

Título del original en inglés:
Narratives of Therapists' Lives
© 1997 by Dulwich Centre Publications

Traducción: Verónica Tirota

Primera edición: abril del 2002, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-848-9
Depósito legal: B. 17332-2002

Preimpresión: Editor Service, S.L.
Diagonal 299, entresòl 1ª
Tel. 93 457 50 65
08013 Barcelona

Impreso por Limpergraf
Mogoda 29-31. Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

<i>Introducción</i>	9
---------------------------	---

PARTE I: RE-INTEGRACIÓN Y CEREMONIA DE DEFINICIÓN

Introducción	19
1. La cultura de las disciplinas profesionales	28
2. Re-integración	40
3. Re-integración y vidas profesionales	76
4. Ceremonia de definición	124

PARTE II: ASPECTOS POLÍTICOS DE LA PRÁCTICA TERAPÉUTICA

Introducción	153
5. Discursos profesionales	155
6. La relación terapéutica	163
7. Supervisión como conversación de reescritura de la vida	188
8. Formación profesional como co-investigación ..	215

Terapia narrativa y posestructuralismo

La voluntad de verdad, la hipótesis represiva y la narrativa de la emancipación

Foucault (1988a, 1988c) rastrea la historia de la cuestión filosófica central de la era contemporánea en la cultura occidental: «¿Cuál es la verdad de quiénes somos?» Él asocia este interrogante de la era contemporánea con la producción de una «voluntad de verdad», que desplazó a lo que podría describirse como la «voluntad de auto-renunciamiento» de la era anterior.¹ Esta voluntad de verdad constituye una gran incitación para conocer y nombrar la «verdad» de quiénes somos, la esencia de nuestro ser, de nuestra naturaleza humana. Esta cuestión ha llegado a ser una importante preocupación para la cultura profesional y la popular.

En la historia reciente esta voluntad de verdad se dio acompañada de la hipótesis represiva. El gran lamento de la cultura contemporánea es consecuencia de esta conjunción: «¿Cómo es que todos empezamos como originales y terminamos siendo copias?».²

¹ Véanse las indagaciones de Foucault sobre este tema en «Tecnologías del yo» (Foucault 1988a) y «The ethic of care of the self as a practice of freedom» (Foucault 1988c).

² Clifford Geertz (1986, p. 280) citando a Lionel Trilling citando a un esteta del siglo XVIII.

Este lamento tiene una trayectoria ascendente que puede ser rastreada a través de los últimos trescientos años, y tal vez haya llegado a su culminación en la cultura occidental de fines del siglo XX. La cultura popular está invadida por multitud de versiones contemporáneas de este lamento. Prácticamente en todo lo que tiene que ver con cuestiones acerca de la vida moderna, la indagación está informada por este lamento: «¿Qué es lo que nos impide llegar a ser verdaderamente lo que en realidad somos?» «¿Qué es lo que frustra y bloquea la expresión de nuestra verdadera naturaleza humana?» «¿Qué son estas fuerzas de socialización que oscurecen quiénes somos como seres únicos?».

Los términos de estas y otras preguntas similares que son suscitadas por este lamento oscurecen las respuestas que podríamos imaginar. Y se encuentra entonces culpable a la represión, en sus diversos disfraces (Foucault 1984). Es la represión la que oscurece nuestros más profundos deseos y anhelos, los que revelan la verdad de nuestras naturalezas humanas. Es la represión la que nos oculta las verdades acerca de quiénes somos. Así, la represión es doblemente culpable. No sólo oscurece la verdad de nuestras naturalezas humanas, sino que es también la fuerza que frustra la expresión de esa verdad. Es la represión la que impide nuestra realización personal, la que complica nuestros esfuerzos para volver a lo original. La represión es la fuerza que se cruza en nuestro camino para impedirnos lograr una vida acorde con nuestras naturalezas humanas. Y aún más: la represión es triplemente culpable porque la frustración de nuestras auténticas necesidades y de nuestros más profundos deseos conduce a toda clase de enfermedades.

Este veredicto de «culpabilidad» sienta las bases para responder a las preguntas urgentes de la voluntad de verdad, que revelan prioridades dominantes: «¿Cómo llegamos a ser lo que somos?» «¿Cómo podría yo vivir una vida que fuese expresión de mi autenticidad?» «¿Cómo puedo actualizar mi verdadero yo?». La respuesta reza: «Liberando al yo de las fuerzas de la represión.» Es precisamente cuestionando la represión que nos liberamos y podemos llegar a ser quienes realmente somos. En este punto la narrativa de la emancipación de la naturaleza humana se une a la pareja formada por la voluntad de verdad y la teoría de la re-

presión.³ Se dice que es a través del cuestionamiento de la represión en nombre de la emancipación personal que se nos revelará la verdad de quiénes somos. Por medio de ese cuestionamiento podemos escapar a lo que les fue impuesto a nuestras identidades, y llegar al fundamento mismo del yo, es decir, al «verdadero conocimiento personal».

Esta unión de voluntad de verdad, hipótesis represiva y narrativa de la emancipación ha favorecido la producción de conocimientos y prácticas del yo y de la vida que están al servicio de la posibilidad de vivir una vida libre de represión. Se trata, por ejemplo, de conocimientos de las prácticas y las «necesidades» humanas para la satisfacción de estas necesidades. Pero nada es terminante. Hay una creciente ola de declaraciones y contradecaraciones acerca de la naturaleza del verdadero yo, y de propuestas y contrapropuestas para su liberación. Estas declaraciones y propuestas encuentran eco en todas partes: en las revistas populares, en el auge de la literatura de autoayuda, en la venta de productos de consumo, en la publicidad por los medios, en las promociones de la industria de la autosuperación, etcétera. Hoy en día estas declaraciones y propuestas no reconocen límites: se considera que hasta los procesos del envejecimiento son represivos del verdadero yo, que se expresa en la juventud. Y también se cree que es posible, de algún modo, recuperar esa juventud.

Los efectos de esta voluntad de verdad son visibles en sus particularidades en los constantes desarrollos de tecnologías —cada vez más sofisticadas— que permiten la evaluación de las vidas de las personas según imágenes de los estados «ideales» y «naturales» del ser, y facilitan la documentación de esas vidas. Son estas las tecnologías que hacen posible la estimación y la evaluación de las vidas individuales y que reclutan personas para la práctica de la autovigilancia y el autojuicio.⁴

Pero este gran lamento no es sólo una preocupación de la cultura popular. Foucault (1973b) vincula la elevación de esta vo-

³ Mi interpretación de la unión de la narrativa de la emancipación a esta pareja deriva principalmente de Michel Foucault, *The History of Sexuality* (1984) [*Historia de la sexualidad*]. Recomendando este libro a los lectores que deseen consultar una exposición más amplia de este fenómeno.

⁴ Véase una discusión de estas tecnologías en *Discipline and Punish* (Foucault 1979) [*Vigilar y castigar*].

luntad de verdad con el éxito de las disciplinas profesionales en la producción de las grandes meta-narrativas de la naturaleza humana y del desarrollo humano, las que informan las teorías universales acerca de la vida que son consideradas verdaderas sin tener en cuenta cultura, clase, género, raza, circunstancia, lugar, época, etcétera. Esta voluntad de verdad ha inspirado el desarrollo de los sistemas formales de análisis de la vida humana que hacen posible su interpretación y su reducción a categorías formales que revelan la verdad de sus elementos fundamentales.

La indagación posestructuralista y la constitución de las vidas

Nuestras indagaciones en cuestiones de la vida no deben necesariamente estar informadas por la voluntad de verdad. No tenemos que dejarnos hipnotizar por el gran lamento de la cultura contemporánea: «¿Cómo es que todos empezamos como originales y terminamos siendo copias?». Gran parte de lo que ha sido propuesto en este libro ofrece un desafío a la indagación en la vida que está informada por esta voluntad de verdad, y resiste este lamento. En nuestras preguntas acerca de la vida, no tenemos que observar lo que Foucault llamó la «ontología formal de la verdad». Al apartarnos de esta voluntad de verdad, podemos participar de un tipo diferente de cuestiones: las que se refieren a lo que somos hoy. Se trata de cuestiones informadas por una tradición de pensamiento que con frecuencia se denomina posestructuralismo.

Esta pregunta es muy diferente de lo que llamamos las cuestiones filosóficas tradicionales: ¿Qué es el mundo? ¿Qué es el hombre? [sic] ¿Qué es la verdad? ¿Qué es el conocimiento? ¿Cómo podemos llegar a saber algo? Y así sucesivamente. Creo que la cuestión que surge hacia fines del siglo XVIII es: ¿Qué somos en realidad? Encontraréis la formulación de esta cuestión en un texto escrito por Kant. Yo no pretendo que las anteriores preguntas sobre la verdad, el conocimiento, etcétera, tengan que ser dejadas de lado. Por el contrario, ellas constituyen un campo muy fuerte y consistente de análisis, que me gusta-

ría llamar «la ontología formal de la verdad». Pero creo también que para la actividad del filosofar se ha constituido un nuevo polo, y que este polo se caracteriza por la pregunta, la permanente y cambiante pregunta: «¿Qué somos hoy». Y ese es, creo, el campo de la reflexión histórica sobre nosotros mismos (Foucault 1988b, p. 145).

Estas preguntas posestructuralistas acerca de «lo que somos hoy» informan una indagación en la forma en que las vidas se constituyen a través de los conocimientos y las prácticas de la cultura, de la forma en que los conocimientos y las prácticas de la cultura informan nuestros modos de vida y de pensamiento. Es por medio de la indagación posestructuralista que podemos apartarnos de la misión de descubrir algo acerca de la naturaleza «dada» y trabajar, en cambio, para desarrollar cierta comprensión de cómo es que somos producidos como sujetos. A través de la indagación posestructuralista podemos explorar las maneras en que identidad, subjetividad y relación son productos de los conocimientos y las prácticas culturales.

➤ Al apartarnos de la voluntad de verdad y de las exploraciones de la veracidad de las diversas pretensiones de verdad que están informadas por esa voluntad, la indagación posestructuralista nos permite explorar la historia de estas declaraciones acerca de la verdad de la naturaleza humana, y las prácticas de la vida que se asocian con tales declaraciones. Es esta una indagación que saca a la luz el uso que se ha hecho de estas declaraciones. Esta indagación contribuye a la identificación de los efectos reales de estas declaraciones y prácticas en la constitución de la vida.

Así, ¿dónde nos lleva la indagación posestructuralista cuando contribuye a la deconstrucción de las declaraciones contemporáneas acerca de la naturaleza humana, acerca de la hipótesis represiva, y acerca de la narrativa de la emancipación psicológica? Nos lleva a consideraciones de cómo es que las vidas se constituyen a través de este triunvirato, de cómo las vidas de las personas son moldeadas por estas ideas y por las prácticas de vida que con ellas se asocian, de cómo esas ideas y prácticas singularizan los actos del vivir. Además, la indagación posestructuralista desenmascara hasta qué punto esto es un logro particularmente engañoso. La conjunción de las declaraciones acerca de la naturaleza, la represión y la emancipación psicológica vincula fuertemente a

las personas con la reproducción de las «verdades» de identidad de nuestras culturas en su persecución de la liberación: a través de los esfuerzos por liberarse, las personas están aún más ligadas a sus subjetividades. Estas son las subjetividades especificadas por aquellas «verdades» (Foucault 1984). Debido a que la reproducción de estas «verdades» de la naturaleza humana se hace en nombre de la libertad, la constitución de nuestras vidas a través de tales «verdades» se naturaliza, y esto impide el desarrollo de una conciencia de este proceso constitutivo y exime a las personas de todo compromiso con el control de los efectos reales de estas «verdades» en la constitución de sus vidas.

La indagación posestructuralista expone el ardid: que, en nombre de la liberación psicológica, se incita a las personas a reproducir las formas dominantes de individualidad de la cultura contemporánea (Foucault 1984). Es a través de la indagación posestructuralista que se torna visible lo que este triunvirato de declaraciones disfraza. Es a través de la indagación posestructuralista que se reformulan las ideas de «crecimiento», «auto-actualización» y «realización» como emblemas para ciertos modos de vida y pensamiento que son muy venerados en la cultura occidental contemporánea. Desde la perspectiva del análisis posestructuralista, resulta ser que no es la represión la que oscurece la verdad, sino que es la hipótesis represiva la que realmente oscurece el hecho de que las personas están siendo incitadas a reproducir las subjetividades especificadas por la «verdad» (de la naturaleza humana).

En resumen, la indagación posestructuralista contribuye a una deconstrucción de los sistemas de interpretación y comprensión que constituyen la hipótesis represiva. Desde la perspectiva de la indagación posestructuralista, estos sistemas no revelan elementos que están en el meollo mismo del yo, y las tecnologías de la documentación y la medición asociados a aquellos no clasifican adecuadamente estos elementos. Por el contrario, el yo, y lo que se tiene por naturaleza humana, son productos de estos sistemas de interpretación y de estas tecnologías de documentación y medición. Estos sistemas de interpretación y estas tecnologías componen la vida, constituyen el sujeto moderno, especifican la subjetividad. También tienen ciertos efectos sobre la práctica terapéutica. Paso ahora a hacer una breve reseña.

La voluntad de verdad, la hipótesis represiva y la narrativa de la emancipación: efectos sobre la práctica terapéutica

i) La confirmación de lo conocido

Cuando nuestro trabajo está orientado por la voluntad de verdad, por la hipótesis represiva y por la teoría de la emancipación psicológica —es decir, por el objetivo de ayudar a las personas a llegar a ser quienes realmente son, una vez libres para serlo— se torna prácticamente imposible para nosotros orientarnos hacia todos aquellos eventos y expresiones de las vidas de las personas, incluyendo lo que se expresa en el contexto terapéutico, que no se ajustan a las grandes narrativas de la naturaleza humana, que no reproducen maneras de ser y de pensar culturalmente veneradas. Se pierden, entonces, todas aquellas expresiones de la vida que contradicen la teoría de la represión, que no pueden ser leídas dentro de la narrativa de la emancipación psicológica, y que no son consideradas expresiones auténticas de la naturaleza humana porque no se ajustan a estas propuestas normativas para la vida.

Cuando es así, los acontecimientos extraordinarios y las excepciones de la vida, es decir, los acontecimientos y expresiones que potencialmente brindan un punto de entrada a exploraciones de otras maneras de ser y de pensar en el mundo, a otros conocimientos de la vida y a otras habilidades para la vida, pasan como señales de radar en la pantalla de la conciencia, para desaparecer en un vacío. Todos estos eventos y expresiones, que podrían ser significativos para lo que sucede en las vidas cotidianas de las personas, no merecen la menor atención. Es así como perdemos oportunidades de reunirnos con otras personas en actos, vinculados a la formación de las individualidades, que contradicen todo lo que en la cultura dominante es venerado: actos que constituyen expresiones de resistencia a gran parte de lo que es representativo de las individualidades «auténticas» del mundo contemporáneo.

En tales circunstancias, en vez de encontrar en este trabajo ocasiones para trascender los límites de lo familiar y conocido, ocasiones para cuestionar los límites de nuestro pensamiento, nos encontramos confinados en una reproducción, una confirma-

ción de todo lo que ya conocemos y sabemos. Como abogados de lo conocido, experimentamos una carga suplementaria. Nos hemos ubicado en el fin de la historia⁵ y nos congelamos en el tiempo. Se cierra la puerta a las oportunidades para que nuestro trabajo llegue a ser algo que no había sido, y para que nosotros nos convirtamos en algo diferente de lo que fuimos. Nuestras vidas y nuestro trabajo se describen magramente.

ii) El oscurecimiento de los actos de significado

No sólo la voluntad de verdad, la hipótesis represiva y la teoría de la emancipación personal hacen difícil que podamos participar en eventos y expresiones que no se adecuan a las grandes narrativas de la naturaleza humana, sino que además impiden estimar en qué medida las personas son agentes de la formación de sus propias vidas mientras las viven. Las expresiones de la vida son expresiones de experiencia vivida que son moldeadas por los significados que se les adscriben y por las prácticas de vida y de relación asociadas a esos significados. Y estas expresiones contribuyen, a su vez, a la experiencia vivida: las expresiones de la vida son constitutivas de lo que la vida es.⁶

Los significados que moldean las expresiones de la experiencia vivida, aunque inevitablemente históricos y culturales, no están estrictamente determinados. Los sistemas de comprensión de la vida y del mundo son múltiples y contradictorios, y la fijación del significado es un logro al que se llega a través de actos de negociación personales y comunales: el significado es determinado en el ámbito social de la vida, y el cuestionamiento del significado es una característica de ese ámbito. Debido a ello, las personas participan activamente en la modelación de sus propias vidas y de las vidas de los otros.

Al hacernos olvidar que las personas moldean sus vidas a medida que las viven, la hipótesis represiva y la teoría de la emancipación personal clausuran las posibilidades de que nos unamos

⁵ Véase una exposición de la idea del fin de la historia en Foucault (1984).

⁶ Consúltase una exposición más amplia de estos procesos en Edward Bruner y Victor Turner, *Anthropology of Experience* (1986).

con otras personas para desarrollar una estimación de la medida en que participan en la negociación del significado, de la medida en que participan en la producción de sus relatos de sus experiencias de vida, y de la medida en que esto constituye una actividad que moldea sus propias vidas. También desaparece para nosotros la posibilidad de unirnos a otras personas para explorar significados alternativos que contradigan los que se reproducen rutinariamente en sus vidas: la hipótesis represiva y la teoría de la emancipación personal cierran la puerta a toda curiosidad acerca de posibles significados alternativos, que pueden llegar a ser fascinantes.

La voluntad de verdad, la hipótesis represiva y la teoría de la emancipación personal también nos niegan la opción de reconocer nuestra participación en la negociación del significado, en la formación de nuestras vidas y nuestro trabajo y en la formación de las vidas de las personas que nos consultan. Esto nos niega la opción de comprometernos conscientemente, en actos de significado, en la reformulación de nuestras vidas y nuestro trabajo: la opción de experimentar un mayor sentido de agencia personal.

iii) Vidas constreñidas

La reunión de esta cuestión de la verdad, la hipótesis represiva y la teoría de la emancipación personal tiene el efecto de crear una red que es fuertemente restrictiva de la interacción terapéutica. El contexto terapéutico se convierte así en un contexto para el cuestionamiento de la represión y para la reproducción de las «verdades» de la naturaleza humana. Y al hacerlo en nombre de la liberación personal establece un artificio que disfraza lo que realmente está teniendo lugar: el hecho de que la terapia es un contexto para la reproducción de aquellas «verdades» que forman parte de las grandes narrativas de la naturaleza y el desarrollo humanos.

Según las circunstancias y tanto en nuestro trabajo como en nuestras vidas personales, llegamos a estar más estrechamente ligados a las formas de la vida y del pensamiento que están informadas por estas verdades. Al adherirnos a este proyecto para liberar a la naturaleza de lo que ha estado constreñiéndola, nos convertimos en cómplices inconscientes de la reproducción de las

versiones de la identidad dominantes y culturalmente aceptadas, de las formas populares y veneradas de la personalidad, de las subjetividades más conocidas y corrientes.

Para las personas que consultan a los terapeutas, el resultado de todo esto es un renovado compromiso con aquellas formas de ser representadas por las «verdades» de las grandes narrativas de la naturaleza humana; un doble compromiso con las prácticas individuales y de relación que se asocian con esas «verdades»; y un significativo estrechamiento de las opciones para otras maneras de pensar y de ser en la vida. Para nosotros, como terapeutas, entre las consecuencias se cuentan las crecientes restricciones de las opciones para reconocer las expresiones de las personas que nos consultan, y de las opciones para reconocer las expresiones alternativas de nuestro trabajo. Por otra parte, un renovado compromiso con esta cuestión de la «verdad» limita notablemente las posibilidades con respecto a nuestras maneras de ser con las personas que nos consultan.

iv) La marginación de la ética

El artificio que representa a la terapia como un contexto para la emancipación de la naturaleza humana desalienta la revisión de las consecuencias del encuentro terapéutico mismo, y el control de los verdaderos efectos de las maneras de ser y de pensar privilegiadas como resultado de este encuentro. Al definir a la terapia como un proceso que cuestiona la represión y libera la naturaleza, se hace innecesario revisar los efectos reales de esto sobre las vidas de las personas que consultan a los terapeutas, y se hace innecesaria también toda revisión permanente de los verdaderos efectos sobre las vidas y el trabajo de los terapeutas. Cuando se establece a la terapia como un contexto para la identificación y expresión de las verdades de la naturaleza humana, el éxito está determinado por la medida en que la terapia contribuye a que las cosas sean como idealmente deberían ser en las vidas de las personas que consultan a los terapeutas, es decir, por la medida en que las personas han arribado a un punto en el que sus vidas reflejan los estados del ser que son expresiones de las normas, reglas y leyes de esta naturaleza.

Al tomar estas normas, reglas y leyes de la naturaleza humana como un fundamento para nuestro trabajo, como terapeutas nos eximimos de toda consideración de ética personal: nos eximimos del reconocimiento y la responsabilidad por los efectos reales de este trabajo sobre las vidas y relaciones de las personas que nos consultan. Cuando en terapia de lo que se trata es de liberar la naturaleza humana de lo que la sujeta, cuando de lo que se trata es de recuperar la autenticidad, nada hay que deba ser monitoreado. En tales circunstancias, no aparecen las preguntas acerca de la práctica terapéutica, acerca de las estructuras de esa práctica, y acerca de las maneras en que esta práctica y estas estructuras forman parte de las vidas de todas las partes en la interacción terapéutica. Las preguntas son simplemente irrelevantes.

Para quienes consultan al terapeuta, el resultado no es trivial. Las consecuencias incluyen la escenificación incuestionable de las maneras de ser consagradas por las grandes narrativas de la naturaleza humana, la profunda erosión de los recursos narrativos en la adscripción de significado a nuestras experiencias de vida, y una cierta disminución de la conciencia de nuestra participación en la producción de la propia vida. Para los terapeutas, el resultado es el mismo. Y además, esta exención de todo requisito de abordar las consideraciones éticas en nuestro trabajo reduce las oportunidades para que nos asumamos responsables ante las personas que nos consultan y no ante las «verdades» de la naturaleza humana. Esto disminuye nuestras posibilidades de elegir entre diversas opciones al encarar los posibles efectos negativos de la relación de poder de la terapia, y nos despoja de una fuente de renovación en nuestro trabajo: de lo que podría contribuir a que nuestro trabajo llegara a ser diferente de lo que era.

v) El ocultamiento de la relación entre poder y conocimiento

La conjunción de «verdades» de la naturaleza humana, hipótesis represiva y narrativa de la emancipación oscurece el hecho del poder. Equivale a sugerir que la «verdad» se opone al poder. Equivale a proponer el arribo a cierto estado del ser asociado con maneras de conocer que están libres de las operaciones del poder, li-

bres de las técnicas del yo que forman a ese yo, y libre de las prácticas de relación de la cultura contemporánea.

Esta propuesta oscurece el vínculo entre conocimiento y poder. Oscurece además el hecho de que la producción de la «verdad» y su reproducción en las vidas de las personas es posible a través de las relaciones de poder (Foucault, 1979, 1980). Cuando este vínculo entre conocimiento y poder se desdibuja, nos resulta imposible a nosotros, los terapeutas, identificar las maneras en que se toman las «verdades» de la naturaleza humana en las relaciones de poder, como también establecer la terapia como un contexto para dilucidar los efectos reales de estas relaciones de poder.

vi) La disolución de la historia

La conjunción de verdades de la naturaleza humana, hipótesis represiva y narrativa de la emancipación, inevitablemente formula la historia en términos problemáticos. La represión es la materia de las fuerzas históricas. Para que las personas puedan sentirse libres de ser quienes realmente son, a veces es preciso deshacer la historia, resolverla. Y en ese proceso, la consecuencia de la resolución de las fuerzas de la historia es el logro de cierto estado ideal: una vida que sea expresión de las «verdades» de la naturaleza humana. La historia se convierte entonces en algo que debe ser no sólo resuelto, sino también disuelto (Foucault 1984). Al recuperar el «original» a través de la resolución de la historia, la historia deja de tener relevancia. Habiendo llegado al original por medio de la resolución de la historia, se aspira a una disolución de la historia, de modo que el futuro pueda ser igual al presente, un presente impermeable a los estragos del tiempo. Es este un presente que será para siempre, un presente en el que el tiempo ya no influirá sobre la manera en que se vive la vida. Así, la consecución de este estado ideal de ser depende del fin de la historia.

En la práctica esto nos limita —y limita a las personas que nos consultan— a relatos de la historia saturados por el problema o centrados en el déficit. Y esto se aplica tanto a la historia de quienes nos consultan como a las historias de nuestro propio trabajo. Además, en una terapia dominada por la idea de resolver las fuerzas de la historia a fin de borrar sus efectos, se restringen fuerte-

mente nuestras posibilidades de unirnos con otras personas y con nuestras propias vidas en nuevos compromisos creativos con la historia. Es entonces cuando se tornan inasequibles los nuevos compromisos con la historia que podrían contribuir a que las vidas de las personas y de los terapeutas puedan ser descritas con más riqueza.⁷ En el contexto terapéutico, al avanzar hacia el fin de la historia la propia historia se torna indeseable.

Terapia narrativa y «verdad»

En mi obra escrita, como también en mi trabajo docente y de consulta, al examinar las prácticas narrativas he deducido algunas de las opciones posibles para deconstruir las historias de identidad dominantes que constituyen las vidas de las personas en formas que ellas juzgan sin salida. También aislé algunas de las opciones para la identificación y la descripción rica de las historias alternativas de las vidas de las personas, opciones estas que abren nuevas posibilidades para la acción en el mundo. Esas opciones, que permiten identificar y describir con riqueza las historias alternativas de las vidas de las personas, sientan las bases de las conversaciones de re-escritura de la vida. Y en las conversaciones de

⁷ El nuevo compromiso con la historia que es una característica de la conversación de re-escritura no es una actividad «académica», ya que no se la concibe como una conversación acerca de ciertos acontecimientos de la vida de una persona que meramente provee una perspectiva diferente respecto de esos eventos. Las conversaciones de re-escritura que proveen la base para este nuevo compromiso con la historia evocan fuertemente imágenes alternativas de las vidas de las personas. Esas imágenes desencadenan reverberaciones que recorren retrospectivamente las vidas de las personas, y esas reverberaciones aluden a experiencias de determinados eventos de la historia personal: las experiencias de determinados hechos de la historia personal resuenan y se «iluminan». De ese modo, las conversaciones de re-escritura proporcionan contextos en los que las personas participan en expresiones de sus experiencias de ciertos acontecimientos de la historia, que a su vez son contextos para la escenificación de las experiencias. El terapeuta participa de la escenificación o representación de diferentes maneras, incluso como testigo exterior que participa en actos de significado y desempeña un rol importante en la autenticación de algunos de los reclamos de identidad alternativa que se expresan en la representación.

re-escritura se deducen descripciones alternativas de identidad personal y relacional. A medida que se desenvuelven las conversaciones, las descripciones alternativas empiezan a «completar» las diversas categorías de identidad. Por ejemplo, las categorías de identidad de deseo, cualidad personal, anhelo, necesidad, capricho, motivo, propósito, intención, valores, creencias, objetivos, esperanzas, aspiraciones, etcétera.

Muchas de las descripciones que surgen en estas conversaciones de re-escritura contradicen significativamente las descripciones que habitan las categorías de identidad de las historias de vida saturadas por el problema. Y muchas de las prácticas individuales y de relación asociadas a tales descripciones de identidad alternativas contradicen las prácticas individuales y de relación asociadas con las descripciones de identidad de esas historias saturadas por el problema.

En ningún momento sostuve que las descripciones de identidad y las prácticas individuales y relacionales alternativas revelasen la «verdad» de los deseos, necesidades, intenciones, motivos y cualquier otra categoría de identidad de las personas. Ni sostengo tampoco que estas descripciones alternativas se refieran a las expresiones reales, naturales o auténticas del yo o de la naturaleza humana. Me he referido siempre a estas descripciones como «relatos o descripciones» de deseo, motivo, intención, etcétera, pero nunca como deseos, motivos o intenciones *per se*. Entiendo que en la vida somos tan multi-deseantes, multi-motivados y multi-intencionados como nuestras vidas son multi-narradas.

Por otra parte, en ningún momento propuse como hipótesis que las prácticas narrativas fuesen exteriores a la cultura tal como se la conoce. Nada de revolucionario hay en estas prácticas narrativas: no se sitúan fuera de los discursos de la cultura. Tomemos, por ejemplo, las conversaciones de re-escritura que producen descripciones alternativas que presentan categorías de identidad de deseo, motivo, propósito, etcétera. Negociar descripciones de identidad como estas es inevitablemente una actividad cultural, y al participar en ella junto con otras personas estamos negociando aquellas maneras de comprensión que constituyen el rasgo distintivo de la cultura occidental contemporánea. En estas conversaciones reproducimos las concepciones del yo de esta cultura, y las formas de vida a ellas vinculadas. Sin embargo, no por

✓
IDENTIDAD
hacer esta afirmación creo que las prácticas narrativas estén necesariamente atadas a la cultura. Hay culturas que no negocian descripciones que se vinculen con las categorías de identidad que reproducen un sentido occidental del yo; y al participar en conversaciones narrativas con personas de esas culturas se da prioridad a otras categorías de identidad, culturalmente específicas. Por ejemplo, al sostener conversaciones narrativas con indígenas australianos, las categorías de identidad que invariablemente se privilegian son las del parentesco y la espiritualidad.

Práctica narrativa y relación entre conocimiento y poder

La práctica narrativa no puede reclamar un lugar exterior al discurso cultural, y por lo tanto tampoco queda fuera de los campos del conocimiento y el poder. Las categorías de identidad que se presentan en este trabajo, y los modos alternativos de vida y pensamiento que están asociados con ellas y que son descritos con mayor riqueza en las conversaciones de re-escritura, no son exteriores a los campos del conocimiento y el poder. Esto se aplica también a ciertas categorías de identidad, como «pertenencia», así como a las versiones más corrientes que se discuten en otra parte de este trabajo. Estos modos de vida y pensamiento tienen una trayectoria que puede rastrearse a través de la historia de la cultura: están constituidos por conocimientos y prácticas de vida que son históricos.

Aunque en diferentes momentos de este libro he descrito el trabajo que ayuda a las personas a rechazar las subjetividades informadas por prácticas de la administración calculada del yo, y el trabajo que da origen a experiencias de subjetividades alternativas, en ningún momento he abrigado la ilusión de que esas subjetividades alternativas representen una ruptura radical con modos de vida y pensamiento culturales, o que sean exteriores a los campos del conocimiento y el poder. Si bien no debemos ser cómplices inconscientes en la reproducción de las subjetividades que han sido impuestas sobre nuestras vidas desde hace varios siglos (Foucault 1988c), los modos alternativos de vida y de pensamiento que dan origen a subjetividades alternativas son inevitable-

mente históricos. Esos modos existen en los campos discursivos, están formados por conocimientos, por técnicas del yo, por prácticas de relación y por las relaciones de poder de la cultura.

Esta conclusión acerca de la inevitabilidad de las relaciones de poder no constituye una celebración de ese hecho. Ni tampoco la inevitabilidad de las relaciones de poder provee una excusa para reproducir, consciente o inconscientemente, relaciones de poder en nuestro trabajo. En cambio, esta consideración contribuye a la toma de conciencia de que nada hay en las prácticas narrativas que nos exima de la reproducción de las relaciones de poder, y además nos alienta a aceptar la responsabilidad de incorporar a nuestro trabajo ciertos procesos, que podrían servir para identificar tales relaciones de poder, y que podrían contribuir al control de los verdaderos efectos de las relaciones de poder sobre las vidas de las personas que nos consultan y también sobre nuestras vidas y nuestro trabajo. La identificación de esas relaciones de poder, y la supervisión de sus efectos reales, brinda a los terapeutas la oportunidad de participar en actos que pongan límites a los excesos de estas relaciones de poder, que cuestionen los aspectos de esas relaciones que podrían tener efectos perjudiciales, que contribuyan a desestabilizarlos y que los hagan vulnerables a revocaciones o inversiones, de un modo que ayude a generar una mayor diversidad de relaciones de poder.⁸ Son estos los actos y las prácticas que estructuran el contexto terapéutico como más igualitario de lo que de otro modo sería.

En el trabajo narrativo se han establecido diversas prácticas que están informadas por esta consideración. Entre ellas figuran: un principio de transparencia (White 1991) que alienta al terapeuta a deconstruir su trabajo; las que hacen explicable este trabajo ante las personas que consultan a los terapeutas; las que están moldeadas por un compromiso con la deconstrucción de los modos de vida y pensamiento que se describen con mayor riqueza en este trabajo; y las que ya describí llamándolas «prácticas de recepción y devolución». Y aunque es de desear que estas prácticas establezcan la terapia narrativa como un contexto para atenuar,

⁸ Véase una exposición que distingue las ubicuas relaciones de poder de la cultura de sus estados de dominación, en «The ethic of care of the self as a practice of freedom» (Foucault 1988c).

y a veces evitar, la reproducción de muchas de las modernas relaciones de poder, esta cuestión no puede ser una mera expresión de deseos. Estamos siempre obligados a explorar las prácticas que podrían hacer alguna contribución más a la denuncia de las relaciones de poder en este trabajo. Y es precisamente el constante análisis de nuestro trabajo el que nos permite asumir la responsabilidad ética de los efectos reales de este trabajo sobre la constitución de la vida. Yo entiendo que comprometerse con las prácticas narrativas equivale a asumir un compromiso con actividades que son realmente constitutivas de la vida.

Comentarios finales

He dedicado la última sección del libro a un análisis de los discursos estructuralistas sobre la naturaleza humana. En ese análisis me concentré en: a) las propuestas para vivir que son exaltadas por estos discursos; b) cómo son tomadas tales propuestas; c) qué uso se les ha dado en la modelación de la vida y la cultura; d) los modos de vida y de pensamiento que las constituyen; e) qué valores revelan; f) cómo es que están inextricablemente vinculadas a los campos del poder y el conocimiento. Me interesé particularmente en los efectos de estos discursos en la constitución del trabajo y la vida del terapeuta.

Para cerrar esta sección, quisiera destacar que este análisis no es una crítica a todo lo que el humanismo representa, y tampoco una descalificación de todas las maneras de ser y pensar en el mundo de las que el humanismo es emblema. Mi exposición no constituye una descalificación de muchos de los logros del humanismo en un nivel personal y social. Esos logros se pueden apreciar en el apoyo que muchas personas encuentran en él para cuestionar los diversos actos de dominación a que están sometidas; y en el importante papel que ha desempeñado al ser utilizado por los diversos movimientos de defensa de los derechos humanos que se oponen a las diferentes formas de la discriminación y la opresión.

Conclusión

Espero que las ideas y prácticas que he presentado en este libro contribuirán a brindar a los lectores nuevas posibilidades para moldear su trabajo en un contexto que sea alentador y constituya una fuente de inspiración en sus posteriores exploraciones. Hay muchas maneras posibles de adoptar estas ideas y prácticas a fin de lograrlo.

Aunque los ejemplos de conversaciones de re-integración y de las narraciones y re-narraciones informadas por la metáfora de la ceremonia de definición que se dan en este libro fueron extraídos de conversaciones con terapeutas en un contexto de trabajo de taller, tales conversaciones y ceremonias no están restringidas a esos contextos. Me he sumado a terapeutas en conversaciones de re-integración con sus pares en diversos contextos, incluyendo lugares de trabajo donde el objetivo fue efectuar algún cambio en la cultura institucional. Y también me reuní con otros para la realización de ceremonias de definición en diversos contextos, incluyendo algunos asociados con proyectos comunitarios más amplios.¹ Confío en que aquellos lectores que decidan comprometerse de algún modo con las prácticas que utilizan testigos externos que se describen en el libro lo disfrutarán, y en alguna etapa tendrán oportunidad de encontrarse en el centro de algunas de las re-narraciones de las historias de su trabajo y sus vidas.

Espero que los lectores aprovecharán la oportunidad de adentrarse en exploraciones de las prácticas de recepción y devolución.

¹ Por ejemplo, los proyectos *«Reclaiming our lives»* (Consejo de Salud Aborigen de Australia del Sur, 1995) y *«Speaking out and being heard»* (Consejo de Servicios Sociales de Australia del Sur, 1996).

ción, en su trabajo con las personas que los consultan en busca de ayuda, y que tendrán una experiencia de primera mano de la contribución de estas prácticas a sus vidas y su trabajo. También aliento la esperanza de que los lectores tendrán oportunidad de explorar la supervisión con conversación de re-escritura, y la formación profesional como investigación en colaboración. Y como todavía queda mucho por decir acerca de la ética de la colaboración y acerca de la práctica descentrada, invito a los lectores a llenar algunas de las brechas en las exposiciones que sobre esa ética y esa práctica he esbozado en este libro.

Al finalizar este libro pienso mucho en usted, el lector. Siento curiosidad por conocer la historia de su interés por este libro. Me pregunto cuáles de las ideas y prácticas aquí expuestas le atraen más. Me interesa saber cómo esas ideas y prácticas se relacionan con sus valores y maneras de ser en su trabajo con las personas que lo consultan, y en su vida en general. Tengo el deseo de saber más sobre las experiencias de la vida que le clarificaron lo que es importante respecto de estos valores y maneras de estar en el mundo. Y también me pregunto qué podría yo devolverle a usted si estuviéramos realmente teniendo esta conversación... pero esa es otra historia.

Referencias bibliográficas

- Aboriginal Health Council of South Australia. 1995. «Reclaiming our stories, reclaiming our lives». *Dulwich Centre Newsletter*, nº 1 (número especial).
- Andersen, T. 1987. «The reflecting team: Dialogue and meta-dialogue in clinical work». *Family Process*, nº 26, pp. 415-428.
- Anderson, H. y Goolishian, H. A. 1988. «Human systems as linguistic systems: Preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory». *Family process*, nº 27, pp. 371-393.
- Bachelard, G. 1967. *The Poetics of Space*. Boston, Beacon Press. [La poética del espacio. Madrid, F.C.E., 2000.]
- Brigitte, Mem, Sue y Veronika. 1996. «Power to our journeys». *American Family Therapy Academy Newsletter*, Summer, nº 64, pp. 11-16. Reimpreso en «Companions to a journey». 1997. *Dulwich Centre Newsletter*, nº 1, (número especial).
- Bruner, E. 1986. «Experience and its expressions», en Bruner, E. y Turner, V. (comps.), *The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Illinois Press.
- Bruner, E. y Turner, V. (comps.). 1986. *The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Illinois Press.
- Bruner, J. 1986. *Actual Minds: Possible Worlds*. Cambridge, MA, Harvard University Press. [Realidad mental y mundos posibles. Barcelona, Gedisa, 1988.]
- Bruner, J. 1990. *Acts of Meaning*. Cambridge, MA, Harvard University Press. [Actos de significado. Madrid, Alianza Editorial, 1995.]
- Epston, D. y White, M. 1992a. «Consulting your consultants: The documentation of alternative knowledges», en Epston, D. y White, M., *Experience, Contradiction, Narrative & Imagination*. Adelaida, Dulwich Centre Publications.
- Epston, D. y White, M. 1992b. *Experience, Contradiction, Narrative & Imagination*. Adelaida, Dulwich Centre Publications.

- Foucault, M. 1965. *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*. Nueva York, Random House. [Historia de la locura en la ópera clásica. Madrid, F.C.E., 2000.]
- Foucault, M. 1973a. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Nueva York, Vintage Books. [Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. Madrid, Siglo XXI, 1999.]
- Foucault, M. 1973b. *The Birth of The Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Londres, Tavistock. [El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica. Madrid, Siglo XXI, 1999.]
- Foucault, M. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of The Prison*. Middlesex, Peregrine Books. [Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Madrid, Siglo XXI, 2000.]
- Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Nueva York, Pantheon Books. [Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid, Alianza Editorial, 2000.]
- Foucault, M. 1984. *The History of Sexuality, Volume 1*. Gran Bretaña, Peregrine Books. [Historia de la sexualidad. Madrid, Siglo XXI.]
- Foucault, M. 1987. *The Use of Pleasure*. Londres, Penguin Books. [El uso de los placeres. Madrid, Siglo XXI.]
- Foucault, M. 1988a. «Technologies of the self», en Martin, L., Gutman, H. y Hutton, P. (comps.), *Technologies of the Self*. Amherst, The University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. 1988b. «The political technology of individuals», en Martin, L., Gutman, H. y Hutton, P. (comps.), *Technologies of the Self*. Amherst, The University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. 1988c. «The ethic of care for the self as a practice of freedom», en Bernauer, J. y Rasmussen, D. (comps.), *The Final Foucault*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- Geertz, C. 1973. «Thick description: Toward an interpretive theory of culture», en Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books. [La interpretación de las culturas. Barcelona, Gedisa, 1988.]
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York, Basic Books. [Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas. Barcelona, Paidós, 1994.]
- Geertz, C. 1986. «Making experiences, authoring selves», en Bruner, E. y Turner, V. (comps), *The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Illinois Press.
- Hall, R. 1994. «Partnership accountability». *Dulwich Centre Newsletter*, nº 2 y 3, pp. 6-29.
- Jenkins, A. 1990. *Invitations to Responsibility: The Therapeutic Engagement of Men Who Are Violent and Abusive*. Adelaida, Dulwich Centre Publication.

- Myerhoff, B. 1982. «Life history among the elderly: Performance, visibility and remembering», en Ruby, J. (comp.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Myerhoff, B. 1986. «Life not death in Venice: Its second life», en Turner, V. y Bruner, E. (comps), *The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Illinois Press.
- Ricoeur, P. 1984. *Time and Narrative*. Chicago, University of Chicago Press. [Tiempo y narración. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987.]
- Rorty, R. 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*. Nueva York, Cambridge University Press. [Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos. Barcelona, Paidós, 1996.]
- Rosaldo, R. 1992. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press.
- Simons, J. 1995. *Foucault and the Political*. Londres, Routledge.
- South Australian Council of Social Services (SACOSS). 1995. «Speaking out and being heard». *Dulwich Centre Newsletter*, nº 4 (número especial).
- Tamasese, K. y Waldegrave, C. 1994. «Cultural & gender accountability in the «just therapy» approach». *Dulwich Centre Newsletter*, nº 2 y 3, pp. 55-67.
- Welch, S. 1990. *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis, MN, Fortress Press.
- White, C. y Hales, J. (comps.). 1997. *The Personal is The Professional: Therapists Reflect on Their Families, Lives and Work*. Adelaida, Dulwich Centre Publications.
- White, M. 1988. «Saying hullo again: The incorporation of the lost relationship in the resolution of grief». *Dulwich Centre Newsletter*, Spring. Reimpreso en White, M. 1989. *Selected Papers*. Adelaida: Dulwich Centre Publications. [«Decir de nuevo: ¡Hola! La incorporación de la relación perdida en la resolución de la aflicción», en White, M. *Guías para una terapia familiar sistémica*. Barcelona, Gedisa, 1997.]
- White, M. 1988/89. «Externalizing the problem». *Dulwich Centre Newsletter*, Summer. Reimpreso en White, M. y Epston, D. 1990. *Narrative Means to Therapeutic Ends*. Nueva York, W. W. Norton. [Medios narrativos para fines terapéuticos. Barcelona, Paidós, 1993.]
- White, M. 1989/90. «Family therapy training and supervision in a world of experience and narrative». *Dulwich Centre Newsletter*, Summer. Reimpreso en Epston, D. y White, M., *Experience, Contradiction, Narrative & Imagination*. Adelaida, Dulwich Centre Publications.
- White, M. 1991. «Deconstruction and therapy». *Dulwich Centre Newsletter*, nº 3. Reimpreso en Epston, D. y White, M., *Experience, Contra-*

diction, Narrative & Imagination. Adelaida, Dulwich Centre Publications.

White, M. 1995a. *Re-authoring Lives: Interviews and Essays*. Adelaida, Dulwich Centre Publications. [*Reescribir la vida: entrevistas y ensayos*. Barcelona, Gedisa, 2002.]

White, M. 1995b. «Reflecting team as a definitional ceremony» [«El trabajo en el equipo de reflexión como ceremonia de definición»], en White, M. *Re-authoring Lives: Interviews and Essays*. Adelaida, Dulwich Centre Publications. [*Reescribir la vida: entrevistas y ensayos*. Barcelona, Gedisa, 2002.]

White, M. y Epston, D. 1990. *Narrative Means to Therapeutic Ends*. Nueva York, W. W. Norton. [*Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona, Paidós, 1993.]