

Psicología de la liberación y psicoanálisis. Algunas de sus conflictivas (im)posibilidades

Liberation psychology and psychoanalysis. Some of their conflicting (im)possibilities

Santiago Navarro Cerdas

**Universidad de Costa Rica y Centro de Derechos Sociales de la
Persona Migrante (Costa Rica)**

Resumen. El artículo intenta discutir críticamente desde el psicoanálisis ciertos postulados de Martín-Baró, específicamente de: 1. *el Freud que lee* dentro de los diversos Freuds posibles, 2. la *ideología* como “conjunto de esquemas cognoscitivos y valorativos”, 3. la *lucha de clases* como uno de los ejes fundamentales en las relaciones psicosociales, 4. la *teoría del poder* que discute desde Foucault y 5. la *liberación* como objetivo último. A cada punto lo atraviesa el principio de que al abandonar el psicoanálisis Martín-Baró se limita de un interlocutor indispensable para entender las realidades libidinales del capitalismo actual, principalmente al desatender los procesos inconscientes y afectivos de las ideologías, dando mayor énfasis a los esquemas cognoscitivos y valorativos. Con esto se pretende dar puntos de construcción crítica para intentar vigorizar esa psicología que apuesta políticamente por la liberación de las mayorías oprimidas centroamericanas y por la que Martín-Baró dio su vida.

Palabras clave: Martín-Baró, psicología de la liberación, psicoanálisis, marxismo, Centroamérica.

Abstract. The article attempts to critically discuss certain postulates from psychoanalysis to Martín-Baró, specifically of: 1. *Reading Freud* within the various Freuds possible, 2. ideology as "a set of cognitive and evaluative schemas", 3. the class struggle as one linchpin in psychosocial relationships, 4. theory of power discusses from Foucault and 5. liberation as ultimate goal. Each point crosses the postulate that at leave the psychoanalysis Martín-Baró loses an indispensable interlocutor to understand the libidinal realities of contemporary capitalism, mainly by neglecting the unconscious and affective of the ideologies, giving more emphasis to the cognitive and evaluative schemes. This is intended to provide critical construction points to energize a psychology that focuses politically by the release of Central America oppressed majorities and which Martín-Baró gave his life.

Keywords: Martín-Baró, psychology of liberation, psychoanalysis, Marxism, Central America.

Introducción, o Freud por Centroamérica

Martín-Baró, iniciador de la psicología de la liberación, en la última y más importante parte de su obra (Martín-Baró, 1983, 1989, 1998) se mostró receloso del psicoanálisis. Esa disciplina comúnmente individualista, blanca, clase media-alta, europea y victoriana de principios de finales del

siglo XIX y principios del XX, no era, bajo esa perspectiva, muy apropiada para entender la realidad salvadoreña de los años ochenta, tensada por una lucha de clases muy fuerte, la cual se expresaba de manera directa en una opresión y una guerra a la mayoría de la población pobre por parte de las burguesías y oligarquías autoritarias. Cercano a la psicología en general, el psicoanálisis, se le muestra “*al margen de los grandes movimientos e inquietudes de los pueblos latinoamericanos*” (Martín-Baró, 1998 p.284). Así, Martín-Baró deja de lado el psicoanálisis, tras sus iniciales acercamientos al psicoanálisis revisionista de Erich Fromm.

Ahora bien, mi posicionamiento es que este alejamiento de Martín-Baró del psicoanálisis le restringe de tener un interlocutor bastante importante para acercarse a la realidad afectiva (o libidinal) de las ideologías dentro del capitalismo. Esta situación de entrada nos remite a toda la amplia y rica tradición que ha intentado poner en diálogo al marxismo y al psicoanálisis. Partiendo de esto intentaré, con las limitaciones y parcialidad de todo análisis ante dos tradiciones tan grandes que son casi inabarcables en su globalidad (marxismo y psicoanálisis), dar reflexiones parciales sobre algunas posibilidades e imposibilidades de esta relación en las realidades centroamericanas al día de hoy.

Para ello, trataré de dar una lectura del psicoanálisis distinta a la que hace Martín-Baró, para ver qué de esta otra lectura podría tal vez aportar a esa psicología crítica y liberadora por la que dio su vida. De esta forma no es un intento de reclamo a la lectura que hace el psicólogo social salvadoreño, sino ver qué del psicoanálisis (el de Freud que leyó reductivamente, así como de los avances posteriores del psicoanálisis en su vertiente más social que Martín-Baró no conoció, principalmente una lectura de Ernesto Laclau y Slavoj Žižek), puede dar luces críticas para la conformación de una psicología crítica ante las cadenas opresivas, no del pasado en que se desarrolló sino del presente en que nos toca vivir.

Como bien lo señalaron Pavón-Cuéllar y González Equihua (2012), por un lado la práctica liberadora del psicoanálisis proviene de la verdad particular de las no-escuchadas y oprimidas llamadas “histéricas” que su época victoriana conservadora, a nivel cultural y a nivel científico, consideraba como “enfermas” y les negaba la escucha de su subjetividad. Por otro lado, la psicología de la liberación proviene de la verdad particular subversiva del no-escuchado y oprimido pueblo salvadoreño. Así, para esos autores, los momentos de ruptura con las sociedades de sus tiempos de alguna manera ligán a la psicología de la liberación y al psicoanálisis como miradas que surgieron de los sectores oprimidos de sus sociedades, como tales resultan incómodas inicialmente al sistema y nos dan ciertos puntos comunes de criticidad.

Tomando todo esto en cuenta, quiero dar cinco ejes críticos desde los cuales partir para *discutir desde una posición que parte del psicoanálisis a Martín-Baró*, a partir de: 1. *el Freud que lee dentro de los Freuds posibles*, 2.

ideología como “conjunto de esquemas cognoscitivos y valorativos”, 3. *lucha de clases* como un eje fundamental en las relaciones psicosociales, 4. la *teoría del poder* que discute desde Foucault y 5. *liberación* como objetivo último.

Los diversos Freuds

Martín-Baró (1983, 1989, 1998) construyó su edificio teórico en una lucha constante, entre sus enemigos teóricos principales estaban: 1. la psicología social estadounidense y todos sus dejes experimentales, que legitimaba su poder opresivo ocultándolo como “neutral científico”, lo que remitía en general a todas las expresiones tanto del positivismo a nivel científico, como del colonialismo del saber estadounidense-europeo impuesto a Latinoamérica a nivel académico, 2. la sociología estructuralista-funcionalista que no daba énfasis al conflicto social, sino que servía de manera conservadora para sostener el estado de cosas y 3. el psicoanálisis freudiano que de manera un tanto biologicista e individualista eternizaba condiciones en la humanidad que eran históricas.

Freud fantaseaba con una relación en la infancia muy dramática de deseos que sería la clave para entender el desenvolvimiento social e individual, una relación trans-histórica (casi como si fuera biológica) que igual debía pasarle a todo mundo: el mecanismo que llamó “complejo de Edipo” como “eje” explicativo de las relaciones infantiles conflictivas y competitivas entre padre, madre e hijo, con “etapas” sexuadas. Complejo cuyo desenvolvimiento determinaría en gran medida el comportamiento individual y social en general.

Martín-Baró no considera a Freud un biólogo puro, como sí señala al etólogo Konrad Lorenz, sino que lo considera del lado más “culturalista” (Martín-Baró, 1983, p. 50), pero su crítica básica es la extrema concentración que muchas veces se le imputa al psicoanálisis: el complejo de Edipo como una forma trans-histórica, universal que también remite al determinismo de la sexualidad y de la niñez por sobre la adultez. Sin embargo, se presenta, de nuevo, uno de los Freuds posibles en su vasta obra, uno con una simple visión mecanicista y determinista. Por otro lado, por ejemplo, está el mismo Freud mucho más “culturalista”, que sobrepasa esa visión mecanicista y establece al psicoanálisis como una *hermenéutica del inconsciente*, nunca reducible a la condición humana trans-histórica ni mecánica (Ricoeur, 1965).

Por supuesto, estos dos lugares en Freud (cierta tensión entre la hermenéutica y la ciencia positivista de su época, es decir entre la interpretación subjetiva y el determinismo orgánico del cuerpo sobre la mente), no son tajantemente separables, sino que a lo largo de su obra en diferentes matices permanece esa constante tensión explicativa y analítica (esto permanece aún dentro de sus textos “más clínicos” y en los “más

sociales”), sin que la resolviera de alguna forma explícita. Freud permanecía apegado a las ilusiones de la ciencia positivista de su época, pero la solvencia de estos dilemas sí implicó la definición del psicoanálisis con relación distanciada de la medicina y la psiquiatría de su tiempo, creando una disciplina que aportaría de gran manera cimientos para romper con las fantasías iluministas y racionalistas occidentales.

Martín-Baró, se concentra en ese primer lado del Freud más mecanicista, el cual ha sido por mucho tiempo la parte más tradicional de lectura crítica del psicoanálisis, limitando la visión de manera reduccionista. Las consecuencias políticas de ese Freud son claras y era el punto de eje de la crítica de Martín-Baró; entre tanto se consideren como esencialmente cuasi-biológicos los impulsos y mecanismos humanos, se trans-historizan y por tanto se hacen inmodificables ciertas formas meramente históricas de desenvolvimiento de la psique subjetiva.

Es en el desarrollo del psicoanálisis de Lacan, donde se va a desenvolver más esta parte “histórico-cultural” del psicoanálisis, con pocas reminiscencias de alguna situación trans-histórica (esto se desarrollará más adelante). Por ahora, esto último, a su vez, nos lleva a denotar otro reduccionismo: no sólo es erróneo el pensar en un solo Freud cuando hay varios, sino también el pensar en un psicoanálisis, cuando son diversos psicoanálisis de los que se trata. En lo particular, en lo siguiente se va hacer énfasis a la tradición más social del psicoanálisis, rompiendo un poco la “ortodoxia de la clínica” (la cual parte de que si no se hace trabajo clínico no se puede teorizar sobre el psicoanálisis) en que incurren muchas lecturas tanto internas como externas al psicoanálisis.

Ante esto, el problema no es que haya visiones parcializadas, es decir, que de un autor del calibre y amplitud como Freud se haga una lectura parcial, sino el problema es el hecho de que esta parcialidad no quede explícita, dejando claro que se trata de una toma de posición y se pretenda que se habla de la totalidad de su obra. Más bien, es precisamente en ese momento, cuando se dejan claras las parcialidades, los sesgos, donde realmente inicia el diálogo, la discusión, porque ponemos en la mesa la posición con sus implicancias políticas. Así, la lectura de Martín-Baró es “justa” en un sentido de que ese Freud que lee no es una invención, sino que sí se trata de un Freud. Por lo tanto esta otra lectura que acá hago también es reduccionista y parcial, lo único es que acá esto se deja claro.

Al igual que hay varios psicoanálisis, hay varias psicologías sociales. Así empieza Martín-Baró (1983) su definición de la psicología social. La psicología social de él va a ser una que, dentro de lo que recientemente se ha llamado una “geopolítica del poder” (Mignolo, 1999), se posiciona políticamente como “desde Centroamérica”, desde una realidad muy lejana a la que en su época se suponía hegemónicamente como *la* psicología social, es decir la estadounidense experimental de grupos, la cual se importaba a los países periféricos como el saber que más nos entendería.

Empieza a situar su psicología social en ese entremedio entre lo macro y lo micro social, dándole su eje central al estudio de la “acción en cuanto ideológica”, aclarándola como “no necesariamente consciente” (Martín-Baró, 1983, p. 17). Se enfoca en ese entremedio de lo personal y lo social, también de lo subjetivo y lo objetivo, donde la acción “está signada por unos contenidos valorados y referidos históricamente a la estructura social” (1983, p. 17), es decir, responde a diversas posiciones en el entramado de relaciones de poder, nunca es neutral políticamente.

La ideología libidinal, o más allá de lo cognoscitivo

En esta visión de la psicología social que estudia *la acción en cuanto ideológica*, la acción de la que se habla no es conducta ya que no remite solo a la parte observable del accionar humano (como en el conductismo psicológico). También aquí la ideología remite a una noción clásica de cierta parte del marxismo, la ve como “los esquemas cognoscitivos y valorativos producidos por los intereses objetivos de las clases dominantes de una sociedad determinada e impuestos a los individuos que lo asumen como propios” (Martín-Baró, 1983, p. 59). Esta concepción nos remite a la tradición de la “naturalización” (asumir como naturales nuestras acciones, aunque sean construidas socialmente y por lo tanto cambiables) y de la “falsa conciencia” (que se refiere a que no nos hemos “dado cuenta” que tal construcción social ideológica es una imposición de las clases dominantes).

Sin embargo, dentro de la larga y compleja tradición del marxismo, ésta no ha sido la única forma de ver la ideología, como conjunto de valoraciones y esquemas cognoscitivos¹. Dentro de la tradición que ha intentado hacer un diálogo entre marxismo y psicoanálisis, se ha tratado de romper un poco con esa visión que le da un mayor peso valorativo a la parte más “cognoscitiva” del asunto. Aunque, como se verá más adelante, Martín-Baró (1983, 1989) concibe la “toma de conciencia” ante la “ideología” como ligada ineludiblemente a la acción (vinculado esto a su noción de que la psicología social debe estudiar la “acción en cuanto ideológica”), por lo que su énfasis no es idealista sino que recae, como él mismo lo expresa, en la *praxis*. Sin embargo, se denota en su análisis de la ideología un dejar de lado de la parte afectiva de esta *praxis*.

No es cuestión de considerar que el proceso informacional o cognoscitivo no sea importante, sino de considerar que hay un algo más allá que nos (des)ata de las condiciones de opresión, ahí entrarían los procesos de aquello que Judith Butler (1997), basándose en su lectura crítica del inconsciente en el psicoanálisis, denomina los “(des)apegos apasionados” con el poder.

¹ Véase Eagleton (1991), para un análisis crítico de la historia de las nociones de ideología.

Entramos acá en un terreno del cual se siente un déficit general en la teoría social tradicional, como es el universo de los afectos y los apegos inconscientes en la sociedad (Stavrakakis, 2007). Al acercarnos a estos terrenos, es indispensable remitirnos a la avanzada analítica que realiza Ernesto Laclau desde los años ochenta del siglo pasado, en su particular conjunción de psicoanálisis (principalmente el proveniente de Lacan) y marxismo (principalmente el proveniente de Gramsci).

Los significantes maestros y los afectos

Laclau (2005) realiza un recorrido por las teorías de los primeros psicólogos de masas a finales del s. XIX y principios del s. XX (Le Bon, Taine, Tarde, McDougal) y sus teorías de *lo emocional* en las masas, principalmente dentro de aquellos dispositivos psicosociales que llamaban sugestión, imitación e identificación. Las posturas de estos teóricos, hijas del racionalismo de la Ilustración, veían estos procesos más afectivos de las comunidades como negativos, como “irracionalidades” o “patologías”, más cerca de lo “primitivo” cultural que del desarrollo civilizatorio de la “madurez” política racional y estratégica.

Es con Freud (véase en particular, 1921) que se da un cierto vuelco hacia una visión donde la “irracionalidad” y la afectividad se muestran como parte constitutiva de los vínculos sociales y no como simples “excesos” “patológicos” a ser “superados” en estadios más avanzados de la humanidad. Partiendo de esto Laclau retoma la visión lacaniana del psicoanálisis e intenta crear un vínculo ontológico entre la teoría política y la teoría del sujeto, que le va a dar un adecuado lugar al afecto en los procesos políticos de constitución de hegemonía y contra-hegemonía sociales.

Para introducir un poco esta visión, podemos seguir con un ejemplo. Pensemos acerca de cuándo se busca la explicación de lo que “en última instancia” determina la acción social, por ejemplo a un nivel reduccionista se ha postulado como “eje” esencial a: la lucha de clases (marxismo), el patriarcado (feminismo), la explotación a la naturaleza (ecologismo), la libertad individual (liberalismo) o el orden establecido (conservadurismo). Un significante cualquiera puede convertirse en el principal hegemónico que va a dar la explicación, según distintas conformaciones políticas, como es el caso de si se es ecologista ha de ser *la ecología* el significante parcial que se convierte en primario y da tono a las demás luchas sociales, si se es feminista ha de ser la lucha contra *el patriarcado*, si se es socialista ha de ser *la lucha de clases*, si se es nacionalista o conservador ha de ser el folclor o la costumbre peculiar de su tierra, si se es liberal ha de ser la noción de *libertad individual*, etc².

² También dentro de cada formación política se da la lucha hegemónica por algún significante primario que articule el “tinte” del resto de la “ideología”. Por ejemplo, dentro del feminismo, si es uno socialista ha de ser

Así, en el universo político hay una serie de significantes “disponibles” que se encuentran “flotantes”, y que potencialmente para determinada configuración política se convierte en el más importante o primario, en un punto central de articulación del resto de la cadena significativa del discurso político, dando la noción de totalidad. Así, este significante “flotante” o “parcial” se conforma en lo que Lacan llamó un *punto de capitón* articulado como *significante amo o maestro*, el cual para Laclau es el punto de conflictividad de poder fundamental en la política, es decir su búsqueda y consolidación es la lucha por la hegemonía.

Esta posición no es una posición sin afectividad, “fría” (tal como la mayor de la teoría social hoy presenta la explicación), sino que para Laclau (2005, véase también Stavrakakis, 2007), la intensidad o grados de apego a tal o cual significante central no depende solo del “conjunto de valoraciones y creencias cognitivas” de tal o cual ideología, sino que le es constitutivo también la afectividad al “calor” de la identificación que se tiene con tal conjunto discursivo.

Para Laclau (2005) es en la noción lacaniana de pulsión donde descansa el vínculo ontológico entre lo social político y el sujeto³. La pulsión como motor del deseo del sujeto (no como instinto biológico a ser satisfecho, como en el animal en su vínculo cerrado con la Naturaleza, sin ser atravesado por el lenguaje), apunta siempre al pasado, a un pasado mítico de totalidad y completud, al que el sujeto se esfuerza por llegar en su historia (aunque siempre ha de implicar la paradoja de ser un pasado-novedoso). De igual manera a como se da este proceso en el sujeto individual, se da en el ámbito político para Laclau, por lo que las demandas sociales apuntan a la búsqueda de esa plenitud total, a la vuelta al Vínculo Primordial con esos lugares, según se les ha llamado, por ejemplo: la Naturaleza, la Madre Tierra, la Pachamama, Comunismo Primitivo, Matriarcado Primitivo, regulación de la Mano Invisible del Mercado, etc.

Ahora bien, lo anterior interesa en tanto para Laclau la *hegemonía política* surge cuando uno de estos objetos parciales que se escenifica en un significante particular (lucha clases, patriarcado, libertad individual, etc., en los ejemplos), asume el rol de totalidad, de universalidad (da un goce -u afecto o apego- de investidura libidinal, determinando la *intensidad* o la *fuerza* de su dirección): es para el sujeto político la representación (parcial) en el presente de aquella totalidad primigenia.

la lucha de clases el eje, si es uno reformista ha de ser la lucha institucional estatal, si es uno conservador ha de ser la reivindicación moral de la familia, si es uno ecologista ha de ser la necesidad de control patriarcal de la naturaleza y así sucesivamente. No estando nunca ningún significante determinado de antemano de manera cuasi-trascendental.

³ Para Laclau esta “ontología” de la pulsión no es una en la forma filosófica tradicional, de una esencia positiva trans-histórica, sino que ella misma es una imposibilidad siempre fallida dentro de la historia, un vacío, sin un contenido positivo ya finalizado con el que sea llenado sin que cambie con el tiempo.

La ideología nuevamente visitada.

Como señala críticamente Martín-Baró (1983), hay una cierta sensación en los textos de Freud, el *padre* del psicoanálisis y del *freudismo*, de dar una visión simplista de la conglomeración humana, al postular una suerte de “caudillismo” como la “esencia” de la política, es decir la constante referencia a un líder, ante el cual los individuos se identifican y conglomeran para crear una suerte de entidad masiva que le sigue (Freud, 1921). Sin embargo, esta visión de Freud antes que regresiva es de avanzada, ya que adelantó en gran parte, en textos escritos a principios del siglo XX, el funcionamiento de la “psicología de masas” de las posteriores atrocidades del nazismo, el fascismo y el estalinismo, con todo el culto a la personalidad y el apego libidinal a los liderazgos verticales que implicaron. Este asimismo, por supuesto, fue uno de los puntos más flacos del marxismo ortodoxo economicista, en su incapacidad de hacer una lectura libidinal del apego de las masas a un líder.

Sin embargo, Laclau (2005) nos da ciertas claves para leer mejor a este Freud, ya que en su teoría el apego afectivo a un discurso no es de manera necesaria el apego a un líder, sino que remite más a un proceso simbólico de apegarse a una suerte de “idea líder” o “ideas líderes”, es decir en términos psicoanalíticos lacanianos, a un *significante amo* o *maestro* que le da sentido de cierre a la cadena discursiva política. Con esto, aunque Laclau desecha la noción de ideología, está dando las bases para refundar una noción de ideología que supere las trabas de la noción más tradicional antes apuntada (como conjunto de creencias y valoraciones cognoscitivas), que defendía tanto Martín-Baró como buena parte de la tradición marxista.

Para dar este pase, debemos remitirnos a otro interesante teórico que intenta dar esa siempre fallida conjunción entre marxismo y psicoanálisis. Žižek (1999), expresa que la ideología no remite entonces a una cuestión de falsa representación o distorsión cognitiva de una suerte de realidad de fondo (así, no es una cuestión de “falsa” o “verdadera” conciencia). Para él, la ideología tiene tres momentos básicos: la ideología *en sí* (creencias, como conjunto de ideas, valoraciones, marcos interpretativos cognitivos), la ideología *para sí* (doctrinas, que se expresan en la materialidad, como los althusserianos “aparatos ideológicos del Estado”, es decir en el adoctrinamiento en la escuela, en la iglesia, la fábrica, la familia, etc.), y la ideología *en y para sí* (prácticas sociales, cuando entra a funcionar en la acción “espontánea” individual y social)⁴. Como vemos, Martín-Baró estaría

⁴ En la sociología reflexiva de Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 1992), podemos ver que su noción de “habitus” es una suerte de intento de superación de la noción estándar de “determinismo de clase” o “conciencia de clase” marxista tradicional. El *habitus* sería el conjunto de disposiciones corporales individuales que combinan y no hacen dicotómicos los niveles: de esquemas mentales de percepción y apreciación con, por otro lado, la experimentación en acción del mundo vivido. Estando en procesos relacionales continuos con otros distintos *habitus* (niveles micro) y “campos” sociales (niveles más macro, que dan las coordenadas básicas de limitaciones o potenciaciones de aquél *habitus*). En un sentido básico, a mi parecer esta visión no entra en contradicción con la visión psicoanalítica-marxista acá expuesta, la distancia está en el énfasis en la

remitiéndose sólo al primero de los niveles cuando define conceptualmente la ideología.

Al postular estos tres momentos (interrelacionados pero con su relativa autonomía propia) Zizek complejiza la noción de ideología. Así, la efectividad de la ideología no depende de la ignorancia de quién la ejerce, de “no saber” que se está actuando en forma de que reproducimos grupos de poder, podemos saberlo pero actuamos como si no lo supiéramos, por eso podemos ser cínicos⁵.

En relación a la teoría de Laclau antes expuesta, podríamos decir que el *apego pasional* a un significativo maestro (que se liga y da sentido a alguna ideología *en sí*, como conjunto de creencias, ya fuera feminismo o marxismo en los ejemplos), trasciende el universo cognoscitivo y es el eje desde el cual podemos dar una re-visitada lectura de la “acción en cuanto ideológica”.

Al volver a recordar la noción de ideología en Martín-Baró, vemos que se acerca al psicoanálisis que acá se está resaltando, al postular que el eje fundamental es la acción “no necesariamente consciente” (1983, p. 17), que no se confunde con la conducta observable del conductismo aunque se enfoca en la praxis (la “acción en cuanto ideológica”). Sin embargo, se distancian un poco en tanto subraye al universo cognoscitivo antes que al universo afectivo (adelante se ahondará más en la importancia política de esto, en relación a las formas contra-hegemónicas de acción).

Marx como psicólogo en Centroamérica, la lucha de clases con vida.

Al llegar acá se han expuesto dos críticas básicas al edificio teórico de Martín-Baró en relación al psicoanálisis, la primera en tanto su lectura parcial del psicoanálisis puede confrontarse con otra lectura parcial más elaborada y la segunda a su noción de ideología, vista críticamente desde cierta parte de la tradición que ha intentado poner en diálogo el marxismo con el psicoanálisis.

Martín-Baró como salvadoreño “en el corazón” (aunque nació en España), intentó crear una edificación teórica que diera cuenta de las realidades de las luchas del pueblo oprimido en el que se encontraba. Este posicionamiento cercano al marxismo y a la teología de la liberación, le valió la muerte junto a sus compañeros jesuitas en manos de las brutales fuerzas fascistas de la burguesía y oligarquía nacional en articulación con las

afectividad que acá se está dando, es decir, otra vez en la falla de la mayor parte de la teoría social actual que no toma muy en cuenta los avances psicoanalíticos en términos de la teoría de la *libido*.

⁵ De esta manera, la noción de “significante maestro” antes expuesta no remite a un idealismo, a una mera lucha de “ideas”, sino que ella misma puede ser una reificación viviente material, asentada o sedimentada en forma de instituciones sociales o de comportamientos habituales en apariencia “puros”, sin esquemas mentales cognoscitivos que le sustenten. Es decir, esta propuesta de Zizek se convierte en una forma analítica reflexiva de dar cuenta de la relación cognición/acción, vista como no dicotómica. En este sentido se asoma la cercanía con la noción de “habitus” de Bourdieu antes expuesta, así como con la de “performatividad” de Judith Butler (1993), la cual apunta a darle salida a la misma situación.

fuerzas imperialistas, que asesinaron a miles de miles de salvadoreños. Podría decirse que su alejamiento del psicoanálisis se debió a su lectura crítica que la veía como una teoría burguesa y europea ajena a esa tensa realidad en que comprometió su pasión.

Ante esto, optó por una tradición que le pareció más apropiada para entender la realidad de su pueblo, esta es la tradición marxista, donde el significativo maestro recae en la “lucha de clases”, como vimos. Hoy en las ciencias sociales y el universo político en general, esta noción es dejada de lado cada vez más, sin embargo, considero que precisamente su sostenimiento al día de hoy es uno de los porqués, a mi modo de ver, de sostener una psicología de la liberación viva que dé cuenta de las amplias contradicciones de nuestra región.

Hoy Centroamérica vive una extrema acumulación de riqueza y de los medios de producción en pocas manos, a la par de amplias mayorías en condiciones de subordinación y explotación, pobreza, mala calidad laboral, subempleo y desempleo. Dos clases sociales permanecen fundamentalmente dividiendo la sociedad en tensas contradicciones. Sin embargo, las condiciones han cambiado a partir de los años setentas y ochentas del nacimiento de la psicología de la liberación, que es una psicología nacida en medio no solo de una lucha de clases, sino en medio de una guerra de clases.

La estructura económica ha variado, hacia una terciarización de la economía dominada por la confabulación de las burguesías nacionales y las internacionales. Morales, Kandel, Ortiz, Díaz y Acuña (2011), nos muestran estos cambios en Centroamérica, en el paso de 1978 al 2006 de una economía tradicional campesina a una de exportación (maquila industrial y agrícola, turismo, minería, etc., de carácter transnacional). En toda la región la agroexportación pasa de entre el 65% y 75% en 1978, a solo de entre un 18% y 4% en el 2006. La economía de remesas de emigrantes de entre un 0% y 3% en 1978 a entre un 7% y 55% (caso de El Salvador) en el 2006. Dentro de esta economía dependiente del mercado internacional y las remesas internacionales, los índices de pobreza resultan altísimos, creciendo entre los años 2000 y 2011. En promedio cerca de la mitad de la población centroamericana vive en pobreza (Estado de la Región, 2013).

Asimismo, los índices de violencia pertenecen a una lógica de “guerra no declarada” entre las pandillas asentadas en los barrios pobres y las fuerzas represivas gubernamentales administradas por las burguesías nacional e internacional, con tasas de homicidio altísimas, principalmente en los países del llamado “triángulo norte”, es decir El Salvador, Guatemala y Honduras (Jiménez, 11/06/2013; PNUD, 2013).

Estos datos nos muestran la urgencia de un posicionamiento clasista en un sentido muy básico, donde los medios de producción de la riqueza están en pocas manos mientras la mayoría está fuera de su área de participación social. Las condiciones de extrema tensión permanecen en

una Centroamérica aparentemente “post-ideológica”: tras la conformación de guerrillas en los ochentas y los “acuerdos de paz” en los noventas. Sin embargo, la explotación, la pobreza, el surgimiento de amplias zonas marginales, la acumulación de la riqueza en pocas manos, las políticas de “mano dura” contra los pobres y el gobierno del narcotráfico, hacen que las condiciones de surgimiento de una psicología de la liberación en los ochentas permanezcan vivas el día de hoy, aunque las condiciones de explotación y opresión hayan variado de manera cualitativa, de ahí el reto analítico y político de continuarla para el presente.

En este sentido de tensa contradicción social, vemos el distanciamiento que puede tener una disciplina individualista de la clase media-alta, tal como veía Martín-Baró al psicoanálisis. Así, se hace indispensable mantener el gesto del grupo latinoamericano Plataforma (al cual nos referiremos más adelante) en la segunda mitad del siglo pasado, de posicionar una práctica psicoanalítica políticamente crítica. No posicionarse explícitamente es de igual manera una toma de posición, tal como insistió Martín-Baró, pero a favor de los sectores opresores, ya que, como él insistió tanto, la neutralidad no existe.

La noción de clase social ha venido ampliándose desde los años ochenta en la teoría social, siendo tendencialmente sustituida por la de “movimientos sociales”, es decir, las luchas empiezan a no reducirse en términos laborales de clase, sino que se amplían a otro tipo de luchas, como las raciales, de género, de identidades sexuales, estudiantiles, de defensa de bienes comunes ecológicos, etc. Si bien, como marxistas no posmodernos, podemos considerar la lucha de clases económica como el “significante maestro”, desde el cual leemos la realidad, es fundamental ampliar tal significante hacia formas de lucha que tome en cuenta de manera fundamental, es decir no secundarias, el surgimiento público de estas otras luchas, que antes fueron ocultadas, empezando por el mismo marxismo como reproductor de amplias opresiones.

Por supuesto, el pase semántico de las teorías de la liberación (teología, filosofía, teatro, psicología, etc.) que transitó de la noción reducida de “clase” a la de “opresión” remite a esta apertura político-semántica, que en Latinoamérica empezó a expresarse por aquella época⁶.

⁶ Asimismo, la sola situación empírica de que las mayorías poblacionales centroamericanas oprimidas no corresponden a la noción clásica de “proletariado”, dependiente de un patrón que roba su plusvalía, tal como el capitalismo industrial que reseñó Marx (1867), sino que responden más a la lógica de la “marginación social” dentro del llamado trabajo “informal”, cercano a lo que Marx llamó “lumpen-proletariado”, debe hacer reformular toda la noción del marxismo ortodoxo del “sujeto político” y de la “clase” social del que parte. Esto, tal vez partiendo de la noción de “proletario” no en su arraigo meramente empírico sino en su condición de la parte incontada del sistema contable (Ranciere, 2006). Aunque una teoría política que pretenda la hegemonía social poco hará si sigue utilizando palabras difíciles de anclarse en la actualidad social, como “proletariado”.

Psicoanálisis y lucha de clases, el Freud marxista

Entonces, ¿qué tiene que decir el psicoanálisis en relación a la lucha de clases? A este respecto, el mismo Freud se mostró siempre receloso de la ilusión de una sociedad “sin contradicciones sociales” que prometía el socialismo (Freud, 1998), siendo en un nivel político usualmente conservador. Sin embargo, desde los mismos inicios del psicoanálisis empezó a surgir su “ala izquierda”; desde los coqueteos en los años veinte de Trotsky con el psicoanálisis y los intentos del discípulo cercano a Freud, Wilhelm Reich de construir una teoría que mezclara las dos tradiciones (lo cual le valió el ser expulsado de la Asociación Psicoanalítica por comunista y también le valió ser expulsado del Partido Comunista que recelaba del psicoanálisis, como teoría “burguesa”), pasando por la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, los principales representantes), a el grupo latinoamericano de psicoanálisis revolucionario Plataforma (Langer, Reynoso, Pavlosky, como algunos de sus representantes), hasta el surgimiento, más reciente, de la “izquierda lacaniana” (Zizek, Laclau, Badiou, los principales representantes).

La particular posición de Plataforma merece una mención especial, en tanto fue “compañera de viaje” de la psicología de la liberación, como formas comprometidas de hacer psicología/psicoanálisis en Latinoamérica. Como psicoanalistas, sus miembros/as quisieron fundar un psicoanálisis social crítico y revolucionario políticamente desde los sesentas del siglo pasado, lo cual no representó un mero posicionamiento teórico, sino un compromiso vivo que valió exilios y luchas militantes por el socialismo que se estaba viviendo en varios países latinoamericanos:

“¿Para qué Plataforma? Para rescatar el psicoanálisis de la estrechez teórica en la que estaba sumido. Para ayudarlo a recuperar el camino que conduce a la subversión del sujeto. Para apartarlo del establishment que lo incorporaba como opción novedosa. Para salvarlo de la certidumbre tecnocrática. Para acabar con el cientificismo.

Pero, también, para poder salir, nosotros, psicoanalistas, del consultorio privado y romper con la condena de atender, sólo, cuatro veces por semana durante cincuenta minutos e interminables años, a pacientes de clase media bajo la amenaza omnipresente de no estar haciendo psicoanálisis si en algo se transgredía esa norma. Para poder ir a los hospitales, a la universidad, a otras clases sociales sin, por eso, quedar excomulgados. Para poder pensar un psicoanálisis fresco, sin ataduras que lo deformen, un psicoanálisis libre de compromisos y alianzas con el sistema. Para hacer una revolución psicoanalítica que ayudara a hacer una revolución social” (Volnovich, 1999, citado en Gallo, 2008, p. 2)

El punto de partida básico de algún posicionamiento psicoanalítico en relación a la lucha de clases es que ésta no se puede reducir al nivel económico ni a un idealismo de la “conciencia de clase”, ni estos pueden ser el único reducto de explicación de los fenómenos sociales. Si seguimos la

teoría de los significantes maestros de Laclau antes expuesta, de alguna forma el psicoanálisis intenta centrar su explicación del mundo en algún significativo eje, como la “libido”, de igual forma que el marxismo lo pone en la “lucha de clases”. Sin embargo, el evitar el dogmatismo y la ortodoxia está en tratar de ampliar la calidad de estos significantes, hacia una visión siempre crítica que se mueva en las *zonas marginales heterodoxas de las disciplinas*, siempre bajo el posicionamiento político comprometido sin neutralidad: la opción por los sectores oprimidos.

Para Zizek (1989), la cuestión económica es fundamental, sin embargo, la economía nunca es sólo una suerte de producto bruto empírico, sino que cómo la concibamos está, a su vez, atravesado por el universo simbólico de explicación del que se parte. Es decir, el posicionamiento en relación a la economía es también un acto ideológico o, en términos lacanianos, fantasmático. Así, para él en la formación económica-social se expresa una situación compleja de la realidad social, que es considerar como constante la represión primordial de un antagonismo básico (esta es una forma de continuar con la visión no funcionalista sino conflictiva de la teoría social). Siempre persiste en toda conformación social un “núcleo traumático” que no se puede simbolizar, un desequilibrio fundamental que hace que nunca las relaciones sociales funcionen integradamente. Esto en términos lacanianos se refiere a lo Real, que no reseña a la “realidad” objetiva que podemos observar a diario, sino más bien su contrario, aquello que permanece como una piedra incómoda constante e impide un sentido último de la realidad.

La lucha de clases, entonces, no es un “significante último” que da sentido a todos los fenómenos sociales, sino que en nuestro contexto histórico capitalista es una suerte de negatividad o “límite traumático”, que impide que la sociedad se integre pacíficamente en un todo. Así, la crítica a la ideología tiene como fundamento último lo Real reprimido de tal antagonismo, en el capitalismo se trata de la lucha de clases, constituye el “rasgo” en el universo empírico que nos dice un poco de aquél Real. Sin embargo, ésta no es la única lucha ni su disolución supone el fin de toda contradicción social, sino que da paso a otras nuevas que deben ser criticadas. Para dar esta ampliación a las diversas formas de opresión y poder, veamos algunas cuestiones en relación a la teoría del poder en Martín-Baró y en el psicoanálisis.

Entre la opresión y la represión

Martín-Baró (1989) critica la visión más tradicional del poder, la cual lo ve sólo como coerción, es decir como una autoridad externa que inhibe, represivamente dice verticalmente “no” desde fuera hacia el individuo o al grupo social. Esa es sólo una cara del poder, ya que por otro lado retoma la idea de poder “estratégico” en Foucault (1988), la cual da a entender que hay una producción más sutil “desde abajo”, de internalización no tan lineal

y explícita de los poderes dominantes, los cuales, de esta manera, empiezan a formar parte del sentido común del sujeto en costumbres, hábitos, educación. Es decir, bajo el proceso de socialización son poderes productores que se conforman como si fueran “naturales” en las ideas y comportamientos de nosotros y nosotras, por lo que al accionarse no necesariamente provienen desde una exterioridad vertical represiva.

En la reflexión psicoanalítica es donde es llevada a mayor desarrollo esta condición compleja del poder cuando se hace *carne en la subjetividad*, otra vez, tomando más en cuenta el universo de los afectos. A diferencia de las afirmaciones de Foucault (1976) que veía al psicoanálisis como una teoría simple del poder, es decir en el plano de la mera coerción represiva, en el universo del superyó (Freud, 1920) la Ley (en su sentido amplio, no meramente jurídico represivo) muestra dos caras que conspiran entre sí: por un lado tenemos la visión más tradicional del superyó como el mecanismo que se conforma cuando interiorizamos, en el proceso de socialización, la moral, las normas y deberes sociales que desde niño o niña nos dicen “no” y van conformando en el interior personal un *principio de realidad* ante el *principio de placer* que nos gobierna al venir al mundo. Sin embargo, el superyó es más que eso, ya que el principio del placer nunca se supera del todo, sólo se modifica, por lo que el superyó es a la vez una suerte de extensión del *ello* (ese lugar de las pasiones indomesticadas que gobernaban al principio del placer), se convierte en el lugar donde también la Ley oficial produce una falla y las normas establecidas dejan de dominar.

Esta condición compleja del superyó es la muestra de que *nunca la Ley externa se internaliza de manera totalmente pura* en el sujeto, sino que en ese complejo proceso de interiorización hay algo fallido que deja espacios o fracturas para la disidencia ante esa Ley. El superyó de Freud instaaura un deseo (proveniente más del lado del *ello* o el *principio de placer*) que rompe con la Ley, pero al mismo tiempo el superyó es la Ley que luego produce culpa por tener ese deseo de disentir.

Esta condición es paradójica ya que por un lado el superyó es el lugar de la angustia y la culpa en el sujeto (ya que el sujeto está contraponiéndose a la misma Ley que ha aprendido a amar en el proceso de socialización antes mencionado, comúnmente proveniente de la figura de los padres), pero también es el lugar que da pie a que haya disidencia y nunca el sujeto sea totalmente esclavo de los poderes coercitivos de las Leyes externas que han atravesado su vida, dando pie a márgenes subjetivos exteriores a su dominio⁷.

⁷ Para una discusión más amplia del poder en Freud, a su vez puesto a discutir con Foucault, véase Judith Butler (1997). También, Lacan construye su noción de lo Real cercana a la visión freudiana del *ello*. Lo Real es ese lugar como no-lugar, como el hueco en la realidad establecida que impide que todo tenga sentido total, es una piedra que hace que el universo siempre tenga alguna falla y no todo sea una construcción social ni tampoco una pura realidad positivista dada (véase Lacan, 1964).

Acá en esta visión del poder en el psicoanálisis los dos “momentos” del poder antes mencionados en Foucault y que Martín Baró (1989) retoma (el coercitivo y el estratégico, represivo y opresivo), no son dos lugares binarios estáticos separados (esto solo sirve en cierto nivel analítico), sino que se interrelacionan constantemente en el dinamismo del lugar histórico social en que se ubica. Vemos la complejidad del poder como forma encarnada de construir subjetividad, esta subjetividad es siempre intersubjetividad, es decir se conforma sólo en su relación a otros, tanto que se llegan a conformar *subjetividades colectivas*, las cuales se dan cuando varias individualidades se equivalen en formas comunes de (des)identificación con el poder, con la Ley en su sentido amplio no meramente jurídico (en términos del Laclau antes mencionado, a algún significante maestro). Son formas colectivas que, sin embargo, no son una mera suma de individualidades, sino que la subjetividad colectiva crea una forma cualitativamente nueva y particular, distinta a esa suma cuantitativa de las partes individualizadas.

Sobre la cuestión de la liberación

Hasta acá hemos desarrollado puntos del psicoanálisis que ponen en discusión y podrían con ello dar una nueva visita a la teoría de Martín-Baró y sus bases para una psicología de la liberación. Algunos de los puntos comunes y los puntos críticos se han puesto sobre la mesa, pero casi en un sentido cerrado de cómo la ideología pone candados (internos y externos) a la acción psicosocial. Ahora bien, tanto el psicoanálisis como también la psicología que nos propone Martín-Baró, pretenden una “liberación” del sujeto (como agente indisolublemente individual-colectivo). Veamos.

La cuestión crucial a mi parecer está en ver la relación entre el saber y la práctica, es decir, la clave está en ese universo *intermediario* de “traducción”, complejo y obtuso, que se da entre el *saber informacional* y la *práctica emancipadora*, para que se haga una real *praxis concientizadora* (Martín-Baró, 1983). Entre estos dos universos existe lo que podríamos llamar el *agujero negro de la praxis*, un abismo entre el “conocimiento” y la “práctica” donde domina la indeterminación, donde no cabe ningún tipo de determinismo mecánico de un nivel sobre otro, sino que se refiere a un agujero multicausal y no lineal de sobredeterminación recíproca. Es decir, no es que la mera conciencia o los procesos cognitivos determinan necesariamente la práctica o al revés.

La posición en este artículo, como se ha visto, es que a la hora de abandonar el universo del inconsciente que presenta el psicoanálisis, Martín-Baró pasa a darle cierto énfasis al universo más cognitivo, lo cual deja de lado la gran importancia de la afectividad y la pasión en el juego social y político de la opresión.

¿Qué pasa entonces cuando “tomamos conciencia” cognitiva y valorativa de las opresiones sociales, de que reproducimos esquemas

impuestos por poderes dominantes, y aun así eso no nos lleva *en las acciones* a cambiar la situación? Por supuesto, Martín-Baró (1983, 1989) desarrolla su posición no de manera ingenua pensando que la información cognitiva en sí misma hace el cambio. Es decir, para él la “concientización” implica no solo un acto cognitivo puro, de mero conocimiento, sino su relación con la acción, en él *el acto de tomar conciencia es un acto práctico en movimiento y emancipación*.

El “*saber verdadero*” implica un “*hacer transformador*” (Martín-Baró, 1998, p. 170), es decir, en un sentido dialéctico materialista no simplista dentro del marxismo (Marx y Engels, 1845; Marx, 1867), no se refiere al saber de la realidad actual, del acto estático positivista que “encuentra” la “verdad” tras el “velo distorsionado a la razón” (velo que lo pone la ideología o la ignorancia o el pensamiento mítico), sino que es un saber que se transforma en la *praxis* hacia el futuro y expresa la verdad de lo negado de la actualidad.

Como antes vimos, para Martín-Baró (1983, p. 51), una mayor conciencia de los determinismos sociales de la acción hace posible una mayor libertad individual y grupal, para él la “concientización” implica no solo un acto cognoscitivo sino que cobra valor en su vínculo último con la acción práctica. Sin embargo, hay una cuestión que ya tomamos en cuenta acá: *¿qué pasa en ese intermedio, ese agujero negro, que hay entre el paso de tener la información a su traducción en la práctica emancipadora, o viceversa?* Laclau, nos da herramientas para entender cuando se da estabilización y orden social con una fundamentación afectiva de apego a un significante primario que ostenta el poder, sin embargo, ¿qué pasa cuando se da la contra-hegemonía? O más concretamente, desde abajo, ¿los procesos de disidencia, resistencia? Se produce, *en esas “situaciones límite” un proceso de des-apego del afecto en el vínculo que se tenía con el significante hegemónico, se da un descontento, un vaciamiento que produce una nueva demanda (la búsqueda de un nuevo significante maestro)*. Y esta demanda puede ser colectiva en tanto toca las necesidades de la comunidad y disloca el vínculo afectivo que se tenía con el estado de cosas.

Usando los términos del *análisis lacaniano del discurso* de Parker (2005), en el proceso de contra-hegemonía se trataría del pasar de la validación del discurso dominante (es decir el “discurso del amo” en su vínculo con el “discurso de la universidad”, o del “saber” universal), al discurso “histórico” que es el que disloca constantemente ese posicionamiento del discurso del amo de una manera siempre crítica, en una insistencia de buscar un nuevo vínculo con un significante maestro. Sin embargo, hay una ambigüedad bastante interesante, ya que la criticidad permanente con la posición del amo en el discurso histórico puede conllevar a un *afianzamiento o a una rápida nueva validación del mismo discurso del amo o hacia la rápida búsqueda de un amo nuevo, sin que esa nueva re-constitución de un nuevo significante maestro constituya realmente un cambio*

en la posición de sujeto (colectivo), digamos, a una posición de mayor autonomía creativa.

Esta situación de “liberación” se da en momentos en que el significativo maestro o líder se suspende. En ese margen de reformulación se da espacio a la creatividad productiva, una donde no hay una receta para la “liberación” ni está claro cómo se expresa de antemano, ya que esta es expresión de la particularidad del sujeto colectivo, por eso, como insisten tanto la psicología de la liberación como el psicoanálisis, debe ser el sujeto oprimido su propio liberador.

Esta noción de “liberación” antes que positiva es negativa, en el sentido de que implica un rompimiento que suspende la realidad positivamente dada, suponiendo un margen de creación que no puede ser dado o totalmente conocido de manera previa (esta situación es conocida en la historia del marxismo, cuando se resalta que ni siquiera Marx habló mucho sobre el futuro “comunismo”, mostrando que la ortodoxia ha tendido a ser más papista que el propio Papa), sino que remite a una particularidad que le da un carácter de sin-sentido según los esquemas cognoscitivos previos de entendimiento. En esta línea se acerca a una “dialéctica negativa” tal como la conformó Adorno (1966). Cercano a esto, remitiendo a que la calidad del presente está en su potenciación en un futuro que resuelva contradicciones previas, Martín-Baró expresó que “*la verdad de los pueblos latinoamericanos no está en su presente de opresión, sino en su mañana de libertad*” (1998, p. 297).

Vemos como esto se enlaza con la visión freudiana antes señalada de la estrecha relación del ello con el superyó en Freud, es precisamente la pulsión indomesticada la que da la posibilidad de romper con el significativo que personifica la Ley a la que nos apegamos libidinalmente. En este sentido, la tradición del psicoanálisis que va desde el Adorno que denuncia al psicoanálisis revisionista y a la psicología del yo estadounidense, hasta el Lacan que hace también su encrucijada contra esa psicología del yo, la primacía política no está sólo en los procesos del yo consciente, el yo cognoscente, sino también en el duro proceso de romper con los lazos libidinales que nos sujetan a los poderes hegemónicos.

Conclusiones

Lo expuesto hasta acá discute una serie de aproximaciones para denotar la conflictiva relación entre psicología de la liberación y el psicoanálisis. Martín-Baró, tuvo una lectura del psicoanálisis que hacía a esa disciplina incompatible con su proyecto teórico de entender y posicionarse políticamente en la compleja conflictividad de su pueblo salvadoreño.

Ante esto se hizo fundamental centrarse en varios ejes críticos que una lectura distinta del psicoanálisis le podría hacer a Martín-Baró, aún bajo la trampa de que varias de las argumentaciones partieron de visiones

del psicoanálisis que Martín-Baró no podía conocer, pero que a pesar de ello pueden dar ejes críticos para tratar de vigorizar su proyecto de una psicología crítica y liberadora:

1. *El Freud de Martín-Baró*, el cual era un Freud reducido, el más trans-histórico, al cual se contraponen un Freud más cultural que se abre a complejizar las relaciones sociedad/individuo.
2. *La noción de ideología*, Martín-Baró al renunciar al psicoanálisis se limita a dar énfasis a los procesos cognitivos ligados a la *praxis*, en detrimento de los procesos más inconscientes y afectivos de identificación con “ideas líderes”, procesos que también son esenciales para dar cuenta de las relaciones de poder psicosociales.
3. *La noción de lucha de clases*, como un factor fundamental para una psicología de la liberación de orientación marxista, debe de tomar en cuenta los determinantes fantasiosos o fantasmáticos que rompen con un economicismo puro y le dan la condición de lo Real lacaniano, lo cual da antagonismos psicosociales en la sociedad capitalista.
4. *La teoría del poder*, que Martín-Baró basa en Foucault carece de las pasiones que se hacen cuerpo en el sujeto con la internalización de la Ley, viendo cómo esa misma internalización por medio del superyó da la clave del rompimiento con la Ley misma, en procesos de afectividad.
5. *El objetivo último de la liberación*, otra vez se ve problemático el hecho de dar el mayor énfasis a un plano más cognitivo-práctico, en detrimento de las condiciones afectivas-prácticas que intervienen en los momentos de “suspensión” del poder, para mayor autonomía del sujeto (individual-colectivo).

Estos cinco ejes de discusión intentan discutir el cuerpo teórico de Martín-Baró, en el sentido de que sean “críticas constructivas”, en tanto sirvan para dar luces críticas que ayuden a vigorizar una psicología crítica comprometida con la liberación psicosocial de las mayorías oprimidas de las sociedades centroamericanas, sociedades hoy, al igual que el siglo pasado, en crisis social aguda y donde el retomar las tradiciones de las teorías de la liberación (teología, psicología, sociología, teatro, pedagogía, etc.), se hace indispensable.

Referencias

- Adorno, T. (1966). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1986.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1992). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

- Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Eagleton, T. (1991). *Ideología*. Madrid: Paidós, 1997.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de poder*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1998.
- Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. En Freud, *Obras Completas XVIII*, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 1988.
- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Gallo, Jairo (2008). *Psicoanálisis y psicología social de la liberación. Una apuesta a la subjetividad de la época*. <http://congresochiapas08.codigosur.net/ponencias/ColombiaPonencia01pdf> (consultado 12 de febrero de 2014).
- Jiménez, Diego (11/06/2013). *Homicidios en Centroamérica se duplicaron pese a más policías*. *La Nación*. http://www.nacion.com/mundo/centroamerica/Homicidios-Centroamerica-duplicaron-pese-policias_0_1353064713.html (consultado el 23 de enero del 2014).
- Lacan, J. (1964). *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1975). *El Seminario 22, R.S.I*. Madrid: Paidós, 1994.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Marx, C. y Engels, F. (1845). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo-Crítica, 1970.
- Marx, C. (1867). *El Capital*. México: FCE, 1985.
- Morales, A., Kandel, S., Ortiz, X., Díaz, O. y Acuña G. (2011). *Trabajadores migrantes y megaproyectos en América Central*. San Salvador: PNUD, UCA.
- Martín-Baró, I. (1983). *Acción e Ideología. Psicología Social desde Centroamérica*. San Salvador: EUCA, 1999.
- Martín Baró, I. (1998). *Psicología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1998.
- Martin Baró, I. (1989). *Sistema, Grupo y Poder. Psicología Social desde Centroamérica II*. San Salvador: UCA, 1989.

- Mignolo, W. (1999). *Historias locales/diseños locales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- Parker, I. (2005). Lacanian Discourse Analysis in Psychology: Seven Theoretical Elements. *Theory Psychology*; 15; 163.
- Pavón-Cuéllar, D. y González Equihua, E. (2012). De los efectos de subversión en el psicoanálisis de Jacques Lacan al propósito de liberación en la psicología de Ignacio Martín-Baró. *Revista Humanidades* 27 (1), 133-152.
- Programa Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible (Costa Rica) (2013). *Estadísticas de Centroamérica, indicadores sobre desarrollo Humano sostenible*. San José C.R.: PEN, 2013.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2013). *Informe Regional de Desarrollo Humano 2013-2014. Seguridad con rostro humano: diagnóstico y propuestas para América Latina*. PNUD: Nueva York, Estados Unidos, 2013.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía y democracia*. Santiago de Chile: Arcis.
- Ricoeur, P. (1965). *Freud, una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo XXI, 1970.
- Stavrakakis, Y. (2007). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Zizek, S. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Zizek, S. (1999). El espectro de la ideología. En Slavoj Zizek (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México D.F.: FCE, 2003.

Fecha de recepción: 22 de julio 2014

Fecha de aceptación: 17 de noviembre 2014