

Escucha furtiva e investigación: reflexiones sobre la escucha del trauma¹

Juan Ángel Agudelo Hernández / Universidad del Bosque

Introducción: Una epidemia de traumas

Durante los últimos 30 años la psicología ha adelantado un amplio desarrollo teórico e investigativo sobre los efectos que experimentan profesionales que trabajan con personas que han sufrido un trauma (Beck 2011; Figley 1995; Figley 2002; McCann y Pearlman 1990, Pearlman y Saakvitne 1995). Se considera que ciertas profesiones, como la atención psiquiátrica, el trabajo social, la terapia psicológica, la enfermería (Beck 2011) e incluso la investigación (Cornejo et al. 2009; Goldenberg 2002), dada su constante exposición a las experiencias traumáticas de otras personas, conllevan un ‘costo del cuidado’ que supone el riesgo especial de sufrir diversas afectaciones anímicas. Así, en la actualidad, aunque existen diferentes formas de entender cómo y por qué ocurren estas afectaciones, parece existir un consenso generalizado en que la escucha del trauma de un otro puede provocar efectos relevantes en la vida emocional, las relaciones y las formas de habitar la cotidianidad de quienes asumen la posición de oyentes.

Desde una perspectiva clínica, este ‘costo del cuidado’ se ha entendido bajo el marco de constructos diagnósticos que caracterizan el malestar asociado a la escucha del trauma. Uno de los más popularizados es el *Estrés por Trauma Secundario* (ETS) —inicialmente formulado para la atención terapéutica (Figley 1995; Figley 2002) —. Este se define principalmente por su estrecha relación con el Trastorno de Estrés Posttraumático (TEPT), en tanto los síntomas que evidencian las y los profesionales son considerados casi idénticos a los que manifiestan sus consultantes, salvo por su modo de exposición al evento traumático. Mientras los síntomas asociados al diagnóstico de TEPT se derivan de la experiencia directa del evento, la sintomatología del ETS se deriva del conocimiento indirecto del mismo. Se trata entonces de un efecto natural del quehacer, donde, “pese a sus mejores esfuerzos, los terapeutas empiezan a exhibir las mismas características que sus pacientes” (Figley 1995, 1-2), a través de un *efecto de reflejo o contagio* caracterizado por: pensamientos o imágenes intrusivas sobre la experiencia traumática del otro, hipersensibilidad, dificultad para separar el trabajo de la vida personal, depresión, comportamientos autodestructivos, pérdida de la esperanza, entre otros síntomas (Beck 2011).²

Otra aproximación clínica a los efectos de la escucha del trauma proviene del constructo conocido como *trauma*

vicario (McCann y Pearlman 1990; Pearlman y Saakvitne 1995). Este, distanciándose de la caracterización sintomática, se define por la alteración de los esquemas cognitivos³ del oyente, lo que resulta en la transformación de sus opiniones o perspectivas sobre la realidad. Sin embargo, de manera similar al ETS, al momento de caracterizar los efectos de la escucha, McCann y Pearlman (1990) trazan nuevamente un paralelismo entre la experiencia de los profesionales y la de quienes han vivido directamente un trauma.

En detalle, las alteraciones cognitivas del trauma vicario se harían evidentes en cinco dimensiones que, según la literatura, estarían también relacionadas con los procesos de adaptación a un trauma vivido directamente; estas son: (i) seguridad, (ii) dependencia/confianza, (iii) poder, (iv) estima e (v) intimidad (McCann y Pearlman 1990). De esta manera, en el desarrollo conceptual del constructo, las autoras establecen una correspondencia entre las transformaciones sufridas por personas que han vivido hechos traumáticos y las alteraciones anímicas de sus oyentes, quienes replican la experiencia traumática con cierta fidelidad, reafirmando así una hipótesis de la propagación del malestar. Un ejemplo de lo anterior puede apreciarse cuando McCann y Pearlman señalan que las y los profesionales “puede[n] experimentar imágenes o emociones dolorosas asociadas con las memorias traumáticas de sus clientes y, con el tiempo, las incorporan dentro de sus propios sistemas de memoria” (1990, 145).

Ahora bien, existen diversos reparos respecto a estas aproximaciones a la escucha del trauma. Un primer grupo se relaciona con problemas en la claridad de los constructos. Tanto el ETS como el trauma vicario se definen por la manifestación de alteraciones que resultan difíciles de diferenciar de otros diagnósticos como el síndrome de agotamiento o *burnout* (Cieslak et al. 2014). Asimismo, se argumenta que no existe una línea base clara sobre cómo un profesional “típicamente” se comporta en el marco de estos constructos, de manera que surgen dificultades para medir su grado de afectación, así como para aislar grupos de especial riesgo (Kadambi y Enis 2004).

Un segundo grupo de cuestionamientos —en el que quisiera enfatizar— se dirige a la hipótesis de propagación del trauma a través de la escucha. En detalle, se critica tanto para el ETS como para el trauma vicario que estos se entienden bajo una *lógica del contagio*, que sostiene la posibilidad de

transferencia del sufrimiento desde una aproximación epidemiológica (Aranguren 2017). En este sentido, el ETS y el trauma vicario asumen la escucha del trauma como un proceso despersonalizado, sin sujetos, como si se tratara de una reacción físico-química de infección donde los síntomas en un punto A apareciesen luego en un punto B gracias a una especie de conducto establecido en el encuentro.⁴ En consecuencia, estos abordajes no permiten entender la escucha más allá de un proceso lineal que, a su vez, desdibuja la agencia de las personas implicadas (Aranguren 2017). Se trata entonces de una escucha sin oyentes.

Ahora bien, como respuesta a estos cuestionamientos, es posible identificar abordajes alternativos a la lógica del contagio en la escucha del trauma. Particularmente, desde aproximaciones narrativas se ha apostado por entender las formas diversas en que el acto de encuentro transforma el propio mundo y, en consecuencia, el relato biográfico de las y los profesionales (Castillo 2021; Cornejo, Rojas y Mendoza 2009; Cornejo et al. 2013; Goldenberg 2002). Estas investigaciones dan cuenta de cómo quien se posiciona como oyente ejerce un rol activo en la construcción de sentido en torno a su relación con las personas a quienes escucha y sus experiencias, asumiendo una posición subjetiva propia ante el dolor de los demás. De esta manera, se da un lugar a la historia de vida de quien escucha más allá de la caracterización sintomatológica y la transferencia desubjetivizada del dolor.

De modo llamativo, estos abordajes también se han preguntado por la investigación académica y sobre su escucha dirigida a personas que han vivido experiencias traumáticas. Al señalar el énfasis que se ha dado a terapeutas y trabajadores de la salud, estas aproximaciones sugieren que el ejercicio investigativo también supone complicaciones particulares para la relación entre las y los investigadores y sus entrevistado(as), particularmente cuando se profundiza en testimonios asociados a experiencias límite (Cornejo, Rojas y Mendoza 2009; Cornejo et al. 2013). En detalle, se argumenta que la tarea de ‘construcción de conocimiento’ instala una serie de constreñimientos a la relación investigativa provenientes de la necesidad de cuidar una ‘justa distancia’ en torno al dolor y de brindar una caracterización clara y objetiva de lo traumático, aun cuando el testimonio de una situación se define por la fragmentación de la experiencia y la dificultad para narrar (Aranguren 2008; Aranguren 2017; Cornejo et al. 2013; Lefranc, 2002). Puesto así, la investigación promueve un modo de relacionamiento entre profesional y testimoniante que limita significativamente la gestión emocional y la implicación del profesional en el encuentro con el otro, de modo que encarna un ejercicio que requiere mayor atención para discutir las implicaciones subjetivas de la escucha del trauma.

Sin embargo, pese a que estas aproximaciones aportan significativamente a la resubjetivización de la escucha, aún no hay un desarrollo teórico detallado sobre lo que implica la

exposición al trauma de un otro. Más allá de las formas para gestionar la relación con los y las testimoniantes que demuestran los abordajes narrativos, aún existe un vacío —una especie de caja negra— sobre aquello que ocurre durante el acto de escucha de manera que se impulse esta gestión, así como las transformaciones subjetivas que resultan de la misma. La pregunta que permanece es: *¿qué está en juego en la escucha del trauma de un otro y qué implica para el oyente?*

Esta pregunta cobra especial relevancia en el contexto colombiano. Tras la firma del Acuerdo Final de Paz en el 2016 —que se suma a las acciones ya dispuestas en la Ley de Víctimas en 2011— el país se dirige hacia un proceso transicional con el fin de desmontar las dinámicas estructurales causantes de la violencia política, así como de dignificar y reparar integralmente a las víctimas. Se trata entonces de un proyecto nacional que, si bien dispone de una institucionalidad creada para su implementación, trasciende la misma hacia una implicación amplia de diversos actores en torno a *la escucha* dirigida a quienes sufrieron la guerra; escucha en la que también la investigación académica juega un rol importante. Y es que durante los últimos 5 años la producción investigativa en torno al conflicto armado y la construcción de paz ha aumentado de manera significativa; mientras en el periodo entre 2010 y 2015 se registran tan solo 26 publicaciones relacionadas, para el periodo entre el 2016 y 2021 se registran 522 (Salgado 2021). De esta manera, sea a través de la investigación aplicada por el aparato transicional, o a través de la academia, las ONGs, la cooperación internacional y las organizaciones de sociedad civil, en Colombia la escucha dirigida a las experiencias traumáticas de la violencia se ha consolidado como una apuesta de creciente proliferación.

Con este ensayo deseo hacer una propuesta sobre lo que sucede en ese espacio intermedio, en la exposición y la resonancia ante quien testimonia, especialmente en el contexto investigativo, aportando así a la discusión de los abordajes resubjetivizados que ya he expuesto. Propongo que la escucha del trauma de un otro implica un cuestionamiento subjetivo que nada tiene que ver con la asimilación o la replicación de su experiencia, sino con la exposición a una falta estructural que surge tanto *en* el testimonio como *ante* el testimoniante, de manera que el encuentro remarca una diferencia radical con el otro que debe ser atendida por el oyente, descubriendo así su propio lugar ante el dolor de los demás.

En primer lugar, en este ensayo esbozaré teóricamente lo que supone la experiencia traumática para así reflexionar sobre la concepción de escucha más adecuada a esta. Luego, explicaré lo que, a la luz de varios autores, considero como aquello que se transmite en la escucha del trauma. Finalmente, señalaré las implicaciones de los anteriores apartados en relación con el ejercicio investigativo, cuestionando las posibilidades y limitaciones del mismo para la gestión de aquello que se transmite.

Trauma y escucha

El trauma, en su conceptualización freudiana clásica, puede entenderse como el resultado de una disrupción violenta en el aparato psíquico. Una experiencia asalta o sorprende al sujeto, quien no se hallaba preparado para atender una alta carga de excitación y en consecuencia sufre una ruptura en su protección anímica (Freud [1920] 2017). Esto generaría un mal funcionamiento de los sistemas de las capas superiores del aparato anímico en su función de *ligar* la experiencia vivida, de modo que esta no logra integrarse y termina manifestándose sintomáticamente a través de repeticiones intrusivas en la cotidianidad de las personas.

Elijo elaborar sobre esta concepción freudiana debido a dos ideas que encuentro importantes. La primera: bajo esta comprensión, el trauma se define por un daño infligido en la interacción entre el sujeto y el mundo. No se agota en la descripción de los hechos vividos, sino que implica la relación que se teje con la realidad y con el sí mismo. *Se trata así de una implicación subjetiva y no solo de un suceso*. La segunda idea tiene que ver con aquello que queda perdido y, a su vez, rondando en la experiencia del trauma. En la ruptura anímica que produce el hecho violento, el sujeto no logra aprehender un trozo de su experiencia del que desprende *un resto libre*. De esta manera se configura una especie de desfase donde el sujeto, por un momento, no estuvo presente.

Sobre estas ideas, la filósofa Cathy Caruth (1996) desarrolla una lectura del trauma freudiano, enfatizando en aquella relación misteriosa del sujeto con su experiencia toda vez que esta ha sido marcada por una respuesta tardía. Hace esto a través de la ilustración que hace Freud sobre la tendencia trágica del sujeto de repetir sus sufrimientos en el poema *Jerusalén Libertada* (de Torquato Tasso) cuando en este se narra la historia de Tancredo y Clorinda; lo describe así:

El héroe Tancredo ha dado muerte, sin saberlo, a su amada Clorinda, que combatió con él revestida con la armadura de un caballero enemigo. Después de su entierro penetra Tancredo en un inquietante bosque encantado que infunde temor al ejército de los cruzados, y abate en él con su espada un alto árbol, de cuya herida mana sangre, y surge la voz de Clorinda, acusándole de haber dañado de nuevo a la amada. (Freud [1920] 2017, 113)

Lo que llama la atención de Caruth (1996) sobre la inclusión de este relato en la explicación freudiana del trauma tiene que ver con aquello que manifiesta la repetición. Y es que lo que retorna en la segunda violencia de Tancredo no es únicamente la reiteración del hecho violento, sino una voz que comunica algo desde una herida: un retorno que por sí mismo quiere decir algo. La voz de Clorinda, que mana de

la herida en el árbol, testifica así sobre el desconocimiento de Tancredo y lo pone de manifiesto nuevamente. De esta manera, para Caruth (1996), lo que habita en el corazón del trauma y se evoca en el mismo no es precisamente la relación con una experiencia vivida, sino la relación del sujeto con el hecho de haberse perdido la experiencia como tal, de *haber llegado demasiado tarde*.

La insistencia intrusiva y dolorosa de lo traumático no es solo un flujo sensorial derivado del enquistamiento de un evento en lo psíquico. Se trata de una ruptura del sentido y en consecuencia de una rotura en la experiencia que reclama para sí una voz propia y, a su vez, separada del sujeto. De este modo, el sufrimiento denota una crisis de lo simbólico en tanto que el sujeto se encuentra extraño de sí mismo a través de un dolor que colma su intimidad, pero que no puede integrar puesto que “el dolor expresado nunca es el dolor vivido” (LeBreton 1999, 48). Así, el sufrimiento de lo traumático reside en la retirada del sujeto de sí a través de un desconocimiento radical en su relación con el mundo; desconocimiento que se muestra insistente e intrusivo, encarcelándolo en una incompreensión propia y ajena.

Esta pérdida de sí en el centro de la experiencia traumática encarna un imposible inscrito en el sujeto. En términos lacanianos, la pérdida de un trozo de sí tiene como consecuencia un encuentro con *lo real*, con la dimensión de lo indecible que cae por fuera del sujeto en su propia constitución (Allouch 2011; Lacan 2016). Dicho de otra manera, aquel resto libre de significación que no se logró ligar —como diría Freud— o conocer por completo —como argumenta Caruth— retiene una ausencia que no puede subsanarse en tanto no existen palabras suficientes para colmar el desconocimiento radical que emana de la rotura del sentido provocada por el trauma. Lo que se revela es entonces un vacío inasible atravesado en la experiencia del sujeto. Bajo este entendimiento, ¿cómo abordar la escucha desde una comprensión que logre integrar su núcleo indecible? ¿De qué manera podemos hablar de una escucha del trauma cuando esta debe dirigirse a una falta y a una dificultad estructural con el sentido?

Por un lado, existe una noción clásica de escucha que Foucault (2002) identificó en la ascesis griega. En general, la práctica ascética puede entenderse como la adquisición de discursos y prácticas que permitan a los individuos constituirse en relación con *la verdad*. Dentro de las habilidades que debe adquirir el individuo se destaca un cuidado especial del uso de sus sentidos, donde la audición juega un rol especial. En la audición el sujeto se encuentra pasivo con respecto a un mundo externo que lo invade sin que este pueda hacer mucho para sustraer su atención, puesto que “se pueden cerrar los ojos, pero no los oídos” (Toop 2016, 15). Sin embargo, simultáneamente, la audición es considerada como el medio que mejor garantiza el aprendizaje de la virtud (Foucault 2002). En esta medida, la escucha se debate entre ser el más *pathetikos* y el más *logikos* de los sentidos.

La ascesis griega encuentra entonces necesario que el sujeto escuche como corresponde, es decir, que dirija su atención correctamente para enlazarse a sí mismo a la verdad. Lo anterior le requiere la búsqueda de lo que se denomina *to pragma*, definido como la referencia o el referente en lo que se escucha. Quien presta su oído debe prescindir del estilo, la forma, el vocabulario y demás aspectos ‘superfluos’, dado que lo importante reside en la comprensión de lo que se quiere decir: “Hallar la proposición verdadera en cuanto puede transformarse en precepto de acción” (Foucault 2002, 334). Así, bajo esta aproximación, la escucha debe entenderse y orientarse como una conexión al *logos* —el lenguaje de la razón presente y articulada— aprovechando de ella para elaborar conocimientos claros, comprensibles y aplicables.

No obstante, existe también otra aproximación que considero relevante para abordar la escucha; una dirigida a aquello más allá del referente de lo dicho. Se trata de la escucha como *resonancia*. Nancy (2007) sostiene que la audición no se agota en la codificación de algún sentido, sino que es ante todo *el acto de tenderse* al encuentro con una presencia particular. Esta presencia —que Nancy define como una presencia *a sí*, una presencia como un *presentarse*— se trata fundamentalmente de una remisión al encuentro como apertura. En este sentido, la remisión redirige no solo a un sentido, sino al entre-espacio que emerge en el acto de escucha, donde los sujetos encontrados se abren a “una comprensión del ser [que] no es sino la de los otros, la de los otros por mí y la de mí para los otros (Nancy 2006, 43). Así, la escucha es ante todo la remisión a la exposición de los sujetos entre sí y a los sujetos estando expuestos a ellos mismos; una presencia dinámica que da cuenta de “un presente que no es un ser, sino más bien un venir y un pasar, un extenderse y un penetrar” (Nancy 2007, 31-32). Bajo este abordaje la escucha se presenta como un testigo de la relación que los sujetos tejen a través *una invasión del uno en el otro*, en un movimiento que les compromete más allá de la búsqueda de un sentido claro y asible.

Es esta última comprensión la que posiblemente resulta más adecuada para aproximarse a la escucha del trauma: la resonancia de sujetos expuestos a sí y entre sí. Una escucha que se tiende más allá del sentido y que, por consiguiente, puede brindar mejores elementos para abordar aquello que atraviesa el núcleo de lo traumático: una rotura simbólica que proyecta una experiencia que no se puede conocer, narrar ni aprehender enteramente. Sobre esto deseo desarrollar el siguiente apartado; si la escucha es exposición, ¿qué se manifiesta en esa presencia a sí y cuál es el carácter de su remisión?; más precisamente, ¿qué es lo que se transmite en la exposición que configura la escucha del trauma?

Lo que está en juego

*Yo no sabía y todavía no sé
quiénes fueron esos hombres desventurados,
cómo se llamaban,
qué veían cuando se miraban al espejo*
Juan Gabriel Vásquez (2017, 84).

Antonio Yammara fue herido con un arma de fuego en las calles del centro de Bogotá. Sucedió luego de acompañar a Ricardo Laverde a escuchar un misterioso casete que parecía inquietarle bastante, pero del que se reservó cualquier explicación. En la Casa de Poesía, mientras Yammara escuchaba un poema de Asunción Silva, Laverde lloró profusamente, se levantó y salió sin avisar. Aunque Yammara logró alcanzarlo tras seguirlo unas cuantas calles, así también lo hicieron otros dos hombres que tripulaban una moto. Estos les propinaron dos disparos.

Dos años después, Antonio Yammara encontró la residencia donde Laverde pasó sus últimos días. La casera, ‘Consu’, aún conservaba el misterioso casete y se lo entregó al sobreviviente para que lo escuchase en la cocina. Era la grabación correspondiente a la caja negra del Boeing 757 que se había estrellado en camino a la ciudad de Cali (Colombia) días antes del asesinato de Laverde. En dicho avión se encontraba Elena, la mujer a la que Ricardo había amado y con quien esperaba reconciliarse después de haberla lastimado años atrás. De este modo, el protagonista se encuentra a sí mismo escuchando los sonidos correspondientes a la muerte de Elena, catástrofe que había destruido a Laverde antes de morir él también y ante la cual Yammara no pudo sino decir: “*no es, nunca será, uno de mis muertos*” (Vásquez 2017, 84).

Esta escena de la novela *El ruido de las cosas al caer*, de Juan Gabriel Vásquez (2017), sugiere una manera interesante de entender la escucha del trauma de un otro. Su protagonista no puede evitar una profunda incomodidad al verse expuesto a sí mismo a una serie de hechos terribles que no tienen una clara relación con su propia vida... ¿O sí lo hacen? Y es que su historia personal fue herida por la presencia y ausencia de Ricardo Laverde, de manera que, al menos en extensión, la muerte de Elena también lo implica. Sin embargo, Elena no puede ser una de sus muertos.

En este apartado sugiero, tomando como referencia a Antonio Yammara, que en el acto de escucha ocurre un movimiento de invasión y distanciamiento que implica a quien se expone al trauma de un otro, pero que también le cuestiona sobre su propio lugar ante un sufrimiento no vivido o que no le atraviesa del mismo modo que al testimoniante. Esto

partiría de la relación que el oyente establece con lo que se transmite en la escucha resonante del trauma.

El historiador Dominick LaCapra (2005) sostiene que en la investigación sobre sucesos límite resulta necesario diferenciar entre los conceptos de *pérdida* y *ausencia*. Por una parte, la pérdida es un hecho histórico; corresponde a acontecimientos concretos que sucedieron a las personas que vivieron una experiencia traumática en contextos sociales y políticos particulares: la muerte violenta o la desaparición de un ser querido, sufrir la detención arbitraria y la tortura, vivir actos de maltrato y abuso, etc. Por otra parte, la ausencia se ubica en un nivel transhistórico, en tanto que se relaciona fundamentalmente con la imposibilidad de un discurso total o absoluto, es decir, refiere a una falta estructural en la experiencia simbólica del sujeto; falta que a lo largo de la historia se ha evocado de distintos modos:

A veces en términos de la separación de la madre/ del otro, de pasaje de la naturaleza a la cultura, de una eclosión de lo preedípico o presimbólico en lo simbólico, de ingreso al lenguaje, de encuentro con lo «real», de la alienación del ser de la especie, de la vivencia atormentada de ser arrojados que implica el Dasein, de la pérdida melancólica originaria en relación con la subjetividad y así sucesivamente. (LaCapra 2005, 96)

La ausencia comprendería así aquello que escapa a cualquier discurso, puesto que remarca al mismo tiempo que rebosa los límites del lenguaje y del conocimiento. Para LaCapra (2005), la ausencia en el plano de la investigación resultaría de especial relevancia, dado que atraviesa inexorablemente la relación entre oyente y testificante, el conocimiento de uno sobre otro y sus respectivas posiciones en torno a las pérdidas asociadas a lo traumático en cuestión. En detalle, el autor considera que el reconocimiento de la ausencia como un elemento importante en la investigación sobre el trauma previene confusiones nocivas: la confusión entre elaborar pérdidas concretas y restablecer un pasado fundacional idealizado; la trivialización de hechos violentos bajo una ausencia de sentido transversal a la historia; incluso, la apropiación de las pérdidas de otro y la identificación total con su experiencia. No obstante, aquello que encuentro importante resaltar de la insistencia de LaCapra (1995) en relación con la ausencia son dos consideraciones puntuales: (i) la escucha que configura la investigación académica no se puede agotar en la descripción de las pérdidas como un acto suficiente para abordar el trauma; y (ii) si la ausencia atraviesa la relación entre investigador y testificante, de modo que resulta de especial importancia para el acto investigativo, debe entonces, de alguna manera, hacerse presente y transmitirse a través de la escucha.

El abordaje de Jacques Lacan sobre *la voz* resulta de especial utilidad para entender esta transmisión de pérdidas y

ausencias. En su décimo seminario, Lacan (2020) describe el papel del ‘shofar’ —el cuerno utilizado durante las fiestas judías del Rosh Hashanah posteriores al año nuevo— para ejemplificar el modo en que la voz interviene en la constitución del sujeto. Señala Lacan (2020) que el sonido del shofar cumple la función ritual de rememorar el pacto de alianza entre Yahvé y Abraham. No obstante, el momento de remembranza asociado al sonido del shofar no busca precisamente despertar el recuerdo en los fieles —quienes antes del resonar del cuerno tienen un espacio de recogimiento para este propósito— sino que es al mismo Yahvé a quien se dirige el shofar y en quien se busca como tal generar el recuerdo de la Alianza. Puesto así, para Lacan el shofar como ejemplificación de la voz debe entenderse fundamentalmente como un acto de invocación, un llamado del sujeto para recibir una respuesta sobre sí mismo fuera de sí. El sujeto apuesta a recibirse a través del Otro de manera vocal.

Sin embargo, lo que llega de parte del Otro no siempre es una respuesta, frecuentemente se trata de lo contrario. Desde el abordaje lacaniano, la voz del sujeto se manifiesta cuando este no recibe nada o, mejor dicho, cuando recibe nada por parte del Otro debido a que enfrenta una respuesta inasumible que se desprende de la cadena significante, señalando así un exceso o un resto libre —lo que sería para Lacan el *objeto a*, aquello que cae del sujeto cuando este se constituye en lo simbólico. De este modo, al testimoniar de su *pérdida*, el sujeto también se encuentra con su voz y allí enfrenta una respuesta en negativo que retiene *la ausencia* estructural en el corazón de su trauma, que es, a saber, la imposibilidad de conocer completamente su experiencia: “La voz viene en el lugar de lo que es propiamente indecible acerca del sujeto” (Miller 2007, 144). En consecuencia, la escucha de la voz remitiría a una presencia resonante al borde de un sentido que no tiene respuesta. Se trata de una invocación que reclama sobre una pérdida, pero que no recibe más que un dedo en la herida de un vacío irremplazable. La voz en su relación con el trauma habla entonces de la pérdida y de la falta estructural que la atraviesa como ausencia radical del sentido, “es la alteridad de lo que se dice” (Lacan 2020, 298).

Así, lo que implica la escucha del trauma sería fundamentalmente una exposición a —y un verse invadido por— la búsqueda de respuestas que un otro emprende respecto a una herida que lo constituye en su intimidad. Quien escucha viene a ser implicado en una invocación en la que el testificante trata de encontrar una posición subjetiva respecto a una violencia que fractura su capacidad de aprehender una experiencia perdida para sí. En este sentido, supone en cierta medida la exposición a un acto privado e intransferible aun cuando sea públicamente dispuesto a través del testimonio.

Es así que la escucha del trauma se asemeja a lo que Toop (2016) describe como *escucha furtiva*, acto que define y ejemplifica a través del famoso cuadro de Nicolaes Maes, ‘The

Eavesdropper' (Figura 1). Allí, la situación que ilustra Maes es la de quien ingresa en una escena que no le corresponde, pero donde la resonancia que la ha llevado hasta allí también le implica y no le permite desprenderse porque ya sabe o, al menos, sospecha 'algo'. No obstante, para la oyente furtiva ese 'algo' que le afecta permanece siempre velado: "Las revelaciones se manifiestan con una conmoción física, a pesar de que aquello que se revela está rodeado de ausencia" (Toop 2016, 125). En esta medida, mientras aquellos que

son espíados atraviesan un momento de conmoción íntima, la oyente furtiva podría considerarse conmovida por extensión, mas con la diferencia radical de que está en una posición donde no puede ver con claridad lo que oye en tanto una pared le separa de aquello que pretende conocer. En este sentido, regresando a nuestra pregunta por la escucha del trauma, el oyente y el testimoniante estarían ambos involucrados en una situación comprometedor, pero siempre desde posiciones subjetivas distintas.



Figura 1. Nicolaes Maes: The Eavesdropper, 1657

Nancy (2007) sostiene que la escucha no es solo una exposición al otro, sino también un movimiento de ida y vuelta donde el oyente se enfrenta a su propia exposición. La escucha implica una reflexión sobre la implicación del sí mismo en la relación resonante, de manera que no solo existe el evento de una invasión, sino también un acto necesario de autorreconocimiento. Caruth (1996) permite pensar sobre este movimiento, tanto en el testimoniante como en el investigador, a través de su noción del *despertar* extraída de la relectura de un sueño interpretado por Freud.

En detalle, Freud atiende a un hombre que se ha encontrado en un sueño con su hijo muerto. Este sueño ocurre luego del fallecimiento del niño, cuando el padre, agotado, se dispone a dormir en una habitación conjunta al lecho de muerte. Durante su siesta, el padre sueña con su hijo, que se le acerca cubierto en llamas y le reclama: "Padre ¿qué no ves que me estoy quemando?". El padre, confundido por un momento, despierta para encontrarse con que una de las

velas cercanas al lecho había caído sobre el cadáver de su niño y este efectivamente estaba en llamas. Freud se pregunta inicialmente por qué el padre, si de algún modo registraba que el niño se quemaba fuera de su sueño, se despertó tan tarde para evitar que las llamas se propagaran por su cuerpo. La hipótesis de Freud es que el encuentro onírico respondía al deseo del padre de ver a su niño vivo, de modo que, sobre la base de este deseo, su sueño se prolongó unos instantes.

Caruth (1996), partiendo de la reinterpretación lacaniana del sueño, sugiere una conclusión distinta a la de Freud: el padre no se despierta por el conocimiento de una percepción, sino en un intento por responder a *la voz* que resuena en la manifestación/repeticón de lo traumático. Pero esta respuesta, como en el caso de Tancredo y Clorinda, no es sino la replicación de aquello que se escapa: la replicación del haberse perdido la muerte del niño. Nuevamente, el sujeto llega demasiado tarde a su pérdida. Caruth (1996) argumenta que, sin embargo, este 'missing' es aquello que permite al sujeto

asumir una posición respecto a su experiencia traumática, en este caso, la confrontación con el hecho de ser el padre de un niño en llamas, el padre de un niño que ya no vive. En la repetición del llegar-muy-tarde el sujeto confronta la necesidad de agenciarse para sí un lugar frente a la rotura en su experiencia y sobre este misterio tenderse hacia un futuro bajo una nueva constitución subjetiva: ser, sobre la base de la ausencia, quien puede contar la historia de una pérdida. Ahora bien, en la exposición a la invocación y el despertar del otro respecto a su trauma, ¿a qué posición se enfrenta el oyente? ¿Despierta a ser quien puede contar una pérdida que no es suya? Es sobre este punto que se concentra el dilema de la escucha del trauma, en tanto al reconocimiento de la ausencia *en* el testimonio se le suma el enfrentamiento a una ausencia *ante* el testificante. Y es que el despertar del oyente no lo dirige precisamente al lugar de quien pierde, sino más bien a la posición de estar ante quien ha perdido y no puede asir su pérdida.

Como hemos visto, debido a la falta de respuestas a su invocación, el testificante no puede dar más que nada a quien escucha. Así, *el oyente se halla radicalmente separado del testificante dado que le es posible identificar las pérdidas sufridas, pero no puede saber qué es perder y*, “en términos de ausencia, no se puede perder lo que nunca se tuvo” (LaCapra 2005, 97). Por consiguiente, lo que se transmite en la escucha del trauma no comprende una batería de síntomas que se propagan como un virus. Lo que se transmite es fundamentalmente el despertar a una ausencia que debe agenciarse íntima y personalmente desde la posición del que no ha perdido y está ante el dolor de quien sí lo ha hecho, pero solo puede entregarle la nada. Pueda ser que incluso la intrusión de las memorias de un otro que tanto quisieron poner en evidencia Figley (2002) y McCann y Pearlman (1990) no represente sino la insistencia de un mandato, como el reclamo del niño en llamas, por agenciar la posición a la que se despierta el oyente: la de haber llegado demasiado tarde al trauma de un otro como para que este también le arrancase un trozo de sí.

Y es que, finalmente, el despertar al agenciamiento de la propia posición ante la ausencia —en y ante el testimonio— se trata fundamentalmente de una pregunta sobre cómo sobrevivir (Caruth 1996). Esto, en el caso de quien ha sufrido un trauma, se define por la confusa experiencia de sobrevivir a una rotura en la propia experiencia, mientras que para el oyente el misterio fundamental es el de cómo sobrevivir a la escucha. Los efectos de la exposición en esta medida no son los de un contagio, sino los de la conmoción producida en un entre-espacio donde el oyente se enfrenta a una ausencia que le exige una elaboración, debido a que fue comprometido ante ‘algo’ que no puede conocer, en tanto que la ausencia atraviesa la relación mas no pertenece a nadie: no es la voz del hecho traumático puesto que de este nada recibe el testificante; no es la voz del testificante dado que solo a este le pertenece el confuso e íntimo (des)conocimiento de lo traumático; tampoco es la voz del oyente que en todo caso ha sido

conmocionado por una invasión externa. Así, la escucha del trauma supone algo extraño a todos los implicados, quienes resuenan ante una ausencia, pero solo pueden abordarla desde lugares distintos.

Quien escucha confronta así una pregunta sobre qué merece de él o ella estar frente al dolor del otro sin poder aprehenderlo —situación contraria al objetivo de la escucha ascética (Foucault 2002). Su “despertar es cargar el imperativo de sobrevivir [...] pero como quien debe contar lo que significa no poder ver” (Caruth 1996, 105). Ante este entendimiento nos haría falta una última pregunta: ¿cuáles son las verdaderas posibilidades del ejercicio investigativo para acoger la escucha de la ausencia en y ante el testimonio?

Algo por hacer

*De cualquier lado que me vuelva
hay siempre un rostro que me hostiga.
Y una risa histérica
resonará para siempre en mis oídos.
Edgar Allan Poe (2018, 654)*

En el cuento “La caja oblonga”, Poe (2018) cuenta la historia del joven artista Cornelius Wyatt, quien se propone viajar desde Charleston, Carolina del Sur, hasta la ciudad de Nueva York a bordo de un paquebote. En la embarcación, Wyatt se encuentra con un viejo amigo de su universidad —el narrador—, quien encuentra extraña la actitud melancólica del artista, así como el carácter aparentemente incompatible de este con su esposa. Sin embargo, lo que más llama su atención es el misterioso contenido de una gran caja con la que Wyatt duerme todas las noches en su camarote.

En las madrugadas, el amigo de Wyatt intenta descifrar el misterio escuchando a través de la pared que separa sus camarotes, oyendo al joven artista sollozar luego de abrir y apreciar silenciosamente el contenido de su caja. Es así como el narrador concluye que su amigo le oculta algo importante: Wyatt había dado con una gran obra de arte. No obstante, cuando decide confrontarlo, la reacción del joven artista le resulta bastante desproporcionada. Tuvieron que socorrer a Wyatt tras un ataque de risa histérica que finalizó con un desmayo.

Días después, el paquebote se topa con un huracán. La embarcación se ve comprometida y los tripulantes deben abandonarla para sobrevivir. Wyatt se muestra reticente a abandonar su caja y, aunque intenta salvarla valerosamente, no consigue sino hundirse con ella. Su amigo se entera tiempo después por boca del capitán de que el contenido de la caja no era ninguna obra de arte, sino el cadáver de la señora Wyatt, la verdadera esposa, quien falleció días antes de zarpar y que el artista pretendía llevar a su familia para enterrarla dignamente. Desde entonces, el narrador cuenta que el recuerdo

de su imprudente pretensión de conocimiento no le permite dormir y que ahora siempre escucha la risa histérica de Wyatt.

Al igual que el narrador en el cuento de Poe, considero que el acto investigativo, bajo su pretensión de construir conocimiento científico claro y asible, recurrentemente asume una mirada capaz de traspasar el misterio de quien ha sufrido un trauma, concluyendo por el otro lo que este no sabe decir, desconociendo así la ausencia fundamental que atraviesa la escucha. Bajo este acto, al igual que en la lógica del contagio, el investigador también se borra a sí mismo y termina por ignorar el agenciamiento que le requiere estar ante el dolor de los demás.

Aranguren (2008) señala un problema recurrente en la investigación académica donde participan personas que han atravesado situaciones límite. Esta se preocupa significativamente por construir conocimiento en torno a lo traumático, pero rara vez se pregunta por las condiciones de posibilidad del testimonio. Así, cuando el testificante calla o enfrenta dificultades para narrarse, se asume que su experiencia se agota en un silencio que no expresa nada en absoluto. No obstante, sería precisamente en este silencio donde se puede cuestionar y profundizar sobre la gestión del testimonio: el testificante calla porque no tiene una escucha adecuada, porque no existen condiciones seguras para expresarse, porque no desea que su experiencia sea trivializada o, fundamentalmente, porque en el núcleo de lo traumático permanece algo inenarrable. El problema radica en que la investigación sufre gran incomodidad ante la ausencia, en tanto su lenguaje es el de la descripción exhaustiva, la claridad, *el conocimiento de la verdad*. Por consiguiente, *la voz* del otro no puede sino ser incorporada por la voz del conocimiento científico, en tanto la primera no tiene nada para decir o, en palabras más precisas, en tanto la investigación no logra escuchar más allá del sentido. En consecuencia, el investigador corre el riesgo de totalizar el testimonio cuando no reconoce los límites de su mirada —recordemos a Maes⁵— y cuando es reticente a entender la escucha como un estar al borde, y en esa medida estar al límite, de un sentido donde saber todo del otro es imposible en tanto una intimidad siempre se reclama (Aranguren 2008). En consecuencia, la investigación termina por agotarse en una descripción de las pérdidas y en un encuentro sordo a la ausencia que las atraviesa.

Lo anterior estaría relacionado también con una sordera a la propia implicación. Cuando Cornejo et al. (2009) ahondaron en la experiencia de las y los investigadores de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (CNPPT) en Chile, encontraron un dilema recurrente: las y los profesionales manifestaban una profunda frustración por sentirse desdibujados en ‘los productos’ de su investigación. Y es que los relatos oficiales deben narrarse como conocimiento desubjetivado; el investigador no aparece en el texto, solo la exposición de hechos y testimonios que nada dicen sobre sus condiciones de escucha. Así, el investigador se

difumina en una *práctica mística*, como “un sujeto que se profesa entregado [...] y al mismo tiempo que borrado por *el saber y la verdad* en nombre de los cuales habla” (Aranguren 2017, 67). Esto ocurre en tanto se comparte la idea de que el investigador o la investigadora ‘no interviene’ —y aquí aparece una diferencia importante con el quehacer terapéutico— puesto que su objeto es formular un conocimiento recibido por el otro y no el encuentro como tal, de manera que la relación pareciera irrelevante. No obstante, como señalan insistentemente Cornejo et al. (2009), dicha imposibilidad de intervenir supone para los investigadores una carga particular: la carga de solo ser un aparato de registro. Aparece así un cuestionamiento de qué merece estar ante el sufrimiento, así como un dolor provocado por las barreras que la función profesional impone a través del mandato de conocer y nada más que conocer.

Adicionalmente, en contextos transicionales, como lo fue en su momento Chile —el contexto del que habla Cornejo— y como lo es actualmente Colombia tras la firma de los acuerdos de paz, aparecen exigencias especiales para las y los investigadores en virtud de guardar una ‘justa distancia’ ante el dolor de los demás (Lefranc 2002; Saunders 2008). Y es que, sumada a la neutralidad axiológica del quehacer científico —aquella que exige del oyente conservar la posición de quien registra y nada más— aparece la necesidad de normalizar el objeto violencia dentro de un relato unificador de reconciliación, cierre y buen olvido. De esta manera, se aplica un constreñimiento que opera en dos vías de administración: por una parte, las personas víctimas de hechos traumáticos —provocados en estos casos por la violencia política— deben ajustarse a un modelo de ‘víctima razonable’ tendida hacia al perdón, la reconciliación, el cierre del duelo, la reincorporación al sistema productivo, etc; por otra, el quehacer académico debe elaborar un relato generalizable, evitando dar demasiado énfasis a la singularidad de los testimonios y armonizando las diferentes voces en torno a una salida de la violencia (Lefranc 2002; Ramírez 2016). Como resultado, se instala en la relación intersubjetiva una demanda por sanar y seguir adelante tanto en quien testimonia como en el oyente, de manera que ambos deben mantenerse a raya de la afectividad negativa provocada por la fracturación traumática y las condiciones estructurales que retiñen el sufrimiento (Saunders 2008). Se termina entonces por reprimir la implicación subjetiva a través del discurso transicional de la estabilización emocional, puesto que es precisamente a partir del encuentro con la ausencia, aquella negatividad que se resiste a lo simbólico y, por lo tanto, al cierre, de donde se desprende la capacidad de agencia de quien cuenta de sí y de quien escucha.

Sin embargo, como he expuesto, de la borradura de la experiencia no puede sino caer un resto libre. Este resto es lo que Cornejo et al. (2013), en el contexto de su investigación, denominan *el secreto*. En detalle, pese a que el reporte investigativo prescinde del investigador, este se lleva consigo

precisamente aquello que no quedó registrado en su producto académico. Por una parte, esto corresponde a su implicación en la relación de escucha; todos los aspectos silenciados del encuentro, puesto que no pueden transcribirse, resultan irrelevantes al ejercicio de encontrar el conocimiento de la verdad (todo lo que no sería *to pragma*) o aparecen disonantes para la armonización transicional.

Por otra parte, el secreto tiene que ver con el encuentro con la ausencia *en* y *ante* el testimonio, ese misterio infranqueable del no-poder-saber-completamente y que asedia la relación de escucha: “Así, los profesionales se enfrentan a la futilidad de transmitir algo que son incapaces de decir [...], [que] se define por su ausencia y por los límites que impiden cualquier intento de describirlo totalmente” (Cornejo et al. 2009, 125). El investigador lleva así la carga de asumir una ausencia enquistada en su intimidad y que no sabe dónde ubicar. Se trata de un agenciamiento que impera, pero que no puede partir del conocimiento. Más bien expulsa al oyente a elaborar sobre la ausencia como punto de partida hacia ‘algún lugar’.

En este sentido, el secreto de Cornejo también puede entenderse como lo que Avery Gordon (2008) denomina *el asedio* de algo por hacer: el resultado inquietante del encuentro con una ausencia presente ligada al trauma de otro y que insta a la acción incesante, tendida siempre al futuro sobre la base de su misterio. Así, se revela que estar ante el dolor de los demás

supone una implicación también ética sobre qué hacer desde la posición del que oye. Es por esto que Derrida (2012) apela a la justicia en la relación con los espectros como ausencias presentes, en tanto la exposición a estos no puede saciarse con respuestas concretas, solo deriva en una infinita tensión por hacer algo en función de lo[s] que no está[n]. En consecuencia, esta incertidumbre ante el no-saber qué se es ante el dolor de un otro empuja a nuevas formas de habitabilidad y ética ante las injusticias sociales (Castillo 2020). ¿Es posible que estas incidan en cómo se desarrolla el ejercicio investigativo?

Cornejo et al. (2009) sostienen, tras poner en evidencia los dilemas de investigadores e investigadoras expuestas al trauma de otros, que su propia investigación es capaz de configurar ‘una cadena de escucha’. Según ellos, esta podría conectar al lector a la experiencia tanto de los testimoniantes de la comisión, como a la experiencia de sus oyentes luego de contribuir a la investigación. Ahora ¿qué precisamente podría diferenciar a esta investigación de aquella que desarrolló la CPPT donde, según denuncian, no aparece la experiencia subjetivada de la escucha? ¿No sería precisamente la puesta en evidencia del resto libre que cae del acto investigativo? Quizá no exista una investigación adecuada a la escucha del trauma mientras esta no pueda señalar con el dedo aquello que se le esfuma. Quien investiga, más allá de la búsqueda de sentido, debería también testimoniar y en ese acto “ceder su lugar a una no lengua, mostrar la imposibilidad de testimoniar” (Agamben 2005, 39).

Epílogo



Figura 2. Hornos Crematorios en Juan Frío⁶

A inicios del 2018, durante una visita al corregimiento de Juan Frío, ubicado en el departamento de Norte de Santander (Colombia), tuve la oportunidad de caminar unas ruinas infames. A escasos kilómetros del centro poblado visité una vieja ladrillera que, tras la toma paramilitar del corregimiento, fue adecuada como un horno crematorio para la desaparición forzada de personas entre los años 2000 y 2005. Allí se estima que más de 500 personas fueron desaparecidas por las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

Tras una cerca de alambre nos reunimos un grupo mediano, conformado por miembros de la comunidad e investigadores. Mientras rodeábamos la edificación, hicimos grupos más pequeños donde los habitantes nos contaban su conocimiento de lo ocurrido. Cada paso hacía crujir naturaleza muerta; las hormigas y los caracoles habían reclamado como propios cada ladrillo y cada grieta; al caminar picaba el cuerpo, pequeñísimas punzadas por manos y piernas. En el centro de la ladrillera: un hueco, fondo de barro, ramas y piedras, marcas de hollín que subían hasta la abertura; era el *puto hueco* del que Javier Osuna (2018) escribió —y que nombró de ese modo— en el libro que consulté antes del viaje.⁷

Las ruinas eran sobrecededoras, pero, si hablaban, no me era posible entender. Reconstruir en la imaginación lo ocurrido no podía sino lograr que me doliera la cabeza. El hueco

oscuro abierto contra el cielo y contra la cara de los curiosos no nos decía nada; reverberaban murmullos confundidos y una incomodidad impresionante. Pensar en quienes desaparecieron implicaba un forzamiento del que no podía surgir más que frustración.

Han pasado cuatro años y la sensación atravesada en el recuerdo conserva su fuerza. No puedo olvidar los hornos, ni que allí muchos hijos, hijas, hermanos, hermanas, padres, madres, amigos y amigas fueron introducidos en un intento perverso de expulsarlos de la historia. El problema es que *no les puedo olvidar, pero no conozco sus rostros...* Y ¿cómo se construye un rostro? Si me memorizara todas y cada una de sus fotos, ¿cómo se construye la risa que corresponde al rostro? Y si existieran grabaciones para todas y cada una de sus carcajadas, ¿cómo imaginar que se ríen conmigo?... Solo consigo creer que la luz en las caras que no conocí nunca debió apagarse, ni tampoco su risa. Creo que debería poderles conocer y llegué tarde.

Ahora, cuando pienso en el hueco, me imagino preguntándole ¿qué quiere?, o más bien ¿qué me quiere? [*che vuoi?*] ¿Qué me merece esta boca negra? Soy quien no conoció a las personas allí desaparecidas y quien nunca podrá hacerlo. Desde ese momento no admito la existencia de más putos huecos de donde otras y otros no puedan regresar.

Obras citadas

- Agamben, Giorgio. 2005. *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia: Pre-textos.
- Agudelo, Juan A. y Juan P. Aranguren. 2020. "Habitar la desaparición: memorias sonoras de familiares de personas desaparecidas en Colombia". *Psicoperspectivas*, 19, no. 3, 1-11. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol19-issue3-fulltext-2041>
- Allouch, Jean. 2011. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Aranguren, Juan Pablo. 2017. "Efectividad del daño y desdibujamiento del sujeto: aproximaciones a las narrativas sobre el sufrimiento en el conflicto armado colombiano". *Revista de Estudios Sociales*, 60, 62-71. <https://doi.org/10.7440/res60.2017.05>.
- . 2008. "El investigador ante lo indecible y lo inenarrable". *Nómadas*, 29, 20-33.
- Beck, Cheryl. 2011. "Secondary traumatic stress in nurses: A systematic review". *Archives of psychiatric nursing*, 25, no. 1, 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.apnu.2010.05.005>
- Caruth, Cathy. 1996. *The Unclaimed Experience*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Castillo, Angélica. 2021. "Entre la frontera de la escucha y el campo de las incertidumbres: experiencias de profesionales que realizan acompañamiento psicosocial a familiares de personas desaparecidas en Colombia". Tesis de Maestría. Universidad de los Andes.
- Cieslak, Roman, Kotaro Shoji, Allison Douglas, Erin Melville, Aleksandra Luszczynska y Charles Benight. 2014. "A Meta-Analysis of the Relationship Between Job Burnout and Secondary Traumatic Stress Among Workers with Indirect Exposure to Trauma". *Psychological Services*, 11, no. 1, 75-85. <https://doi.org/10.1037/a0033798>

- Cornejo, Marcela, Rodrigo Rojas y Francisca Mendoza. 2009. "From Testimony to Life Story: The Experience of Professionals in the Chilean National Commission on Political Imprisonment and Torture". *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 15, no. 2, 111-133. <http://dx.doi.org/10.1080/10781910802603450>
- Cornejo Marcela, Germán Morales, Juana Kovalskys y Dariela Sharim. 2013. "La escucha de la tortura desde el Estado: la experiencia de los profesionales de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura en Chile". *Universitas Psychologica*, 12, no. 1, 271-284. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy12-1.ete>
- Derrida, Jacques. 2012. *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta.
- Figley, Charles. 1995. "Compassion Fatigue as Secondary Traumatic Stress Disorder: An Overview". En *Compassion Fatigue: Coping with Secondary Traumatic Stress Disorder in Those Who Treat the Traumatized*, editado por Charles Figely, 1-20. New York: Routledge.
- Figley, Charles. 2002. "Compassion Fatigue: Psychotherapists' Chronic Lack of Self Care". *Psychotherapy in Practice*, 58, no. 11, 1433-1441. <https://doi.org/10.1002/jclp.10090>
- Foucault, Michel. 2002. *La hermenéutica del sujeto*. México D.F.: FCE.
- Freud, Sigmund. [1920] 2017. "Mas allá del principio del placer". En *Psicología de las masas*, 95-160. Madrid: Alianza Editorial.
- Goldenberg, Jennie. 2002. "The Impact on the Interviewer of Holocaust Survivor Narratives: Vicarious Traumatization or Transformation?". *Traumatology*, 8, no. 4, 215-231. <https://doi.org/10.1177/153476560200800405>
- Gordon, Avery. 2008. *Ghostly Matters*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kadambi, Michaela y Liam Ennis. 2004. "Reconsidering Vicarious Trauma: A Review of the Literature and Its' Limitations". *Journal of Trauma Practice*, 3, no. 2, 1-21. https://doi.org/10.1300/J189v03n02_01
- Lacan, Jacques. 2014. *El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2020. *La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- LaCapra, Dominick. 2005. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, David. 1999. *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Lefranc, Sandrine. 2002. "La justa distancia frente a la violencia". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, no. 174, 31-40.
- Miller, Jacques A. 2005. "Jacques Lacan and the voice". En *The Later Lacan: An Introduction*, editado por Veronique Voruz y Bodgan Wolf, 137-146. New York: State University of New York Press.
- McCann, Lisa y Laurie Pearlman. 1990. "Vicarious Traumatization: A Framework for Understanding the Psychological Effects of Working with Victims". *Journal of Traumatic Stress*, 3, no. 1, 131-149. <https://doi.org/10.1007/BF00975140>
- Nancy, Jean-Luc. 2006. *Ser singular plural*. Madrid: Arena libros.
- Nancy, Jean-Luc. 2007. *A la Escucha*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Osuna, Javier. 2018. *Me hablarás del fuego: los hornos de la infamia*. Bogotá: Ediciones B.
- Pearlman, Laurie y Karen Saakvitne. 1995. *Trauma and the Therapist: Countertransference and Vicarious Traumatization in Psychotherapy with Incest Survivors*. New York: W.W. Norton.
- Poe, Edgar, A. 2018. *Cuentos completos*. Barcelona: Edhasa.

- Ramírez, Camilo A. 2016. “Reconciliación como ideología y la verdad del resentimiento”. En *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto: debates sobre la construcción de paz en Colombia hoy*, compilado por Andres Fjeld, Carlos Manrique, Diego Paredes y Laura Quintana, 309-327. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Salgado, Delio L. 2021. “Producción científica posterior al acuerdo de paz en Colombia: un análisis bibliométrico”. *Ciudad Paz-ando*, 15, no. 1, 8-23.
- Saunders, Rebecca. 2008. “Lo que se pierde en la traducción: expresiones del sufrimiento humano, el lenguaje de los derechos humanos y la Comisión Sudafricana de Verdad y Reconciliación”. *Revista internacional de derechos humanos*, 5, no. 9, 52-74.
- Toop, David. 2016. *Resonancia siniestra: el oyente como médium*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Vásquez, Juan Gabriel. 2017. *El ruido de las cosas al caer*. Bogotá: Alfaguara.

Notas

1. Las reflexiones reunidas en este ensayo provienen de la investigación “Resonancias de una presencia ambigua: La memoria sonora de familiares de personas desaparecidas en Colombia”, enmarcada en el proyecto “La habitabilidad del Fantasma”, financiado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes en Bogotá, Colombia. Los resultados de esta investigación pueden consultarse en Agudelo y Aranguren (2020) y en la página web www.proyectoresonancias.com
2. Incluso, dada la correspondencia sintomática entre terapeuta y paciente, se considera que el tratamiento del ETS resulta similar al tratamiento de TEPT. Un ejemplo de esto es la *desensibilización*, basada en la exposición controlada a estímulos negativos —en este caso, correspondientes al trauma de otro— donde se apunta a reducir la incomodidad y la reactividad emocional relacionada (Figley 2002).
3. Estos esquemas cognitivos pueden definirse como marcos de referencia para entender y actuar en el mundo. Dichos esquemas incluyen creencias, suposiciones y expectativas sobre el sí mismo y sobre el mundo que permiten la construcción de sentido sobre la propia experiencia (McCann y Pearlman 1990).
4. De hecho, el mismo Figley (2015) al referirse al ETS habla de los procesos de propagación en sistemas o grupos de personas y sugiere que el trauma tiene la capacidad de “*infectar* a todo un sistema luego de aparecer en un solo individuo” (5), como si la reacción a la escucha del trauma no fuese sino la extensión indefinida del mismo en un proceso desubjetivizado.
5. Propondría incluso que este problema parte de una confusión entre la escucha y la mirada, como si la audición del testimonio pudiese delimitar claramente los bordes de lo que se escucha del mismo modo que con un objeto que se observa a la distancia, sin verse implicado y confundido en el encuentro.
6. Fotografía tomada por el autor en abril, 2018.
7. En el último apartado de su libro *Me hablarás del fuego*, el periodista Javier Osuna escribe una carta a Luís, Moisés y Víctor, tres víctimas de desaparición forzada en los hornos de Juan Frío. En esta, el autor describe su visita a las ruinas de los hornos. En una implicación muy personal dentro del escrito, el autor da cuenta clara del dolor que supone el enfrentamiento a la ausencia de la que, en todo caso, debe separarse para agenciar su propia vida: “Y yo sé que la vida no cabe en ese puto hueco y lo veo y me quiero meter en él para que me explique el silencio, lo quiero jalar para sacudir ese balbuceo que no llega a grito [...] Y yo me quiero quedar a reclamar, como un ladrillo más gritándole al eco del hueco (que tiene fondo). Y al final no importa lo que haga...Luís, Moisés, Víctor. También me voy...” (Osuna 2018, 289).