra a establecer una relación más “íntima” con Dios. Se trata aquí de una subjetividad que emerge en virtud de la incorporación de las normas y de la interiorización de la experiencia de Dios.

La interiorización de lo religioso tendrá, como bien señala María Norma Durán, un correlato en las expresiones de individuación de los siglos XVI y XVII, por lo que dicha interiorización será el reflejo de una incorporación de Dios lograda a través de una literatura piadosa impulsadora de “una espiritualidad interior que exalta los sentimientos y expresividad religiosa de los laicos”, (Durán, 2004, p. 283.) Esa incorporación también se

² Después del siglo XII, dirá Durán, el laico aprende a orar en privado. “Antes no lo sabía hacer, hasta el siglo XIII sólo sabe el Padre Nuestro y la primera parte del Ave María, no dialoga con Dios en la intimidad, el desarrollo de una religiosidad interior (siglos XIII al XV) comenzará a partir de estas fechas cuando las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) difundan toda la mística del rosario, que conlleva la interiorización de los sufrimientos de Cristo en su pasión y muerte”, (2004, p. 269).

dará literalmente en el ejercicio de la comunión. Punto fundamental del rito cristiano, cargado con un amplio sentido corporal.

En relación con la confesión son conocidas las dificultades que supuso el desarrollo de esta práctica, tanto en Europa como en América, toda vez que se constituyó en un hábito que llevó tiempo adquirir, no sólo por lo que implicaba para el confesado generar conciencia de lo realizado, sino por lo que supuso para el confesor escuchar la experiencia de vida de otra persona e imponer una pena (Le Goff, 1989; Delumeau, 1992). Es allí donde la confesión se habrá de ligar con la escritura: lo que hace posible la introspección son tanto el conjunto de lecturas que invitan a la reflexión acerca de sí, pero también la invitación a fijarlas en la escritura³. Se trata, de la implantación de una cultura de la interioridad⁴ (Bergamo, 1998).

La construcción de este yo-interior, como bien ha mostrado Norbert Elias en *La Sociedad de los Individuos* (1990) se liga con la idea de un «verdadero yo» que residiría de alguna manera en el interior del ser humano. Se trata de una concepción ligada, como subraya Elias, con la tradición del dualismo cartesiano que le va a otorgar un carácter absoluto a dos versiones de sí mismo: como sapiente y pensante por un lado, pero como objeto de reflexión y de observación por el otro; como sapiente y como sabido. Es así como Descartes:

En su calidad de hombre pensante, capaz de dudar, se vio a sí mismo como un ser de existencia indudable. Por una parte, se observaba y percibía a sí mismo de la misma manera en que otros podían observarlo y percibirlo a través de sus órganos sensoriales, de la manera en que podría observarse en un espejo, y, por otra parte, se observaba y percibía de una manera que le llegaba por mediación de sus órganos sensoriales, esto es, como perceptor, como pensador y observador (Elias, 1990, p. 127).

Sobre esta base, subraya Elias, Descartes le atribuiría a cada una de las maneras de experiencia una vía de existencia distinta y diferenciada, lo que habrá de determinar una de las formas hegemónicas del pensamiento moderno pero, y esto es tal vez lo más relevante,

³ Esto se hace visible sobre-todo en las historias de vida ejemplar de monjas que viven experiencias místicas de encuentros con la teofanía. Véase Ferrús (2005).

⁴ Dice Quevedo (2005) al respecto de esta cultura de la interioridad en el caso de la Nueva Granada: “En esa apropiación de la virtud por parte del cuerpo social neogranadino del siglo XVII, se implanta una cultura de la interioridad, que será la que guíe o –al menos– se asiente como fundamento del orden social neogranadino del siglo XVII” (p. 32).

va a constituir el esquema básico de la auto-experiencia de los individuos en Occidente (Elias, 1990, p. 128). No cabe ya duda de que el dualismo cartesiano va a estar ligado así con una idea de «progreso» del conocimiento y con una idea de «ser individuo» fundamentada en el distanciamiento de la propia experiencia de los sentidos. Esto se va a expresar contundentemente en la metáfora de las estatuas pensantes a la que apela Elias: seres que conocen el mundo, sin sentirlo, sin tocarlo, sin que los toque, sin conectarse con otros, sin que los otros se conecten con ellos.

Ahora bien, ¿cómo es esto posible? Elias dirá que esto sólo es viable a condición de que se sostenga la idea de un yo-interior que de alguna manera tendría que emerger. Para ello es necesario entrenar el cuerpo de modo tal que sea posible distanciar el movimiento del pensamiento y el impulso de la razón. Se trata, en fin, de la autorregulación como condición de que el “verdadero yo” pueda emerger:

«La sensación, la auto-experiencia del ser humano que se traduce en el pensamiento y el habla como un aislamiento de su «interior» del mundo «exterior» al suyo, de las otras personas y cosas, están estrechamente ligadas con este incremento de la autorregulación individual a lo largo del desarrollo de una sociedad específica» (Elias, 1990, p. 139).

Y aquí es donde la palabra vuelve a aparecer bajo su carácter liberador, allí donde el “yo” se pone en evidencia a través de un ejercicio auto-reflexivo que sólo es viable a través de la regulación de las propias pasiones, del auto-control. La palabra liberadora (vigente en la tradición judeo-cristiana, en la confesión auricular, pero también en la experiencia autobiográfica y por supuesto en la psicología) contribuye de esta forma a inscribir el deseo en la intimidad reglada y en la experiencia personal y moderna del autocontrol de las pasiones. La conciencia de sí, emerge entonces sólo a condición de encontrar una manera de exteriorizar un supuesto “yo interior” que emergería a condición de un ejercicio de auto-escrutinio, autocontrol y de una práctica de poner en palabras la propia experiencia.

Sobre la base del dualismo cartesiano, sobre la idea de un “yo interior” que se devela siempre y cuando se regule la propia experiencia y sobre el principio incuestionable de que la palabra es el acto liberador por excelencia, la psicología promoverá una forma de conocimiento de sí y nominación del otro que fundamentará las lógicas de exclusión, marginación y violencia y que se habrá de emparentar con lo que ha sido denominado como

la colonialidad del ser, entendida como los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida (Maldonado-Torres, 2007, p.130).

3. *El deseo colonizador. Lenguaje y producción de subjetividad:*

La idea de un individuo aislado, de unas funciones psíquicas separables del ámbito de lo social, va a constituir una parte importante de la práctica psicológica, en particular en el ámbito clínico. Ello va a dar origen, entre otras cosas a que cuando se habla de fenómenos psicosociales, tal como lo devela Elias, pareciera que simplemente se alude a la suma o el promedio de comportamientos de un cúmulo de individuos. Como se sabe, el psicoanálisis freudiano habría de resaltar, por el contrario, que la constitución del aparato psíquico se gesta siempre en relación con otro, lo que hace que este otro sea constitutivo del propio yo y que no se pueda suponer que lo psicosocial alude a la suma de individuos sino a la inscripción de lo social en la experiencia psíquica. Desde esta óptica habría, pues, ninguna función psíquica que no guarde relación con el deseo del otro ya que la constitución del *self* estaría siempre en función de dicho deseo.

El psicoanálisis, en ese sentido, dirá que el cuerpo es atravesado por el lenguaje y que dicho atravesamiento garantiza su inscripción en el orden social, permite a su vez la diferenciación de sí en relación con los otros y posibilita la conciencia de sí: «yo soy». Así, la inscripción en el orden social, supone la incorporación de sus leyes y este proceso de incorporación paulatino del orden social, constituye lo que Freud denominó como el súper-yo. El ingreso en el orden social permite entonces ganar en conciencia de sí, pero implica una pérdida, un sometimiento a los constreñimientos de dicho orden. O, puesto de otro modo, un límite al sentimiento oceánico, como lo desarrolla Freud en *El Malestar en la cultura* (1970).

Si bien el lugar en el que sitúa la perspectiva psicoanalítica al cuerpo toma distancia frente a aquellos formalismos que pretenden hacer del sujeto un dato perfectamente calculable y previsible (Biceci, 1983, p. 293), es un cuerpo construido y constituido al ser atravesado por el lenguaje y en esa medida proveedor de una imagen que representa al sujeto, su

constitución es emprendida entonces por la intervención de lo simbólico. Esto supone que antes del lenguaje sólo hay «carne insignificante», no hay cuerpo antes del lenguaje. Al ser invadido por el decir, la carne se hace cuerpo tomando a su vez consistencia imaginaria y dando unidad y cohesión a la fragmentación que antecede al reconocimiento corporal. Se entiende así, que lo corpóreo se ubica más allá de una mera dimensión física o biológica, es más que un organismo; el cuerpo se inaugura al ser atravesado por el lenguaje y al acceder al reconocimiento de una imagen que le provee consistencia. Esta imagen cohesionadora es introducida por el significante, por el lenguaje: “el significante introduce lo uno en el organismo” (Soler, 1998, p. 13).

Hacerse un cuerpo implica haber nacido sin él y es justamente lo que acontece con el humano. La constitución de un cuerpo exige, además de la carne y del mero conjunto de órganos, de una imagen que lo sostenga y ella sólo es posible gracias a la intrusión significativa que viene del Otro (Díaz, 2002, p. 26).

No obstante, dado que el orden social es histórico, el «yo» y sus formas de «conciencia» también lo son. Ahora bien, ¿qué implica que esta relación con el deseo del otro sea la del deseo del colonizador? Como lo muestra Franz Fanon el deseo del colonizador se va a instalar en la constitución de la experiencia del negro antillano:

«¡Sucio *negro!*» o, simplemente, «¡Mira, un negro!».

Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena del deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos [...]

La ontología, cuando de una vez por todas se admite que deja de lado la existencia, no nos permite comprender el ser del negro. Porque el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco. A algunos se les meterá en la cabeza el recordarnos que la situación es de doble sentido. Nosotros respondemos que eso es falso. El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco” (2009, p. 111)

Para Fanon, al responder al deseo del blanco-colonizador, el negro-colonizado va a constituir su existencia tratando de borrar las marcas de su negritud y de blanquear su corporalidad, su manera de narrarse, su acento y su lenguaje. Así, dirá Fanon, sobre la base del inconsciente colectivo colonial se inculcarán prejuicios y estereotipos, y se intentará reconocer al negro para esclavizarlo-fijarlo en su propia imagen y esencia. El negro-colonizado, por su parte, se esfuerza en obtener la blanquitud a partir del reconocimiento del europeo. Es así como Fanon revela que es el deseo y la necesidad de *ser* el colonizador y no ser un colonizado (el otro), el que obliga al hombre *negro* a incluirse en el mundo del

blanco. Y es lo que permite entender la pregunta esencial del dilema colonial: ¿Por qué el negro antillano (el hombre colonizado) considera que es más blanco y se aproxima más al verdadero hombre en cuanto más haga suya la lengua francesa?

Fanon dirá que si el *malgache* o el *negro antillano* en su situación de colonizado sufre su inferioridad frente al blanco y duda de su humanidad; es porque ello procede del deseo civilizatorio del hombre blanco, quien se definió como civilizado en contraposición a ese “otro” pasivo, repugnante, salvaje e incivilizado. Así el lazo social que define al joven negro estará de la mano de la familia blanca: éste la irá interiorizando en el superyó, lo que tendrá efectos en la realidad: el joven negro será un negrófobo (Fanon, 2009: 150).

Sin embargo el negro antillano descubrirá que no es suficiente hacer suya la verdadera lengua francesa, la que se habla en París. Aun cuando en las Antillas el joven negro adopte una actitud de blanco y aun cuando no se piense como *negro* y suponga que el *negro* es el *Otro* aquél que vive en África, en algún momento “se dará cuenta de que él también es un *negro* cuando llegue a Europa y, “cuando se hable de negros, sabrá que se trata de él tanto como del senegalés” (Fanon, 2009: 137).

Es así como Fanon, se preguntará ¿Por qué un *negro* está dispuesto a arriesgar la vida por quienes lo desprecian y abusan? y ¿Por qué el hombre negro llega internamente a contribuir a la objetivación de sí mismo? La explicación de Fanon se centra, justamente en la internalización de estructuras sociales de poder, en lo que va a llamar como la epidermización:

Yo empiezo a sufrir por ser un blanco en la medida en que el hombre blanco me impone una discriminación, hace de mí un colonizado, me arrebató todo valor, toda originalidad, me dice que yo parasito el mundo, que tengo que ponerme, lo más rápidamente posible, a la altura del mundo blanco. (2009: 102).

Ahora bien, puesto de esta forma pareciera que no hubiese escapatoria al deseo del otro, en este caso al deseo del colonizador.

Sin embargo y, volviendo al psicoanálisis, pareciera indicarse, por una parte, que si el lenguaje es productor de subjetividad y es el que constituye la experiencia corporal, es el lenguaje y el orden social los que terminan por definir las reglas de la existencia y cualquier acto de impugnación a dicho orden supondría impugnar, al mismo tiempo la propia existencia. No habría pues impugnación que no tenga como correlato la angustia de morir (Tamayo, 2007). Puesto de esta manera pareciese como si fuéramos presos del lenguaje.

De otra parte, supondría que al estar siempre en relación con el deseo del otro, no hay forma de constituirse por-fuera-de dicho deseo. Fanon lo ilustra en los casos de mujeres negras que desean ser amadas por hombres blancos en una búsqueda desesperada por salvarse a sí mismas, así la mujer negra se sitúa en el imperativo de blanquear la raza y salvarla. Ante esto, dice Fanon la opción que queda es: “blanquearse o desaparecer” (Fanon, 2009)

Sin embargo es justamente el psicoanálisis en su versión lacaniana, el que ha insistido en que en el cuerpo siempre hay algo que permanece “inabordable, insondable y misterioso” y que se trata de eso Real del cuerpo huidizo a toda captura discursiva (Biceci, 1993, p. 285). Así, lo que es susceptible de captura y, en realidad es apenas bordeable, es el cuerpo constituido tan sólo una vez ha sido atravesado por el significante, organizado a partir de lo simbólico, es decir, en el campo del Otro. De esta manera, la posibilidad de impugnación no quedaría atrapada por las formas estándares de comportamiento establecidas por el lenguaje, pues algo del cuerpo escapa de esta estandarización, algo que hace que éste no se dé todo a las normas de regulación⁵. Que la interpelación del Otro deba reiterarse continuamente implica que el cuerpo no concuerda tramo a tramo con el orden del discurso (Tamayo, 2007, p.28). En tal sentido es posible pensar que justamente por el hecho de que el discurso deba reiterarse en el cuerpo del niño es que la impugnación emerge como una posibilidad.

⁵ Desde los postulados psicoanalíticos se puede ubicar esta objeción al nivel del síntoma, que es el lugar, según lo resalta Soler donde el cuerpo no se da al amo: “el cuerpo sintomático no camina como los demás, no entra en las normas propuestas. Es un cuerpo del cual podemos decir que tiene algo rebelde”. Soler (2003, p. 64).

Fanon propone entonces romper esta relación que hace que el hombre negro no se valore por querer ser el Otro, ante lo cual el ser-colonial que se ha constituido en la relación con el deseo del colonizado habrá de ser impugnado y objetado. Y la impugnación y la objeción no pueden surgir de una palabra liberadora concedida por el otro y basada en su *lengua*; no puede ser posible el reconocimiento de sí sólo hablando en el lenguaje del opresor:

El blanco, en tanto que amo le dice al *negro*: «A partir de ahora eres libre». Pero el *negro* ignora el precio de la libertad, porque no ha combatido por ella- De vez en cuando combate por la Libertad y la Justicia, pero se trata siempre de libertad blanca y de justicia blanca, es decir de valores secretados por los amos. El antiguo esclavo, que no encuentra en su memoria ni la lucha por la libertad ni la angustia de la libertad de la que habla Kierkegaard, se planta con la garganta seca frente a ese joven blanco que juega y canta sobre la cuerda tensa de la existencia (Fanon, 2009, p. 182).

Así pues para Fanon, el “verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia” y agrega: “para muchos intelectuales de color, la cultura europea presenta un carácter de exterioridad. Más aún, en las relaciones humanas, el negro puede sentirse ajeno al mundo occidental. Si no quiere parecer el pariente pobre, el hijo adoptivo, el chico bastardo, ¿va a intentar febrilmente descubrir una civilización *negra*? (p. 189).

La praxis liberadora para Fanon supone entonces el reconocimiento de que “la desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar [...] Es, todavía hoy, organizar racionalmente esta deshumanización” (p. 190).

¿Cómo crear estas condiciones de existencia ideales de un mundo humano?, Fanon dirá que es necesario “un esfuerzo de reconquista de sí y de despojamiento, por una tensión permanente de su libertad” (p. 190). Aquí el acto liberador ya no es la enunciación ni la denuncia de la relación colonial, sino la renuncia a las formas de enunciación basadas en la existencia de un «verdadero yo» que emerge en el lenguaje de la deshumanización racional:

¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el mundo del *Tú*? (p. 190).

4. ¿La psicología como acto liberador?

En este escenario donde la racionalidad moderna ha impuesto sus marcos de deshumanización, se hace urgente una mirada crítica de la psicología y de su postulado esencial de ver la palabra como el acto liberador por excelencia. Será Ignacio Martín-Baró quien, sobre la experiencia de la guerra civil en El Salvador exija de la psicología una mirada crítica no sólo como algo propio de la disciplina sino, fundamentalmente como un imperativo ético. Aquí, el problema se traza en un ámbito diferente pero cercano al planteamiento de Fanon, se trata de constituir una praxis liberadora aún dentro de los marcos epistémicos que definen el ámbito de la psicología:

No se trata de abandonar la psicología; se trata de poner el saber psicológico al servicio de la construcción de una sociedad donde el bienestar de los menos no se asiente sobre el malestar de los más, donde la realización de los unos no requiera la negación de los otros, donde el interés de los pocos no exija la deshumanización de todos (Martín-Baró, 1998, p. 77).

Ante los anhelos de objetividad, Martín-Baró se pregunta si la psicología asume un compromiso con las mayorías populares latinoamericanas, “¿no se estará cerrando con ello a la necesaria objetividad que requiere el conocimiento científico?” (1998: 332) Ante ello responde: “Resulta absurdo y aun aberrante pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura. Lo que sí puede y debe pedirse es que se analicen esos fenómenos con todo rigor y con apertura total a los datos de la realidad” (1998:332).

Lo que para Martín-Baró se hacía por aquel entonces como una urgencia, sigue siendo hoy por hoy una tarea pendiente, transitar del idealismo metodológico al realismo crítico: “Que no sean los conceptos los que convoquen a la realidad, sino la realidad la que busque a los conceptos; que no sean las teorías las que definan los problemas de nuestra situación, sino que los problemas los que reclamen y, por así decirlo, elijan su propia teorización” (1998:314). El reto supone entonces replantear la base epistemológica sobre la que se funda el conocimiento psicológico y superar el reduccionismo psicologicista que ha hecho que los problemas sociales se reduzcan a variables de la psicología individual y se presenten abstraídos de su contexto histórico; supone, al mismo tiempo, romper con el deseo de la psicología de indagar por la formulación de leyes y principios universales que desconocen la agencia del sujeto que, niegan todo lo que no sea «observable». Se trata sin más de una

perspectiva ética que piense menos en la palabra como acto liberador por excelencia y más en la construcción de una relación de-otro-modo; es decir de una ética de la escucha.

El camino que puede recorrerse de la mano de Martin-Baró en dicha construcción implica entrever, en primer lugar, que aquello que se presupone como un acto liberador (la toma de la palabra, bien puede terminar en una nueva cadena de sujeciones, amarres o constreñimientos en el momento mismo en que la experiencia del otro transita hacia la construcción de un saber hegemónico, moderno y racional. En segundo lugar, supone profundizar en las condiciones de producción de las narrativas sobre el otro, teniendo presente que la palabra no sólo se gesta en virtud de unas ciertas condiciones individuales que permiten «elaborar» la experiencia (bajo la vieja usanza de la terapia), sino también en razón a las disposiciones sociales a escuchar esa voz, incluso en formas que no se ajustan necesariamente a las estructuras narrativas legitimadas por los campos disciplinares. En tercer lugar, conlleva descentrar el lugar del juez y del experto en el que tiende a situarse ese otro de la escucha Y en cuarto lugar, convoca a una reconfiguración del esquema subalternizante que se constituye en el anhelo de «darle voz al otro», como bien ha mostrado Spivak (2003).

En ese sentido, una construcción de otro modo con la experiencia del otro puede poner en tensión el marco epistémico que las ciencias de lo «psi» han constituido alrededor de la narración como acto liberador. Esta tensión no significa que la puesta en palabras de las experiencias sea imposible, inadecuada o potencialmente opresora, o que el ejercicio terapéutico sea éticamente inaceptable, sino que esta práctica sigue ancladas a principios como la justa distancia o la neutralidad axiológica o ligadas a una lógica moderno/colonial que es necesario, no solamente denunciar, sino de-construir.

La ambivalencia y la ambigüedad que tienden a no entrar en el marco de una escritura moderna, tuercen y deforman la narrativa y la representación, la llevan al límite y le hacen decir lo que silencia y lo que margina. Las experiencias de sufrimiento de las víctimas la instan a mostrar su relación con las lógicas que son responsables de violencias epistémicas, simbólicas y ontológicas y que se encuentran de muchas maneras aunadas. ¿De qué manera la tortura se recrea en una narrativa escritural que insiste en el testimonio y la confesión?

¿De qué manera se relaciona esta escritura recolectora de testimonios con aquella solicitud de los confesores del siglo XVII que animaba a poner por escrito las experiencias de dolor y sufrimiento para luego «convertir» estas escrituras en documentos públicos o en «vidas ejemplares»? ¿Existe algún vínculo entre la elección de testimonios, la selección de casos y el relegamiento al olvido de otros y la desaparición forzada de personas? ¿Cómo considerar válida una narrativa que pretende dar cuenta de las violencias contra los pueblos indígenas y afrodescendientes, administrando su testimonio como en las estrategias extractivas que guiaron las empresas coloniales? ¿Cómo considerar que estas narrativas son representativas del “otro”, cuando desconocen las responsabilidades de los Estados en los horrores y los crímenes? Ninguna ciencia puede pretender ser liberadora atada a estos mismos marcos epistémicos.

Referencias:

- Bergamo, M. (1998). *La Anatomía del Alma*, Madrid: Trotta.
- Bicecci, M. (1983). “El cuerpo y el lenguaje”, Braunstein, Néstor (coord.). *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. México: Siglo XXI.
- De Certeau, M. (1993). *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Universidad.
- Díaz, C. (2002). “Destrucción del cuerpo: de la fantasía al acto”, *Desde el Jardín de Freud*, N. 2, Bogotá, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura.
- Durán, N. (2004). *Ascesis, culpa y subjetividad. Un estudio de la vida de F. Sebastián de Aparicio escrita por F. Juan de Torquemada*, Tesis Doctoral México: Universidad Iberoamericana.
- Elias, N. (1990). *La Sociedad de los Individuos*. Barcelona: Península.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Ferrús, B. (2005). *Heredar la Palabra: Vida, escritura y cuerpo en América Latina* [tesis doctoral], Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Filología, Departamento de Filología.
- Freud, S. [1930] (1970). *El Malestar en la Cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Le Goff, J. (1989). *El Nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Luhmann, N. (1996). *La ciencia de la sociedad*. México: Anthropos.
- Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (comps.). *El giro decolonial*. Bogotá: Instituto Pensar, IESCO, Siglo de Hombres Editores, 127-167.
- Martín-Baró, I. (1983). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta
- Quevedo, M. (2005). Un cuerpo para el espíritu. Mística en la Nueva Granada: El cuerpo, el gusto y el asco. 1680 – 1750. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Trabajo de Grado – Maestría en Historia.
- Soler, C. (2003). “El cuerpo, acontecimiento de discurso”, *LeTrazas*, No. 3.

- Spivak, Gayatri (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39 (Bogotá: ICANH), enero-diciembre.
- Tamayo, Richard (2007). *Elevar el ancla de la forma: Biocapitalismo y anorexia*. Tesis de Maestría en Filosofía. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.