

Teoría decolonial y campo psicoanalítico. Decolonialidad epistémica: del psicoanalista- espejo al psicoanalista-frontera

**Decolonial theory and psychoanalytic field. Epistemic
Decoloniality: From the Psychoanalyst-Mirror to the
Psychoanalyst-Border**

Genaro Velarde Bernal

Resumen. En este texto el autor sostiene que la práctica psicoanalítica basada en un modelo terapéutico-epistémico freudiano (modelo psicoanalista-espejo) reproduce y perpetúa lógicas coloniales, con sus nefastas y peligrosas consecuencias a las alteridades (reduccionismos, universalismos, violencias epistémicas). Como respuesta a lo anterior, y en un diálogo predominante con las reflexiones de la teoría decolonial latinoamericana, el autor propone el modelo del psicoanalista-frontera, que intenta re-situar al psicoanalista como sujeto de enunciación y deconstruir las teorías y prácticas psicoanalíticas actuales.

Palabras clave. Psicoanálisis, decolonial, modernidad, violencia epistémica, alteridad.

Abstract. In this paper, the author argues that psychoanalytic practice based on a Freudian therapeutic-epistemic model (psychoanalyst-mirror model) reproduces and perpetuates colonial logics, with their disastrous and dangerous consequences for alterities (reductionism, universalism, epistemological violence). In response to the above, and in a predominant dialogue with the reflections of Latin American decolonial theory, the author proposes the model of the psychoanalyst-frontier, which attempts to re-situate the psychoanalyst as a subject of enunciation and deconstruct current psychoanalytic theories and practices.

Keywords. Psychoanalysis, decoloniality, modernity, epistemological violence, otherness.

Introducción

La teoría decolonial se constituye como una perspectiva crítica del pensamiento latinoamericano, cuya vitalidad intenta comprender, visibilizar y desestabilizar las distintas matrices de poder que se desprenden (reproduciéndose y perpetuándose) de la modernidad/colonialidad.

Es importante mencionar que el eje de comprensión (o uno de ellos) del cual parte la teoría decolonial es el par modernidad/colonialidad. Con este se pone de manifiesto la íntima relación que existe entre la modernidad, como proyecto de exportación eurocéntrico de progreso humano (que incluye al ideal humanista de humanidad), y la colonialidad como matriz de poder donde se traman distintos legados coloniales. Como sostiene Mignolo (2015), dichos legados siguen marcando pautas de interpretación de los fenómenos sociales y culturales, así como de las políticas públicas y de las relaciones internacionales, sin dejar de lado que también instituyen comprensiones de los fenómenos subjetivos, de las formas de sentir, pensar y hacer, de las personas.

Es importante señalar que quienes vienen pensando y desarrollando la teoría decolonial establecen una clara diferencia entre *colonialismo* y *colonialidad*. Con el primero se refieren a la relación de dominación jurídica-política establecida en los territorios no europeos, a través de lo que en América conocemos como “la conquista”: el mayor genocidio¹ y epistemicidio² de la historia. Así, la descolonización es el proceso de emancipación, de independencia, que llevaron adelante muchas de las ex-colonias europeas durante los siglos XIX y XX. Por otro lado, con el concepto de *colonialidad* los autores hacen referencia a la existencia de una matriz de poder colonial, a una organización heterárquica de múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, espirituales, de género y clase (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007) que existe, persiste e insiste, configurando lógicas, ordenamientos y cadenas de poder que son herencias coloniales (Castro-Gómez, 2007) de aquel primer colonialismo. El pensamiento decolonial sería la “herramienta” crítica que intenta visibilizar, reflexionar e intervenir sobre estos legados coloniales, tanto con fines académicos como de transformación social (Mignolo, 2015). Así, y desde este punto de vista, la decolonialidad es un proceso de resignificación que daría continuidad a las emancipaciones jurídico-

¹ Se estima que, antes de la llegada de los europeos, la población total en América alcanzaba los setenta millones de personas. Un siglo y medio después, el número se había reducido a tres millones y medio (Galeano, 1971).

² Para Grosfoguel (2011), el epistemicidio y el espiritualicidio, es decir, el exterminio colonial de las formas de conocimiento y de espiritualidad no occidentales, hicieron posible la colonización de las mentes y los cuerpos de los sujetos.

políticas de la descolonización, analizando e interviniendo sobre los aspectos que esta última no alcanzó (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007).

Ahora bien, dichas herencias coloniales se han reproducido y perpetuado hasta nuestros días en el seno de la retórica de la Modernidad. En este punto es importante comprender que, si bien la Modernidad se ha propuesto como un discurso europeo de desarrollo, progreso y felicidad humanos, la colonialidad constituye su parte oculta y oscura (Mignolo, 2010). Es por esto que modernidad/colonialidad constituyen un elemento indisoluble de análisis. Con lo anterior Mignolo no sólo quiere decir que el discurso de la Modernidad es ambivalente (iluminado-oscuro) y que produce dos efectos al mismo tiempo (progreso y dominación), sino que (y esto es lo más destructivo, lo más peligroso) en su retórica *produce jerarquías ontológicas y epistémicas*. En esta jerarquización, el progreso, la cultura, la razón, el conocimiento, corresponden al hombre blanco, euro-estadounidense, típicamente cis-heterosexual y de clase media. Luego las alteridades, su discriminación y dominación, cuando no su destrucción y desaparición. De esta forma, la retórica de la Modernidad es una máquina de producción de subalternidad³ e imaginarios y prácticas discriminatorias.

Lo anterior se encuentra claramente expuesto en la Crítica al “mito de la Modernidad” (Dussel, 1994). Ahí, Dussel muestra la forma en la que la Modernidad, desde el momento de “la conquista”, se nos presenta como una propuesta emancipatoria, desde una cultura que se autopercebe desarrollada o superior hacia otra que se pretende bárbara o incivilizada; desde lo Uno hacia lo Otro. Pero el eje de este mito emancipatorio, nos dice Dussel, es que se encuentra construido sobre una exigencia sacrificial: el camino del subdesarrollado hacia la modernización puede traer sufrimientos, pero estos son para su propio beneficio; el sacrificio tendrá su recompensa. Promesa de emancipación que maquilla la destrucción violenta de la alteridad; torcedura perversa de una retórica que ubica en una línea de continuidad a la libertad y la destrucción.

Si, como sostiene Mignolo (2010), la colonialidad constituye el lado oscuro de la modernidad, resulta entonces inaceptable seguir sosteniendo una mirada ingenua sobre las mieles que promete la retórica moderna. Es por esto que debemos ser, mínimamente, suspicaces frente a los dispositivos gestados en el vientre de la Modernidad y señalar críticamente las prácticas que se desprenden de ella.

Una aproximación incipiente entre la teoría decolonial y el campo teórico psicoanalítico genera algunas preguntas que servirán como coordenadas en lo que sigue de este escrito: ¿cuánto de modernidad/colonialidad hay en la construcción del edificio teórico psicoanalítico? ¿Existe alguna relación entre las constituciones subjetivas,

³ “La subalternidad es un efecto de las relaciones de poder que se expresa a través de una variedad de medios: lingüísticos, sociales, económicos y culturales” (Mignolo, 2015, p. 127).

malestares/sufrimientos mentales de las personas en la actualidad y las lógicas coloniales? En todo caso, y si así fuera, ¿la práctica psicoanalítica debería señalar e intervenir sobre estas lógicas, lo que implicaría la emergencia de un costado decolonial/decolonizante del psicoanálisis? ¿Cuenta el corpus teórico psicoanalítico con los instrumentos conceptuales para trabajar sobre dichas lógicas o actualmente se constituyen como “puntos ciegos” a su práctica? En última instancia, ¿las prácticas psicoanalíticas actuales son decolonizantes o perpetuadoras de las lógicas coloniales?

Colonialidad epistémica: psicoanálisis y retórica moderna.

En el campo psicoanalítico, la teoría y la práctica sostienen una relación dialógica; es decir, ambas se retro-alimentan, se co-construyen y se modifican mutuamente: las nociones conceptuales surgen de la experiencia analítica, la cual produce y/o modifica el corpus teórico. Los cambios y ampliaciones de las teorías introducen nuevas perspectivas y abordajes, pero también facilitan la observación de nuevas conexiones o de nuevos fenómenos. La observación y comprensión de estos nuevos fenómenos obliga a la re-elaboración conceptual que permitirá pensar nuevas intervenciones en el terreno práctico⁴.

Con lo anterior no pretendo sólo mencionar lo evidente (la necesaria imbricación teórico-práctica), sino también señalar que las teorías (en este caso, las teorías psicoanalíticas) no son inocuas, no son inocentes, sino que tienen un costado performativo y producen su propio “objeto” de estudio.

René Descartes, llamado el “primer hombre moderno”, se ocupó de investigar metodológicamente a la razón humana, en tanto que para él constituía el fundamento de todo saber teórico y práctico “verdaderos”. Al ubicar al Yo (yo pienso, luego soy) como centro de conocimiento produjo una transformación que va desde una ontología medieval hacia una gnoseología renacentista, desde una teología del conocimiento hacia una egología (Mignolo, 2010). Donde antes estaba dios, Descartes ubica al sujeto o al Yo, inaugurando una “ego-política del conocimiento” (Grosfoguel, 2007, p. 64). Su metodología (la duda metódica) constituye un esfuerzo sin precedentes por llegar a un conocimiento último y universal. En su magna empresa, Descartes despoja al sujeto cognoscente de toda localización corporal, temporal y espacial, única forma en la que el sujeto del conocimiento puede acceder sin engaños a una verdad universal. De

⁴ A esto se referiría Winnicott cuando elaboró su teoría de los fenómenos transicionales: “(...) cuando se tiene a mano una teoría sobre los fenómenos transicionales es posible mirar con ojos nuevos muchos problemas antiguos” (Winnicott, 1971, p. 16).

esta forma, se establece el binario sujeto conocedor “purificado”⁵/objeto de conocimiento.

Está claro que tanto el sujeto autogenerado como este singular binarismo sujeto-objeto, se han establecido como bases de la racionalidad moderna en el paradigma científico positivista y en las disciplinas modernas (naturales, sociales y humanas), que desde ese lugar se han construido y desarrollado. ¿De qué otra forma podría el ser humano improvisar el “truco divino”⁶ (Haraway, 1991, p. 335) si no es como un sujeto autopoiético y solipsista?

Desde una línea de pensamiento que se trama de forma orgánica con la teoría decolonial, Donna Haraway (1997) se refiere a este sujeto moderno de la ciencia como el “testigo modesto” que determina el hecho científico: “Esta autoinvisibilidad es la forma científica específicamente moderna, europea y masculina de la virtud de la modestia (...) Es la virtud que garantiza que el testigo modesto sea el ventrílocuo autorizado y legítimo del mundo de los objetos, sin agregar nada de sus meras opiniones, de su prejuiciosa encarnación” (p. 98).

En suma, el sujeto de la enunciación en el marco del pensamiento moderno es autogenerado, autoinvisible, deslocalizado y desencarnado: [este] “sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder (...)” (Grosfoguel, 2007, p. 64). Este sujeto de la enunciación, este testigo modesto, fue un actor fundamental en el éxito del *proyecto de colonialidad epistémica*, el cual implica, por un lado, a un sujeto de enunciación autogenerado como producto de exportación universal y, por otro lado, pero en íntima resonancia con lo anterior, el arrasamiento de las epistemologías-otras (formas no occidentales de conocer, comprender y de vincularse con el mundo), por considerarlas primitivas, mítico-religiosas.

El psicoanálisis, como toda disciplina, es un producto epocal. Fue gestado y parido a finales del siglo XIX⁷, vientre de la modernidad eurocéntrica. La teoría psicoanalítica freudiana surge en un tiempo y espacio delimitados. Con ella Freud intentó comprender y dar respuesta a muchos de los malestares y padecimientos psíquicos que aquejaban a las personas de su época y de su contexto, aunque, sin duda, su proyecto psicoanalítico aspiraba a ser universal (Gay, 1988).

Después de Freud la teoría psicoanalítica ha tenido múltiples desarrollos, al punto de constituirse actualmente como un campo heterogéneo de efervescencia teórica y ya no como una teoría única y unificada (aunque las hegemonías internas son innegables). Los más

⁵ “...decidí deshacerme de todos los conocimientos adquiridos hasta entonces y comenzar de nuevo la labor, a fin de establecer en las ciencias algo firme y seguro” (Descartes, 1641, p. 55).

⁶ El hecho de poder verlo todo, sin ser visto.

⁷ Si consideramos Estudios sobre la Histeria (Freud, 1895), como texto fundante.

diversos autores han aportado nuevas ideas, las cuales se han desprendido de una gran variedad de experiencias terapéuticas en distintas latitudes del orbe y con distintas poblaciones. Esto ha permitido que la práctica psicoanalítica se afirme como una propuesta terapéutica efectiva y se extienda hacia campos e intervenciones en salud mental que fueron impensados por su fundador.

Es importante recordar que para Freud (1922) el psicoanálisis era un método de investigación del funcionamiento mental, una teoría sobre el sufrimiento subjetivo (las psiconeurosis, en la época victoriana) y una propuesta terapéutica (Laplanche & Pontalis, 1967). Además, y esto no es un dato menor, para el fundador del psicoanálisis, la situación psicoanalítica (ese momento de encuentro íntimo analista-analizante), constituye un punto de convergencia, una *unidad de producción terapéutica-epistémica*: “La coincidencia de investigación y tratamiento en el trabajo analítico es sin duda uno de los títulos de gloria de este último” (Freud, 1912, p. 114).

Si bien, Freud sostiene que la reflexión sobre el material que se produce en la situación analítica debe darse en un segundo momento, es importante insistir en el que hecho de que dicho material se produce en el marco de una célula terapéutica-epistémica: el encuentro analista-analizante. De esta forma, es posible entender que la atención que Freud prestaba a los preceptos técnicos también se justificaba por el interés en la construcción de un método de investigación psicoanalítica “depurado”⁸. De hecho, la expresión “el oro puro del psicoanálisis” que Freud emplea en sus “Nuevos caminos...” (1919), otro escrito eminentemente técnico, da cuenta de la búsqueda de esta supuesta pureza técnica-epistémica cuando el psicoanálisis se aplicaba a *la población tipo*, para la que el dispositivo había pensado. La “aleación” de aquel oro puro sería necesaria, según Freud, cuando el psicoanálisis se aplicara a las “masas” populares y las “personas incultas” (Freud, 1919, p. 163). Pienso que los binarios pureza-aleación/población culta-no culta, deben ser hoy, mínimamente, polemizados y comprendidos también desde los imaginarios modernistas. Constituye un imperativo el preguntarnos cuánto de estos binarios operan silenciosamente hoy en muchas de las prácticas psicoanalíticas con las más nefastas consecuencias.

En sus “Consejos al médico...” (1912), texto que forma parte de un grupúsculo de escritos sobre técnica psicoanalítica, Freud expone una serie de puntos en los que trabaja esencialmente lo que se conoce como la “regla fundamental” del psicoanálisis, que involucra la asociación libre del paciente y la atención libremente flotante del analista. Casi al final de este texto y como “algunas otras reglas que implican dar el paso desde la actitud del médico hacia el tratamiento del analizado” (Freud, 1912, p. 117), Freud se dirige a los psicoanalistas jóvenes y entusiastas: “El médico

no debe ser transparente para el analizado, sino, como la luna del espejo, mostrar sólo lo que le es mostrado” (p. 117).

Lo que sostengo a continuación es que esta indicación técnica, que encarna lo que aquí llamaré “modelo freudiano psicoanalista-espejo”, y que alude a la función-posicionamiento del psicoanalista en el marco de su labor terapéutica-epistémica, tiene profundas sintonías con el sujeto cognoscente de la modernidad.

Si bien, la analogía freudiana psicoanalista-espejo se da en el contexto de la enumeración general de una serie de indicaciones o sugerencias técnicas, y por lo tanto podríamos no otorgarle demasiada atención, he decidido tomar el modelo psicoanalista-espejo como analizador porque este ha tenido una fuerte pregnancia en más de una escuela psicoanalítica y en más de un autor nodal de nuestra disciplina. Además, el modelo psicoanalista-espejo ha permeado la forma en la que los psicoanalistas llevamos adelante nuestra función y nuestro proceder, especialmente cuando nos esforzamos por *no “contaminar” con nuestra subjetividad el espacio analítico* y adoptar la postura más “neutral” y “objetiva” posibles.

Si el *modelo freudiano psicoanalista-espejo* tiene claras resonancias con el sujeto cognoscente de la modernidad cartesiana, entonces (y en esto hay que ser categóricos) debe ser objeto de una indagación y análisis suspicaces, debido a las múltiples consecuencias que pueden imprimir la lógica y la retórica modernas al edificio teórico psicoanalítico y a nuestras prácticas cotidianas.

Es posible pensar al psicoanalista-espejo en más de una dimensión: desde la función analítica (la escucha, la técnica, la intervención), desde el lugar de la subjetividad y de la persona del analista, entre otras. Greenson (1976), por ejemplo, piensa que esta analogía freudiana ha sido mal interpretada, lo que ha llevado a muchos psicoanalistas a pensar que Freud aludía a una necesaria frialdad y falta de reacción del profesional. Para Greenson, en cambio, Freud se refería a la opacidad del psicoanalista, a cierto esfuerzo de “discreción”, de un “anonimato” que impida la “contaminación” de los fenómenos transferenciales (pp. 270-274).

Si bien, es posible coincidir relativamente⁹ con Greenson, pienso que no debemos olvidar que Freud era un *hombre de ciencia*, que para él la ciencia constituía uno de los máximos logros de la humanidad en tanto que el método científico y la razón permitían el acceso a la verdad. Además, Freud (1933) no tenía ninguna duda de que el psicoanálisis formaba parte del campo científico y de que había contribuido a este: “El psicoanálisis posee un título particular para abogar aquí en favor de la cosmovisión

⁹ Insisto en el “relativamente” porque pienso que el análisis de las viñetas clínicas que emplea para sostener sus ideas puede llevarnos, muy claramente, por otros rumbos y a pensarlas desde lugares muy distintos.

científica (...) Su contribución a la ciencia consiste, justamente, en haber extendido la investigación al ámbito anímico” (p. 147).

Ahora bien, desde este posicionamiento freudiano es posible entender que el psicoanalista-espejo es al psicoanálisis lo que el sujeto de conocimiento racional-moderno es a las ciencias modernas positivistas. Es decir, la tentativa freudiana de introducir al psicoanálisis en el campo científico de su época sólo era posible si el psicoanalista podía funcionar como el *testigo modesto* harawayano, como el sujeto cognoscente de la racionalidad-modernidad. Esto nos muestra al fundador del psicoanálisis como un fiel hijo de su época, pensando y construyendo una disciplina desde el paradigma europeo de conocimiento racional, el cual, en términos de Quijano, adopta como su presupuesto fundante el binario sujeto-objeto como fuente de conocimiento (Quijano, 1992, p. 14).

Lo que quiero decir, y esto no es sin consecuencias, es que *el psicoanalista-espejo es un sujeto vaciado de subjetividad; es un psicoanalista descontextualizado, deshistorizado, por fuera del tiempo y del espacio sociohistórico y político*. Sólo desde ese lugar, y casi como una entidad trascendental, el psicoanalista accedería a la verdad (del inconsciente) del otro. Es ventrílocuo de la verdad del otro, porque es el otro quien habla a través del analista, y sólo desde ese lugar es que le está permitido intervenir (interpretar, se dice todavía en la jerga). Pero también, y si recordamos que la sesión psicoanalítica es una unidad terapéutica-epistémica, es fácil comprender que gracias a esta función reflexiva-especular el psicoanalista tiene la potestad de validarse a sí mismo como sujeto de la enunciación del hecho psíquico universal¹⁰.

Lo cierto es que ese hábil movimiento es el que le permitiría al psicoanalista el acceso al mundo de la ciencia, y al descubrimiento y postulación de las verdades mentales universales (lo inconsciente, el complejo de Edipo, la sexualidad infantil, los mecanismos defensivos, etc.).

Pienso que a esto se refiere Grosfoguel (2007) cuando señala los dos sentidos del “universalismo abstracto” en la filosofía y la ciencia occidentales: por un lado, el del sentido del enunciado, en tanto conocimiento eterno y abstraído de toda determinación espacio-temporal; por otro lado, el del sentido epistémico, que implica a un sujeto de la enunciación sin rostro, quien produce conocimiento eterno y universal. El primer universalismo requiere del segundo: sólo un sujeto con pretensiones de universalidad tiene la potestad de producir conocimientos universales.

¹⁰ Y acá se encienden algunas alarmas si consideramos la forma en la que los psicoanalistas hemos globalizado nuestras prácticas al trabajar con personas de otras provincias y países, con lenguas y culturas distintas, a través de las pantallas de nuestras computadoras.

Este sujeto de enunciación, sea del psicoanálisis o de cualquier disciplina de cientificidad moderna, también ostenta su supuesta legitimidad en base a otro binarismo de ascendencia moderna: la separación de lo técnico y lo político (Haraway, 2021). La falsa fragmentación del campo científico-epistémico y el campo político en el marco de la teoría psicoanalítica ha abrebado, por un lado, a la construcción de un sujeto-psicoanalista sin rostro y sin voz propia y, por otro lado, a que hayamos desatendido *la dimensión política de la subjetividad humana*; es decir, que hayamos dedicado nuestros esfuerzos a la construcción de una teoría del sujeto trágico en desmedro del sujeto político (Velarde Bernal, 2023), y de que hoy carezcamos de una teoría del poder, y de su acción subjetivante, que podamos emplear en nuestras prácticas cotidianas para comprender e intervenir sobre los sufrimientos complejos de los sujetos en condición de subalternidad.

Por lo tanto, si el modelo psicoanalista-espejo hunde sus raíces en una retórica modernista (la cual se constituye en el marco de un paradigma de construcción de conocimiento racional-moderno-eurocentrado), entonces, no es posible soslayar el hecho de que *ese modelo de situación terapéutica-epistémica perpetúa lógicas coloniales*, tanto en la construcción de conocimiento como en las prácticas con otrxs.

El psicoanalista-espejo: la paradoja desingularizante.

Ahora resulta casi una obviedad el mencionar que la consecuencia colonial más evidente del modelo freudiano del psicoanalista-espejo es que ahí nos encontramos con un sujeto sin rostro, deslocalizado, sin atravesamientos, capaz de acceder y de producir conocimientos universales. Pero lo más peligroso es que desde este modelo se produce y exporta una teoría psicoanalítica que pueda dar cuenta de la experiencia subjetiva de *todas* las personas, sin considerar latitudes socio-históricas, políticas, económicas, culturales, etc.¹¹

El hecho de que todas las subjetividades puedan ser pensadas e intervenidas psicoanalíticamente sobre la base de los mismos conceptos (donde son las personas quienes se adaptan a los conceptos, y no al revés) es la expresión clara de una modernidad/colonialidad totalizadora que “niega, excluye, opaca la diferencia y las posibilidades de otras totalidades” (Mignolo, 2010, p. 13). Esta universalización es una forma de “violencia

¹¹ Creo que el ejemplo más conocido que tenemos del fracaso de la exportación e intento de implantación de un psicoanálisis europeo y deslocalizado de su destino, es el que llevó adelante Girindrasekhar Bose en la India (Mignolo, 2015). En un ámbito mucho más cercano y local, el Dr. Mario Califano, en una conversación personal acontecida varios años atrás, me contó sobre una experiencia etnográfica fallida que sucedió cuando un grupo de jóvenes psiquiatras se internaron en el Chaco Boreal e intentaron intervenir, con conocimientos que son propios de la psiquiatría occidental, sobre los malestares psíquicos que padecían los Mashcos de la Amazonia Sudoccidental del Perú.

epistémica” (Pérez, 2019, citada en Rovira, 2023, p. 101), que, en un extremo, puede llevar al arrasamiento y la desaparición de las alteridades epistémicas. Así, *la situación analítica basada en el modelo freudiano psicoanalista-espejo lleva consigo el germen de una colonialidad epistémica* porque es un camino que conduce al desconocimiento de las epistemologías otras, las formas de existencia y de subjetivación otras¹², y todo ello en desmedro de la escucha de las singularidades de los sujetos.

De esta forma, el modelo psicoanalista-espejo nos enfrenta con una paradoja que sí tenemos que desarmar¹³: como psicoanalistas sostenemos los blasones de la escucha e intervención sobre las singularidades, pero lo hacemos empleando herramientas teórico-conceptuales que son universalizantes, totalizantes^{14 15}. En esta misma línea, Paul B. Preciado, en una frustrada conferencia dirigida a 3,500 psicoanalistas de l'École de la Cause freudienne en París, y realizando un muy incisivo análisis de la teoría y práctica psicoanalíticas, sostuvo que:

No hay universalidad alguna en los relatos psicoanalíticos que ustedes profieren. Las fábulas mítico-psicológicas recocinadas por Freud y elevadas a condición de ciencia por Lacan no son sino historias locales, relatos de la mente patriarco-colonial europea, narraciones que permiten legitimar la posición aún soberana del padre blanco sobre cualquier otro cuerpo. El psicoanálisis es un etnocentrismo que se ignora (Preciado, 2020, p. 40).

¹² La alteridad, en el marco de la teoría decolonial, hace referencia a la diferencia en tanto jerarquizada, la diferencia colonial (Mignolo, 2000). La alteridad existe en su contraste con los discursos y las lógicas hegemónicas. La hegemonía es centro, la alteridad es periferia, exterioridad. La hegemonía es universal, la alteridad es singular, particular (Walsh, 2007).

¹³ No como sucede con las paradojas winnicottianas.

¹⁴ Cuando he tenido la oportunidad de charlar sobre esto con colegas psicoanalistas, la respuesta paradójica que obtengo es que la escucha de la singularidad depende de cada uno, de quien escucha. Esto me parece importante porque esa respuesta hace alusión, justamente, a la capacidad de una escucha singular desde un marco teórico universalizante. No puedo dejar de señalar, además, que lxs psicoanalistas somos, como las personas que atendemos, sujetos situadxs, y que escuchamos e intervenimos también desde nuestros propios atravesamientos (socioeconómicos, raciales, étnicos-culturales, políticos, etc.). Sigo sosteniendo que es necesario tener a mano instrumentos conceptuales que nos permitan comprender e intervenir sobre las subjetividades y los sufrimientos complejos. Pienso que estos instrumentos no sólo deben surgir de la experiencia con las personas que acuden a nosotros en los consultorios sino, y muy especialmente, de toda la experiencia psicoanalítica que se produce por fuera de ellos, sin olvidar la necesidad de la construcción transdisciplinar y los anudamientos que podamos generar con, por ejemplo, las perspectivas complejas, comunitarias e interseccionales (Viveros Vigoya, 2023).

¹⁵ Para Quijano, la perspectiva europea y totalizadora es producto de la modernidad y es puesta en cuestión por los intelectuales posmodernos. Quijano (1992) la entiende como una forma de comprender el mundo desde una óptica y modelo europeos donde las diferencias son jerarquizadas en el marco de civilizado-bárbaro, tradicional-moderno, precapitalismo-capitalismo. Además, sostiene que las consecuencias epistémicas de la perspectiva de la totalidad son observables en los *reduccionismos teóricos y la metafísica de un macro sujeto histórico* (p. 18-19).

Es importante aclarar que Paul B. Preciado no es un detractor del psicoanálisis, pero sí es un opositor crítico a cierto tipo de psicoanálisis. En su conferencia Preciado fue apurado, abucheado e interrumpido.

Los psicoanalistas tenemos que estudiar y comprender los efectos que las distintas colonialidades han tenido y tienen en las personas, en los imaginarios y prácticas sociales cotidianas, en las subjetividades y en los sufrimientos subjetivos actuales. Pero también, y muy enfáticamente, debemos observar las distintas formas en las que nuestros edificios teóricos y conceptuales han sido impregnados por lógicas coloniales, a fin de no reproducirlas y de generar comprensiones, intervenciones y lógicas terapéuticas plenamente respetuosas de las alteridades y singularidades¹⁶.

En este mismo sentido, Luyando Hernández (2022) sostiene que requerimos de mecanismos de resubjetivación decolonial en las dimensiones coloniales del ser, sentir, pensar y conocer. Agrega que el psicoanálisis podría ser un instrumento que facilite procesos de decolonización, pero para ello tenemos que realizar una revisión profunda de nuestro marco teórico, que nos lleve a una decolonización epistémica.

El psicoanalista-frontera: una alter-nativa decolonial.

¿Cuál sería una posible propuesta decolonial al modelo psicoanalista-espejo? La alter-nativa a este modelo terapéutico-epistémico del psicoanálisis freudiano tiene que partir de *un posicionamiento y pensamiento fronterizos*, los cuales forman parte del proyecto decolonial. Para Mignolo (2015) el pensamiento fronterizo surge *de* la diferencia colonial y *en el* conflicto mismo con el pensamiento colonial eurocentrado. El pensamiento fronterizo no es colonial, ni poscolonial; no es moderno ni posmoderno. Es una aproximación intersticial, compleja y, en tanto crítica de la construcción moderna del conocimiento y las subjetividades (cuerpos, afectos, pensamientos y haceres), es un pensamiento que conduce a comprensiones no binarias del mundo, de las realidades y las subjetividades.

La parcialidad, y ya no la universalización, es el eje del pensamiento y de las epistemologías fronterizas que surgen en la intersección de historiales locales y diseños globales (*Ibid.*, p. 139). Estas *gnosis* de frontera son las formas de comprender y producir conocimiento descentrado del sujeto moderno (euro-norteamericano, blanco, cis-heterosexual, clase media) que, dicho sea de paso, es también el sujeto del psicoanálisis o “sujeto-moderno del psicoanálisis” (Layundo Hernández, 2022, p. 60). En otras palabras, el pensamiento fronterizo comprende y

¹⁶ Siempre intento recordar que en la Cosmología la *singularidad* se refiere a un punto del espacio-tiempo en el cual las leyes físicas que comprendemos, y con las cuales explicamos el universo que conocemos, dejan de funcionar. Así sucede, por ejemplo, con los Agujeros Negros.

produce conocimiento desde la alteridad (lo que no carece riesgos), desde el *anthropos* y no desde *humanitas* (Mignolo, 2015).

Entonces, *una posible alter-nativa decolonial al modelo terapéutico-epistémico del psicoanalista-espejo sería el psicoanalista-frontera*. Este psicoanalista es un testigo modesto mutado, *queerizado* (Haraway, 2021, p. 117). Es un sujeto de la enunciación situado, localizado, con rostro¹⁷, encarnado, no vaciado, no trascendental¹⁸. El psicoanalista-frontera es un psicoanalista-otro, que se asume como sujeto con alguna ubicación en el entramado de las matrices de poder, pero también reconoce su politicidad, su propia alteridad y exterioridad y, desde ellas también piensa, comprende, construye y trabaja hacia un psicoanálisis-otro, hacia un psicoanálisis fronterizo o decolonial.

El psicoanalista-frontera no reniega del psicoanálisis tal como le fue transmitido (porque entiende que este es un producto epocal), pero sí tiene la capacidad de realizar un esfuerzo de “desprendimiento y apertura” (Mignolo, 2007, p. 25) del pensamiento y, por lo tanto, de resignificación de sus prácticas. El psicoanalista-frontera no es ingenuo ante los binarismos, ni ante las estructuras que ordenan las realidades del mundo compartido y de las subjetividades, porque los ha visto implosionar; ha perdido la fe en las verdades psíquicas universales, porque observó que el velo de la universalidad esconde reduccionismos violentos. La inter-vención, la deconstrucción y la co-construcción son sus herramientas principales, ya no la interpretación; es por esto que también ha renunciado a tener algún enigmático poder sobre el sentido y a ser amo la verdad (Miller, 1984).

Dado que este psicoanalista aventura un pensamiento fronterizo, decolonial y situado, su escucha e intervenciones no tienen el objetivo de develar verdades individuales dislocadas de sus entornos (sociales, políticos, ecológicos, económicos...), porque sabe que nunca hemos sido realmente individuos (Haraway, 2016).

El psicoanalista-frontera entiende que las subjetividades y los sufrimientos son complejos y multidimensionales; que las subjetividades son también relacionales y se constituyen (como lo inconsciente) en el marco de múltiples matrices de poder, de opresiones y privilegios. Por lo tanto, el psicoanalista-frontera tiene convicción en los apareamientos

¹⁷ *In ixtli in yollotl* es un difrasismo de origen náhuatl que se refiere la forma en la que se entendía a la persona humana en la antigua mesoamérica. *In ixtli in yollotl* puede traducirse como “rostro y corazón”.

¹⁸ Los conocimientos situados son, para Donna Haraway, la metodología feminista que responde a los universalismos y a los relativismos: “Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza” (Haraway, 1991, p. 335).

disciplinarios, en los enredos transdisciplinarios y en los anudamientos paradigmáticos.

Reflexiones finales

Llevar adelante un proceso de decolonización epistémico y subjetivo no resulta una empresa sencilla. No podemos olvidar que, como sostuvo Mignolo (2014) en una conferencia organizada por la Asociación Psicoanalítica de Uruguay, uno de los soportes de la colonialidad lo encontramos en que esta opera en una dimensión inconsciente; es decir, como sucede con las matrices del poder, las lógicas coloniales operan y se reproducen en función de su acceso restringido a la conciencia, de obstáculos y resistencias pegajosas que favorecen las inercias. Los sujetos no tenemos plena conciencia de las formas en que operan en nosotros dichas matrices coloniales. Por lo tanto, para acceder a los efectos subjetivos, sociales y epistémicos de la retórica colonial debemos llevar adelante una ardua labor deconstructiva de lógicas, imaginarios y prácticas, que nos enfrente con eso que Mignolo (2007) llama la herida colonial: “De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial” (p. 35). El haber iniciado el camino hacia un proceso de decolonización es la condición mínima y necesaria para observar los primeros brotes de un pensamiento y posicionamiento fronterizos.

Para finalizar, volveré a una de las preguntas iniciales que orientaron este escrito: ¿es el psicoanálisis una práctica decolonial o, por el contrario, perpetuadora de las lógicas coloniales? Pienso que la respuesta dependerá de qué pensamos que es el psicoanálisis y de cómo lo pensamos y lo practicamos. Un psicoanálisis que incluya a las lógicas coloniales como generadoras de los malestares subjetivos actuales implica pensar, con Lina Rovira (2023), en una “clínica ampliada” que considere, *además* del sujeto sexuado del inconsciente típicamente psicoanalítico (que se gesta en un único orden simbólico fallogocéntrico), a un “sujeto del poder relacional” (p. 40) que tensiona muchas de las lógicas del primero. Este sujeto también se constituye en los distintos entramados de poder, donde se incluyen las lógicas coloniales/modernas. Además, considerar la lógica de poder-relacional como instancia subjetivante nos obliga a descentrarnos de las comprensiones del sujeto individual, marca registrada de la modernidad (Dussel, 1994; Quijano, 2014), y nos permite incorporar las lógicas vinculares y comunitarias en las comprensiones de las subjetividades, los sufrimientos y malestares, y en los procesos terapéuticos que llevamos adelante. Es decir, *ampliar la noción de sujeto en psicoanálisis, complejizarla (lo que incluye al sujeto-psicoanalista del modelo psicoanalista-espejo), es un paso necesario hacia la deconstrucción de un*

psicoanálisis, ya de por sí, heterógeno y con contradicciones internas, pero que aún hoy sigue sosteniendo lógicas coloniales y modernas en su seno.

Concluyo con una breve, pero muy potente, cita de Paul B. Preciado. Pienso que, en estas pocas palabras, resume y señala la línea esencial de lo que he intentado desarrollar en este escrito:

El psicoanálisis se enfrenta en los próximos veinte años a una elección histórica sin precedes: o continúa trabajando con la antigua epistemología de la diferencia sexual y válida de ese modo el régimen patriarco-colonial que la sustenta, haciéndose por tanto responsable de la violencia que este produce, o bien se abre a un proceso de crítica política de sus lenguajes y de sus prácticas. Esta segunda opción supondría iniciar un proceso de despatriarcalización, desheterosexualización y descolonización del psicoanálisis, como lenguaje, como institución y como práctica clínica.” (Preciado, 2020, p. 104).

Referencias

- Castro-Gómez, S; Grosfoguel, R. (2007). *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*. En *Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2007). *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. En *Tábula Rasa* (6), p. 153-172. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600607>
- Descartes, René (1641). *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa, 1996.
- Dussel, E. (1994). *Crítica del “mito de la Modernidad”*. En 1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores.
- Freud, S. (1912). *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*. Tomo XII, O.C. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Freud, S. (1919). *Nuevos caminos de la terapia analítica*. Tomo XII, O.C. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Freud, S. (1922). *Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y teoría de la libido*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*. Tomo XXI, O.C. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Freud, S. (1933). *En torno de una cosmovisión*. En *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Tomo XXII, O.C. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Argentina: Siglo XXI Editores.

- Gay, P. (1988). *Freud. Una vida de nuestro tiempo*. Argentina: Paidós, 1989.
- Greenson, R. (1976). *Técnica y práctica del psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 2014.
- Grosfoguel, R. (2007). *Descolonizando los universales occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. En: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Grosfoguel, R. (2011). *Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales*. En *Tábula Rasa* (14), p. 341-355. Recuperado de Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales (redalyc.org)
- Haraway, D.J. (1991). *Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. España: Cátedra Ediciones, 1995.
- Haraway, D. J. (1997). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_OncoRata®: feminismo y tecnociencia*. Buenos Aires: Rara Avis, 2021.
- Haraway, D.J. (2016). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni, 2019.
- Hernández Luyando, J. (2022). *¿Es posible el psicoanálisis decolonial?* En Calibán, Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, 20(2), p. 54-61. Montevideo, Uruguay.
- Laplanche, J.; Pontalis, J.B. (1967). *Diccionario de Psicoanálisis*. Argentina: Paidós, 1996.
- Mignolo, W. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. En: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones Signo.
- Mignolo, W. (2015). *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. En *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*. Barcelona: Bellaterra, S.L.
- Miller, J.A. (1984). *Recorrido de Lacan. Ocho conferencias*. Argentina: Manantial.
- Preciado, P.B. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Argentina: Editorial Anagrama, 2022.

- Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. En *Perú Indígena* 13(29), p. 11-20, 1992. Lima, Perú.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de eje3-8.pdf (clacso.edu.ar)
- Rovira, L. (2023). *Impurezas conceptuales para una clínica ampliada en el antropoceno: otros órdenes simbólicos, otros mundos. Tomo 2*. Argentina: Ricardo Vergara.
- Tavares, D. (2014, 22 agosto). *El concepto de (de)colonialidad y América Latina*. Conferencia por Walter Dignolo dictada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República de Uruguay. Recuperado de Conferencia Walter D. Dignolo en FHCE/UDELAR (youtube.com)
- Velarde Bernal, G. (2023). *El psicoanalista frente a la desesperanza psicosocial: subjetividad, inconsciente y complejidad*. En *Revista Internacional de Psicoanálisis Aperturas Psicoanalíticas*. No. 72, 2023: El psicoanalista frente a la desesperanza psicosocial: subjetividad, inconsciente y complejidad. *Revista Aperturas Psicoanalíticas*
- Viveros Vigoya, M. (2023). *Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario*. Argentina: CLACSO.
- Walsh, C. (2007). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un posicionamiento y pensamiento "otro" desde la diferencia colonial*. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Winnicott D.W. (1971). *Realidad y juego*. Buenos Aires: Gedisa.

Fecha de recepción: 2 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2025