

Falacia del binarismo historicista occidental (universal-particular). Hacia el pluralismo decolonial de las historias de la psicología

Fernando Andres Polanco y Josiane Sueli Beria

Universidad Nacional de San Luis y Consejo
Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, San Luis, Argentina

Notas de los autores

La correspondencia de este artículo debe dirigirse a Fernando Andrés Polanco, al correo electrónico: fernandoapolanco@gmail.com

Palabras clave: historia, psicología, crítica, decolonial.

Abstract

History offers models of reconstruction that range from the particular to the universal, represented in local histories and global histories. This article analyzes the opposition and counterpoint between these two concepts from an etymological, historical, and sociopolitical perspective; subsequently, it examines the theoretical and methodological consequences for history in general and the history of psychology in particular, from a decolonial viewpoint. As a result, it became evident that the universal-particular dichotomy is not oppositional, constituting a fallacy that stems from the etymological matrix of a singular being or *unus*. Furthermore, it was observed that throughout history, the principles of European thought development shaped this hidden fallacy within Western universalism and particularism, safeguarded under the Enlightenment and Romanticism movements, which form part of the global design of the modern-colonial world-system. This, in turn, influenced the history of psychology and its reconstructions. Therefore, a history of psychology based on diversity and plurality is proposed, one that evolves through bottom-up local reconstructions with a horizontal analysis of the connections to the global design. Finally, the implications of this proposal within the framework of critical history are discussed, highlighting its relevance as a step towards the configuration of hospitable histories, where all reconstructions represent other histories, reflecting not only an epistemic commitment but also an ethical one.

Keywords: history, psychology, critique, decolonial.

Resumen

La historia propone modelos de reconstrucción que van desde lo particular a lo universal, representados en las historias locales y las historias globales. En el presente artículo, se analiza la oposición y contrapunto de ambos conceptos, desde un punto de vista etimológico, histórico y sociopolítico; para luego, desde un punto de vista decolonial, analizar las consecuencias teóricas y metodológicas en la historia en general, y la historia de la psicología en particular. Como resultado, se pudo observar que lo universal-particular no son contrarios, configurando una falacia, que lleva a la matriz etimológica de un ser único o *unus*. Posteriormente, se pudo ver que, a través de la historia, los principios del desarrollo del pensamiento europeo configuraron esta falacia oculta en el universalismo y el particularismo occidental, resguardándose bajo los movimientos iluministas y romanticistas que conforman parte del diseño global del sistema-mundo-moderno-colonial. Esto, a su vez, repercutió en la historia de la psicología y en sus reconstrucciones. Por ello, se propone, una historia de la psicología basada en lo diverso y lo plural, que se desenvuelva en reconstrucciones locales de abajo hacia arriba, con un análisis horizontal de las articulaciones con el diseño global. Finalmente, se comenta la implicancia de esta propuesta dentro del marco de la historia crítica, y su interés como un paso más hacia la configuración de historias hospitalarias, donde todas las reconstrucciones sean otras historias, representando no solo un compromiso epistémico, sino también ético.

Introducción

El presente estudio es una revisión teórica que pretende abordar la relación de tensión entre los conceptos de *universal* y *particular* en la reconstrucción *histórico-social* de la ciencia,

particularmente de la historia de la psicología. Dicha discusión retoma planteamientos realizados en el campo de la filosofía política y los estudios sociales, principalmente desde la perspectiva decolonial.

El ejercicio de repensar estos dos conceptos tiene por objetivo realizar algunos aportes y reflexiones sobre los debates realizados en el campo historiográfico, sobre la oposición entre la *historia local* y la *historia global* (Klappenbach, 2011; Mardones, 2016); la primera, comúnmente vinculada con una visión *particularista*, y la segunda con una visión *universalista*. Así, se espera poder revisar ciertos elementos de la historiografía de nuestra disciplina, proyectando algunas consecuencias epistémicas y éticas que repercutirán a nivel conceptual y metodológico en el desenvolvimiento crítico de nuestra área de estudio.

Análisis etimológico sobre lo Universal y lo Particular

Tradicionalmente, se han contrapuesto los conceptos de *universal* y *particular* como extremos opuestos en una línea de reconstrucción historiográfica que ubica en un extremo a la *historia global* y en otro a la *historia local*. Sin embargo, cuando estos conceptos se analizan etimológicamente, observamos más similitudes que contrapuntos.

La palabra *universal* viene de latín *universalis*, que significa *perteneciente* o *relativo* al universo. A su vez, *universo* es una palabra que proviene del latín *universus*, compuesta de *unus* (uno) y *versus* (girado o convertido), es decir, girado hacia uno o convertido en *uno*. La palabra *unus* expresa un integral que no admite división. Mientras, la palabra *particular* viene del latín *particularis*, un adjetivo derivado de *partícula* o *mínima parte*, diminutivo de *pars* o *partis*. Es decir, la *mínima parte* de una sociedad o un conjunto cualquiera que es el individuo o la unidad, llevándonos esta última palabra nuevamente a la derivación del latín *unus* (Anders, 2014.)

Con ello, podemos darnos cuenta de que las raíces lingüísticas de los significados de estas palabras nos llevan a principios semejantes y no contrarios (Anders, 2014). Orientándonos entonces a la conclusión de que la antinomia entre lo *universal* y lo *particular*, que encontramos en sus sentidos actuales, no se sostiene.

La construcción de este binarismo, en realidad, vemos que podría ser rescatada desde las ciencias políticas en una época que va aproximadamente desde

los siglos XVI al XVIII, como veremos a continuación.

Análisis histórico y sociopolítico sobre lo Universal y lo Particular

Históricamente, la práctica de justificar la dominación y colonización, por medio del uso de una perspectiva discursiva particular convertida en universal, se remonta al tiempo clásico, como lo muestra la obra de Heródoto. A través de sus descripciones, los griegos acusaban a muchos pueblos, pero principalmente a sus principales enemigos, los persas, de un pueblo monstruoso que poseía hábitos propios de los animales. Por ello era menester invadirlos y dominarlos para transmitirles su cultura “más avanzada”.

Otro ejemplo es la obra llevada adelante por Giraldus Cambrensis (1196/1223), clérigo e historiador medieval que realizó lo que se conoció como la *Topografía de Irlanda* bajo el mando del imperio normando en las islas británicas. Dicho escrito estaba destinado a realizar una revisión geográfica, económica, social, cultural y política de Irlanda. En esta obra (Cambrensis, 1196/1223) se describe la barbarie, acompañada por una serie de dibujos. Entre estos, podemos observar en la *Imagen I* una persona sacrificando un animal, mientras otras comen carne cruda, incluyendo uno que se encuentra bañándose en público en una especie de bañera al aire libre.

Estas imágenes muestran una Irlanda retrasada, como una tierra de bárbaros, lo cual “justificaba” a los normandos para llevar a cabo la colonización e invasión de la misma, “llevando” *la civilización y el progreso*.

Hoy sabemos que Irlanda en aquellos años ya estaba bajo la égida de la religión católica y que respetaba la mayoría de los preceptos religiosos de pudor y respeto de normas cristianas, con lo cual se hace evidente que el libro de Cambrensis (1196/1223) fue una *construcción narrativa* de la realidad para justificar la dominación y colonización de tierras.

Si bien, es posible rescatar esos antecedentes históricos donde los modos de vida *particular* de un pueblo son convertidos en un *universal*, especialmente como forma de justificar invasiones y dominación, este fenómeno gana escala global recién en el siglo XVI con la colonización de Europa sobre América; configurando así lo que Immanuel Wallerstein (2007) denomina como *sistema-mundo-moderno*.

Imagen 1

Dibujo de sacrificios de animales, alimentación con carne cruda y baños públicos



Nota. Imagen capturada directamente de Cambrensis (1146/1223), del libro *Topographia Hibernica*.

Esto último implicó no solo cambios en las formas de producción material, sino también en la organización socio-política y epistemológica. Así, la búsqueda por la verdad, que pasó por distintas etapas en la sociedad que hoy llamamos “occidental”, desde los mitos y reemplazada por la verdad encontrada en el Dios de la cristiandad, se concretaría en el *sistema-mundo-moderno* como la verdad bajo el imperio de la razón. Es así que esta se establece como el *universal iluminista moderno*.

El denominado *hombre de la ilustración* tendría entonces su base en la facultad racional común a todos los seres humanos, tornándoles esencialmente iguales. Los diferentes niveles —con excepción de los afectados por déficits orgánicos— se darían por causa de la educación, de los obstáculos sociales u otros factores extrínsecos. Por lo cual, abolidos tales impedimentos, todos los hombres llegarían a la plena racionalidad (Guinsburg y Rosenfeld, 2008). Eso significa decir que el *iluminismo* en sus características destacadas:

(...) suponía una misma naturaleza humana en todo tiempo y lugar, una comunidad de grandes metas de evolución histórica, similares caminos sociopolíticos para alcanzarlas y una ciencia humana, paralela a la física y las matemáticas, para comprender —y obviamente enmendar— los intereses, los vicios y los errores de los mortales. *Un solo esquema explicativo universal, basado en leyes inmutables de la historia, debía dar cuenta de los problemas, pero también de las soluciones aplicables a todas las naciones.* El mundo del Hombre sería, en lo

fundamental, un laboratorio (como en el campo de las ciencias naturales), donde se desentrañaría fácilmente el secreto de la complejidad de la vida social, que dejaría, por fin, de tener ese engorroso carácter de variedad y diversidad, para alcanzar la índole clara, sencilla, inequívoca y elegante de las soluciones matemáticas (Mansilla, 1998, p. 261, las cursivas nos pertenecen).

Estas características están presentes en la mayoría de los representantes del *pensamiento occidental moderno* que llegan hasta nuestros días, de los que podemos destacar a Nicolás Maquiavelo, David Hume, Immanuel Kant y que, en el caso de la psicología, en particular ha estado signada por la figura inicial de René Descartes. Sin embargo, ese ideal de igualdad por medio de la razón universal, en la realidad concreta, establece una jerarquía que ubica la razón europea en la cúspide de la pirámide.

Enrique Dussel (2005) vincula el pensamiento cartesiano con la colonización de América, señalando que, la frase de Descartes, “*yo pienso luego existo*”, es una pretensión arrogante de divinidad, que solo es posible de ser imaginada por alguien que se piensa como el centro del mundo, porque es presidida por el “*yo conquisto luego existo*”. Es decir, se cree el centro del mundo porque ha conquistado el mundo.

En esta misma dirección, Ramón Grosfoguel (2016) expone que la conquista de *Al-Andalus*, la esclavización de los africanos, las conquistas de América y el asesinato de millones de mujeres quemadas vivas en

Europa, bajo la acusación de brujería, son los antecedentes que permiten la existencia de este yo cartesiano que fundamenta a la *modernidad eurocéntrica*.

El yo cartesiano vendría, entonces, a reemplazar al Dios cristiano en la búsqueda de la verdad, teniendo así sus atributos. A través del *método del solipsismo* —la búsqueda de la verdad por medio del monólogo consigo mismo— y el *dualismo ontológico* —la mente es de una sustancia muy distinta al cuerpo, por ende, incondicionada a este— permite la idea de que la mente no estaría localizada y condicionada por el cuerpo, lo que implica la posibilidad de una producción de conocimiento no situada, por ende universalmente válida (Dussel, 2008).

En la misma dirección, Santiago Castro-Gómez (2003) describe la filosofía cartesiana como una epistemología del punto cero, es decir, un *punto de vista* que no se asume a sí mismo como *punto de vista*. De este modo, Europa, al mismo tiempo que deja de reconocerse como un particular al imponer su episteme, su historia, sus costumbres, sus conocimientos —de modo general, *su razón*, como universalmente válida— convierte a todo lo demás en un particular.

Como señala Hugo Mansilla (1998):

La formación de Estados nacionales y la difusión de pautas de comportamiento nómadas por *principios racionalistas* y *universalistas* han sido consideradas generalmente como manifestaciones claras y positivas de un proceso de modernización que, tarde o temprano, alcanzaría todas las regiones importantes del planeta. Hacia fines del siglo XX surgen, empero, numerosas corrientes que ponen en cuestión este optimismo racionalista, cuyo origen se puede rastrear por lo menos hasta la *Ilustración* del siglo XVIII, corrientes que están imbuidas de distintos grados y de diversos elementos *particularistas* y *nacionalistas* (p. 259, las cursivas nos pertenecen).

Un ejemplo relevante de la jerarquización ambivalente de la falacia binaria *universal-particular* la podemos ver en la clasificación llevada adelante por Carlos de Linneo en 1735, en su *Sistema de la Naturaleza*, en el cual, en lo referente a los seres humanos, encontramos dos especies: el *homo sapiens* y el *homo monstrosus*.

Dentro de la primera: a) americano: de color cobrizo, colérico, erecto, se pinta el cuerpo. Está regulado por la costumbre; b) europeo: claro, sanguíneo, musculoso. Cubierto con ropa ceñida. Regido por leyes; c) asiático: pelo negro como el carbón,

melancólico, rígido, cubierto con prendas amplias. Regido por opiniones; d) africano: negro, flemático, relajado, se unta el cuerpo con grasa. Regido por el capricho.

Por otro lado, en la segunda especie, encontramos las siguientes variedades: a) Montañeses: pequeños, inactivos, tímidos; b) patagones: grandes, indolentes; c) hotentotes: menos fértiles; d) americanos: sin barbas; e) chinos: cabeza; y f) canadienses: cabeza aplanada.

Como vemos, son características peyorativas para la mayoría de todas las personas provenientes de lugares y culturas ajenas a Europa. De este modo, este presunto universalismo se convirtió en la realidad concreta, en un particular etnocéntrico. Una cultura que se transmitió a través de la violencia y la subyugación de otros pueblos.

Bajo estos procesos de colonialismo y posterior colonialidad, se dio la aniquilación de muchos pueblos y la eliminación de rasgos distintos de culturas, que generó a su vez un proceso de racismo y segregación, hecho no muy distante de cualquier totalitarismo.

Además, cabe señalar que el *iluminismo* estaba vinculado al *clasicismo*, que se distinguía por elementos de orden, objetividad, disciplina, secularidad, vinculados al dominio de lo diurno, con el objetivo sobre todo de la clareza y de la regularidad, por la búsqueda de lo común entre lo observado, con el fin de establecer lo universal por medio de un *clásico*.

El término de *classis* deriva de flota, en latín, y hace referencia a los *classicis* ricos que pagaban impuestos por su flota. En tal sentido, los escritos clásicos estaban destinados a la parte más afortunada de la sociedad. Áulio Gélio, quien hace la primera mención al término, lo define como obras para las camadas superiores. Posteriormente, el mismo sufre variaciones y pasa a designar un valor estético, ético, pero en especial didáctico, un clásico vino a ser reconocido como algo digno de ser estudiado en *las clases* de las escuelas (Guinsburg y Rosenfeld, 2008). Por lo que cabe destacar que tal universal, además de estar vinculado con un particular geográfico específico (Europa), estaba atravesado por la visión de aquellos con mayor poder adquisitivo.

Realizado este recorrido desde lo universal, cabe ahora explorar sobre lo particular; para esto es necesario hablar sobre el Romanticismo, movimiento que puede ser rastreado desde el siglo XVII y que llega hasta la Segunda Guerra Mundial. El romanticismo tuvo su auge en Alemania, pero fue un movimiento cultural que influyó en toda Europa y en sus colonias en el período.

Tal movimiento se presentaba como contrapuesto a los ideales *iluministas y clasicistas*. La palabra “romántico”, para el siglo XVIII, poseía varios significados, entre los cuales también estaba el designar la *rítmica no-clásica*; que ya emergía en el siglo anterior, sobre todo en Francia e Inglaterra. Se caracterizaba por trazos fantásticos, raros, maravillosos, disparatados, con enredos heroicos, llenos de amor y aventura.

Si en el iluminismo imperaba la razón, en el romanticismo imperaba la emoción. Donde el *iluminismo* buscaba lo *común y universal*, el romanticismo se fijaba en lo *único y particular* (Brüseke, 2004; Dias Duarte, 2004; Guinsburg y Rosenfeld, 2008).

Dentro de los principales representantes del pensamiento romántico particularista, nos encontramos con las figuras de Johann Gottfried Herder y Giambattista Vico, quienes fueron activos pensadores y defensores del relativismo cultural. En lo que refiere a este pensamiento, Michael Cole (2003) señala que:

Hacia el final del siglo XVIII, Johann Herder avanzó la línea de pensamiento de Vico afirmando que las tradiciones codificadas en el lenguaje y la costumbre constituyen una unidad orgánica que aporta a los grupos humanos su sentido de la identidad... A menudo se atribuye a Herder la formulación más temprana del concepto moderno de relativismo cultural, pues él creía que la diversidad de *Volk* es algo valioso, y afirmó explícitamente que se debería valorar cada *Volk* en sus propios términos: «Así, las naciones cambian según el lugar, el tiempo y su carácter interno; cada una lleva dentro de sí la medida de su perfección, inconmensurable con otras» (pp. 38-39).

El romanticismo también se vinculó con lo colonial, que se expresó en la idea del buen salvaje: ser íntegro y primitivo, un ser no corrompido por la sociedad civilizada, cercano a lo natural y a la inocencia edénica; idea que también fue transpuesta a la niñez, como quedó evidenciado en la concepción rousseauiana (Guinsburg y Rosenfeld, 2008).

Sin embargo, esa mirada, que de cierto modo buscaba poner en positivo lo que se veía como bárbaro y bizarro, no dejaba de convertir a determinadas poblaciones, especialmente las colonizadas, en un *Otro*. De este modo, aunque buscara contraponerse, seguía respondiendo al ideal universal eurocéntrico; es decir —usando la analogía propuesta por Simone de Beauvoir (1981)—, el ser *esencial* por antonomasia era el

hombre blanco europeo, y los demás eran ubicados como *in-esenciales*, como un *Otro*, aunque este otro fuera visto de forma positiva.

Los intereses estaban puestos en descubrir, en estudiar, describir ese ser: su color, sus costumbres, sus características; algo que termina por llegar a lo caricaturesco y algunas veces a lo grotesco (Guinsburg y Rosenfeld, 2008).

Eso se pone en evidencia en el pensamiento conservador y reaccionario del siglo XIX que presentó numerosos ejemplos *sombrios* de este tipo de manifestación, yendo de autores como Chateaubriand e De Maistre hasta Charles Maurras, y que tuvieron su representación más extrema en los movimientos *nazista y facista*. Las ideas de J. G. Herder acerca de lo *nacional* y lo *popular* no sólo se tradujeron a la política, sino que también fueron convertidas en términos metafísicos e ideológicos, lo que le convirtió en un ideólogo romántico de estos movimientos (Dias Duarte, 2004).

Como se puede observar en este breve rescate histórico, tanto los principios de los partidarios del *Iluminismo* como del *Romanticismo* estaban discursivamente orientados por intenciones altruistas. Donde, por un lado, el universalismo iluminista proponía llevar a toda la humanidad el bienestar de lo que era la construcción de una realidad a partir de la razón iluminada; la razón que podía dar derecho a todos los seres humanos; la razón que le daba la palabra al que no la tenía, y que se buscaba recuperar en el enfermo mental para que este pudiera ejercer sus derechos civiles en la constitución de los estados modernos (Klappenbach, 1994).

Por otro lado, el particularismo del romanticismo pretendía defender las identidades culturales de los pueblos que se veían amenazadas por la masificación de la cultura moderna. Sin embargo, este rescate histórico también desvela que estas buenas intenciones fueron desarrolladas por una visión idealista y *naive* de la realidad, una vez que ambas ideas fueron en la realidad concreta, tergiversada en muchas oportunidades para justificar dominaciones e imposiciones.

Como señala el filósofo argentino Darío Sztajnszrajber (2012), la modernidad propuesta por el universalismo, bajo la idea de progreso, encarna ante todo una actitud de mirar siempre al frente, de no mirar el pasado y de tratar de desarrollar el cambio en el ahora y pensar en el futuro. Esto, a su vez, va unido al ideal europeo instaurado por la fuerza en sus colonias, identificándose a sí misma como la sociedad y cultura moderna y avanzada por antonomasia.

Lo anterior generó que se uniformizaran todos los caracteres, no permitiendo a los pueblos originarios conservar sus raíces y rasgos particulares. Es así que podemos señalar que el universalismo deviene en una visión monista de la realidad, constituida por una versión única de la racionalidad, no habiendo posibilidad de otras versiones de la realidad, configurándose a sí misma como única guardiana de la verdad.

En cuanto al particularismo, podemos encontrar que hay una visión donde, para una comunidad, su pueblo es centro y origen de toda realidad. Es así que esto genera una exaltación de lo propio frente a lo ajeno, donde una concepción comunitaria vuelve lo local común a todos; mientras que lo diferente va a ser caracterizado como ajeno, como *Otro*.

Este último es un problema para la constitución de una comunidad y por eso tiene que ser de alguna manera aniquilado o modificado para que se vuelva parte de lo común. Este proceso fue profundamente analizado por Roberto Esposito (2003) en su metáfora del sistema *immune*, que “no es simplemente distinto del ‘común’; es su contrario, que lo vacía hasta la extensión completa no solo de sus efectos, sino de su presupuesto mismo” (p. 41).

Quizás uno puede ver plasmados estos problemas y extremos de una manera magistral en la obra de George Orwell (1980) *1984*. Donde se puede observar que la idea de unicidad puede llevar a un modelo absolutista. En dicha novela se plasma una distopía donde uno se encuentra con un mundo que no desearía, donde todos los integrantes de esta sociedad están dirigidos y/o bajo el régimen de un único sistema de vigilancia que lo ve todo.

La creación de un ente controlador total sobre el sistema social que nos va regulando sin que nosotros lo sepamos, y bajo el cual contribuimos en la mayoría de nuestros casos de manera voluntaria (Peirano, 2019), nos va guiando para adaptarnos a ese universo total que, sin embargo, es particular, porque en última instancia busca convertirse el *unus*.

De este modo, mientras que el iluminismo se asociaba con la razón representada por la luz del día, el romanticismo dedicaba sus relatos románticos representados principalmente por la noche y la oscuridad (Guinsburg y Rosenfeld, 2008). Cuando se observan los devenires históricos y sociopolíticos, la realidad concretada nos permite afirmar metafóricamente que la luz intensa y la oscuridad profunda llevaron a una ceguera profunda, donde lo *universal* y lo *particular* confluyeron hacia la exaltación

de un único paradigma, dominando, denigrando, desapareciendo, destruyendo cualquiera que se atreva o exija existir como un *Otro*.

Análisis sobre lo Universal y Particular en la Historia de la Psicología

El recorrido realizado hasta este punto nos permite comprender fenómenos intrínsecos a la episteme de la Historia de la Psicología Tradicional y Revisionista (Harris, 1990) que, como la Historia General, estuvo primeramente atravesada por una perspectiva *universalista-particular*; donde prevalecía la serenidad, el orden, el equilibrio, la armonía, la objetividad. Se buscaba una historia sólida, sin contradicciones o rupturas. Configurando una linealidad a través de patrones en los eventos, los fenómenos que escapaban a esta naturaleza no eran de interés. En fin, se buscaba aquello que fuera posible transformar en una *historia única* (Guinsburg y Rosenfeld, 2008).

Bajo la influencia del clasicismo imperó, en un primer momento, la idea de figuras de autoridad, especialmente la figura de grandes hombres. Así, hasta mediados de los años 60, se mantuvo una historia caracterizada como tradicional. Posteriormente, en los años 70, encontrando un movimiento a contracorriente, entra el Revisionismo, detractor de estos grandes hombres y promotor de otras figuras olvidadas.

Sin embargo, ambas historias destacan por su amateurismo, llevadas adelante por personas que tenían una parcialidad evidente y hasta a veces declarada, de celebrar o criticar un hecho o elementos personales de una figura de la psicología. Esas historias fueron presentistas y buscaban la construcción de un relato del pasado que consagrara el presente, como un proceso de progreso natural, científico o ético (Harris, 1990; Jacó-Vilela, Espíritu-Santo, Degani-Carneiro, Goes, Vasconcellos, 2016). Esas historias presentaban un interés determinado de instaurar una idea de psicología universal, que en un primer momento tenía como centro Europa y posteriormente Norteamérica.

Hugo Klappenbach (2000) señala que, dentro de los momentos en los que se puede analizar la Historia de la Psicología, los primeros tres estaban marcados por estas características de amateurismo. El primer momento, alrededor de 1913, con la crisis de la nueva psicología que se estaba desarrollando en Europa y que comenzaba a mostrar los primeros rasgos de ruptura. El segundo, alrededor de 1929, donde encontramos una serie de libros de historia de la psicología, principalmente basados en una visión estadounidense.

El tercer momento, alrededor de los años 50, donde la segunda edición del libro *History of Experimental Psychology de Boring* se convierte en el más utilizado en la historización de la psicología en Estados Unidos, y bajo la hegemonía política y cultural de este país, se convertiría en el relato de la psicología por excelencia (O'Donell, 1979).

Entonces esta historia de la psicología, de Boring, se volvería para las épocas subsiguientes una historia de la psicología universal que se repetiría de manera mimética incluso en países donde esta psicología no era hegemónica, como en Argentina (Klappenbach, 2006).

En este sentido, encontramos en un artículo de Kurt Dazinger (2010), el cual se presentó ante la sección 26 de la APA a mediados de la década del 90, una frase muy representativa de esta sensación:

Libros de texto estadounidenses de la historia de la psicología *podían ignorar casi todo fuera de los EE.UU.* y todavía afirmar, con cierto grado de verosimilitud, que se estaban presentando, no una historia de la psicología americana, sino *una historia de la psicología moderna como tal*. Otras historias de carácter nacional tendrían que aceptar la condición de meras historias locales (p. 114, las cursivas nos pertenecen).

Estas lecturas parciales de la historia de la psicología fueron aceptadas acríticamente hasta la crisis y pérdida de hegemonía norteamericana que se dio en 1960. Con la emergencia del cognitivismo, comenzaron a rastrearse elementos ajenos a la experimentación estructurada en la identidad norteamericana, donde se intentó, en primera instancia, una instauración de hegemonía discursiva, que se vio afectada con el resurgimiento de antecedentes europeos que devino en las reconstrucciones omitidas durante muchísimo tiempo sobre el viejo continente.

Esto generó en algunos historiadores de la psicología las primeras ideas de una multiplicidad de centros de desarrollo con varios autores representativos. Entonces este orgullo eurocéntrico, enfrentado con la versión predominantemente norteamericana, dio paso a nuevas historias sobre algunos desarrollos en Ginebra, Rusia, entre otros (Saiz, 2009); proponiéndose una Historia de la Psicología como Historia Crítica (Harris, 1990).

A lo antes mencionado, se sumó la reivindicación de las mujeres que, desde los movimientos feministas y de género, comenzaron a emerger entre las fracturas de

las historias de los grandes hombres, elemento patriarcal de la ciencia que se transmitía con ese modelo universal.

Finalmente, surgieron las historias de países del tercer mundo que tenían algunas psicologías que no cumplían con el estándar universal. Algunas de ellas tenían algunos aspectos religiosos y trascendentes, y otros filosóficos e ideológicos que no eran aceptados por la psicología acética y científica pura. Esto permite observar una cierta pluralización en este último periodo, pero en lo fundamental del planteamiento histórico crítico, se sostuvieron algunos componentes.

Es así que esta fragmentación en la Historia de la Psicología, pasa por una influencia del particularismo romántico. Mantiene la figura de grandes hombres, aunque incluye ahora la figura de grandes mujeres y hombres de las periferias, desde el rescate de historias locales.

En este punto surge el equivalente a la figura del héroe del romance: la figura del genio; el ser que pese las condiciones materiales de su contexto logra transformarse en una figura destacada gracias a una especie de don natural.

Se retoma, en contraposición a la figura aséptica de los grandes hombres de laboratorios, las figuras geniales y pasionales típicas de ser rescatadas en los contextos de precariedad característicos de las periferias. La historia domina la sucesión fenomenal altamente individualizada, en su curso, donde nada se repite, donde cada hecho es novedoso y siempre diferente, tomado en sí y no en contexto estructural (Dias Duarte, 2004; Guinsburg y Rosenfeld, 2008).

Como es posible observar, intrínsecamente, en la Historia de la Psicología pasa un fenómeno muy similar a lo relatado anteriormente. Por un lado, un particular de los grandes centros se impone como universal y, por otro lado, el intento de superar esa imposición por medio del rescate de lo particular termina por no representar una gran contraposición, sino más bien como historias exóticas de esos *alter* que no fueron incluidos.

Es así que, en muchas descripciones historiográficas, se vislumbra una cierta posición política, epistémica, filosófica y ética, que podríamos definir como tolerante; donde el poder del *unus* se sostiene en los modelos aceptados como universales, los cuales toleran la existencia de los modelos excéntricos y periféricos, que ocupan el lugar de un Otro, un lugar de in-esencial (De Beauvoir, 1981).

Hacia el pluralismo decolonial de las Historias de la Psicología

Es así que, como primer paso para el desarrollo de una alternativa a estos discursos monolíticos, es importante que busquemos superar la posición ética de la *tolerancia*, que está presente en la idea del *unus*. Esto cobra relevante importancia desde la historia, en la medida en que la historia fue la vara principal con la cual se clasificaban las poblaciones del planeta, diferenciándolas en poblaciones que sí poseían historia y otras que no la poseían. Esto, que se inicia en el siglo XVI y que al principio estuvo vinculado a la escritura alfabética, hacia finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, se intensifica, y esta clasificación influye en la medida en que es reconocida la humanidad de determinadas poblaciones.

Ciertos pueblos fueron víctimas en este proceso de la negación de la posibilidad de contar su propia historia. Los pueblos *con historia* podían escribir la historia de aquellos que carecían de ella, por medio de la *historia universal*. Así, algunos fueron desplazados a un lugar de pueblos sin historia, estando ubicados como atrasados, y con su propia humanidad puesta en jaque. Articulado a la escritura y a la historia se suma, posteriormente, la idea de inteligencia; que pasa a ser medida a partir de la *diferencia colonial* fundada sobre la proyección del binarismo jerarquizante moderno, que ubica como *sujeto al europeo occidental, blanco, masculino, heterosexual y de clase alta*, siendo todo lo otro un *no-sujeto* (Castro-Gómez, 2003).

Estos procesos señalados en el párrafo previo, solo fueron posibles gracias a la *colonialidad del poder*, a partir del cual se establece el lugar epistémico de enunciación o *colonialidad del saber*, que avanzó en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos; lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quienes tenían el poder para clasificar.

Este grupo de gente, que definió lo que era la humanidad sosteniendo el poder de enunciación, definió también la modernidad y ocultó la *colonialidad*. Ese silenciamiento tuvo consecuencias en la imposibilidad de ingresar en el diálogo del pensamiento. Eso no significa decir que quienes desconocían la tradición grecolatina se sujetaron, o que no se resistieron ni que tampoco escribieran; sino que lo que escribían o decían no llegaba a la imprenta controlada por quienes imponían el silencio.

Con la *colonialidad de la modernidad* surgen no solo los *modernos*, sino también la contracara de la misma moneda: los *desheredados* de la modernidad; aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad. Es así que los pueblos no europeos fueron privados, entre otras cuestiones, de la posibilidad de identidad de su pensamiento, aunque siguieran pensando (Mignolo, 2003; Restrepo y Rojas, 2010).

La historia, por un lado, hizo parte de este proceso negándoles su pasado y, por otro, la psicología, con su papel en la clasificación de la inteligencia, les negó la posibilidad de reconocimiento de su pensamiento. Es por ello que es imperativo que la historia en general, pero aún más, la historia de la psicología en particular, aporte a la restitución del reconocimiento de la humanidad de estos grupos *subalternizados*.

Orwell (1980), en su libro *1984*, nos dice que “El que controla el pasado, (...) controla también el futuro. El que controla el presente, controla el pasado” (p. 56). Con esto realiza un gran aporte para pensar sobre la importancia que tiene la historia y la producción académica para intentar contraponerse a los procesos de autoritarismo y totalitarismo.

Entonces, si como venimos desarrollando nuestra argumentación, los universalismos y los particularismos abstractos, cuando blandos llevan a la tolerancia y cuando extremos al purismo, y del monolingüismo llevan a los *totalitarismos* y *autoritarismos*, proponemos acá a una *totalidad* que no es un *uni-verso particular*, sino un *di-verso plural*; ya que, como antónimo de universo, la palabra que más se ajusta es la palabra *diverso*, que viene del latín *diversitas* (abundancia y variedad) y este del verbo *divertere* (girar en dirección opuesta), compuesto del prefijo *di*, es decir: divergencia, separación múltiple; y del verbo *vertere*, que quiere decir verter, girar, dar vuelta.

Es así que la palabra *diversidad* expresa la cualidad de abundancia y variedad. La asociación de la idea de *divertere* y *diversitas* se debe a que, cuando hay variedad, se pueden ver cosas diferentes, completamente opuestas. Por otro lado, la oposición más clara que podemos realizar con respecto a la palabra *particular*, es pensándolo desde lo singular frente a lo plural, siendo la primera palabra devenida del latín *singularis*, que significa “lo relativo a uno”, solo sin otro de su especie; mientras que plural viene del latín *pluralis* que significa lo relativo a lo mucho, múltiple, que tiene más de un aspecto (Anders, 2014).

Para cumplir con esta *diversidad plural* en la historia de la psicología proponemos, tomando la idea de Mignolo (2003), que se identifiquen todas las *historias* como *historias locales*, las cuales se articulan con un *diseño global*.

Es así que, en esta *historia diversa y plural*, cada evento y personalidad es comprendido en su existencia material real para, posteriormente, analizar los flujos de circulación que de estos se desprenden hacia el interior y hacia el exterior de su distribución concreta.

Debido a lo anterior, por un lado, esto implica una posición ética y pedagógica, *hospitalaria y dialógica*, en contraposición a la *tolerante y/o totalitaria*, donde se propone *pensar* con en lugar de *pensar por o sobre* los que hacen parte de la historia (Freire, 1987). Y, por otro lado, se propone una historiografía que escapa a las trampas del monismo político, epistémico, filosófico; donde se indaguen las fuerzas de constitución de cada espectro geográfico y las dimensiones que este tuvo en la red del diseño global del *sistema-mundo-moderno-colonial*.

Siguiendo lo anteriormente dicho, para que determinadas *Historias Locales* pierdan la subordinación a las otras *Historias Locales* que se presentan a sí mismas como universales, se hace necesario realizar lo que Dipesh Chakrabarty llamó de la *provincialización de Europa* (Júnior, Lima, y de Almeida, 2015), a la cual agregamos también la *provincialización de los Estados Unidos de América*.

Esto significa, reconocer que la Historia de la Psicología Estadounidense y la de la Psicología de Francia, Alemania, Inglaterra, entre otras, son eso: *Historias Locales* de estos países. Se relacionan con otras historias locales, pero esta interacción está signada por elementos geopolíticos de poder, que imponen su modelo de saber y ser en el mundo, que se articula de manera particular según las dinámicas de existencia sociocultural y política de cada lugar.

Lo anterior implica, entonces, desenvolver reconstrucciones desde abajo hacia arriba, lo que llevaría a una emergencia de historias que, en sus complejidades, se articulan complementariamente con los análisis horizontales de las dinámicas de poder impulsadas por el diseño global.

En la posición *hospitalaria y dialógica* todos somos extranjeros, todos somos el *Otro*. El pensamiento occidental es considerado como uno más entre los que se intenta reflexionar sobre una dimensión de lo humano, de lo psicológico, así como de su historia en los diversos confines del planeta y del sistema-mundo.

Esto no implica negar, las desigualdades económicas y sociales entre ciertos países y la diferencia de desarrollos académicos que esto tiene; tampoco negar la dominación global que los países de Europa central y Estados Unidos de América ejercen a través de la *triada colonial* —colonialidad del poder, del ser y del saber—, sino de pensar en nuestra historia desde un punto de vista plural y diverso.

También, esta misma posición, intenta evitar jerarquías abstractas que ponen unas Historias de la Psicología por encima de las otras: nos invita a desarrollar relatos y reconstrucciones que traten la pluralidad como un elemento positivo de diversidad. En este sentido, tomando las palabras de Luís Claudio Figueiredo (2011) podemos señalar que:

La historia de la psicología, en rigor, no existe, al menos en singular. Existen, sí, innumerables maneras de insertarse en ese campo, interviniendo en él, practicando “psicología”. Entre las maneras de pensar lo “psicológico” existen quienes pretendan descartar esta denominación y dar preferencia a otros conceptos, como “conducta” o “comportamiento”. Entre los que sitúan en el campo psicológico, existen quienes pretenden hacer otra cosa que psicología, ejemplo de ello es el psicoanálisis. Reunir esa amplia gama de perspectivas no es tarea fácil. Y puede ser, inclusive, considerado imposible: inevitablemente, en cualquier exhibición de este conjunto algo caótico, cualquier apariencia de unidad será conquistada con base en los prejuicios y preferencias personales, dando énfasis a ciertos elementos, dejando a otros en la sombra o incluso fuera (p. 9).

Este proceso de reconocer la pluralidad y la localidad de las diversas Historias de la Psicología debe convertirse en una fragmentación plural y descentrada. Para esto es importante que estas estén articuladas con los Diseños Globales, de los cuales podemos destacar por lo menos cuatro momentos, según lo que expone Mignolo (2003).

El primero de ellos se caracteriza por el impulso hacia la globalización y la constitución del sistema-mundo moderno/colonial por medio del ímpetu del *Orbis Universalis Christianus*, que se consolidó con la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la invasión de las Américas. Aunque la versión religiosa no se desvaneció, el segundo momento

sustituyó la hegemonía de la misión cristiana por la misión civilizadora secular. Esta coexistió con la misión cristiana que pasó a desempeñar un papel secundario. Este segundo momento se desarrolló desde finales del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, y se re-hizo en torno, principalmente, a Estados Unidos. El tercer momento se desarrolla tras la Segunda Guerra Mundial, donde la misión civilizadora pasa a un lugar secundario y gana protagonismo el desarrollo y la modernización. Finalmente, un cuarto momento sería caracterizado por el protagonismo de la eficiencia y de los mercados en expansión.

Tras la década de 1970 y, en mayor medida, tras la de 1990, se hace más difícil ubicar los *Diseños Globales* en lugares geográficos específicos desde el momento en que las corporaciones se tornan transnacionales, socavando de este modo el poder del Estado para producir y exportar *Diseños Globales*.

Si bien con los diferentes momentos los protagonistas cambian, cabe señalar que tanto la misión cristiana como la misión civilizadora no son ideas del pasado. Aunque puedan no tener la misma fuerza, existe la coexistencia de estos sucesivos *Diseños Globales*. Estos rearticulan el sistema, reorganizan la estructura de poder, redibujan las fronteras interiores y trazan otras exteriores.

Reconociendo estos momentos de los Diseños Globales es necesario que la reconstrucción de la Historia de la Psicología realice la toma de conciencia y del análisis de la *colonialidad del poder* en el que se asentaron las Historias Locales de la Psicología, dentro del proyecto de la modernidad; desvelando así las formas de control del conocimiento (colonialidad del saber) y de la subjetividad (colonialidad del ser); donde determinadas historias locales se ven mediatizadas por la estructura del poder, que articula las *diferencias coloniales entre historias locales que proyectan y exportan diseños globales e historias locales que los importan y transforman*.

Para tal labor es fundamental desvelar las *geopolíticas del conocimiento* que permiten identificar las relaciones de dominación/dependencia entre las diferentes historias locales y sus relaciones de poder particulares. Poniendo en evidencia a los conocimientos que han estado subalternizados y silenciados, así como las contingencias históricas que permitieron esa subalternización.

Eso permite que se visibilice que los esplendores de la ciencia occidental, entre ellas la psicología, van unidos a sus miserias. Que la construcción de una Historia de la Psicología, no como un logro humano,

sino europeo, no deriva de una cuestión de mayor inteligencia de los europeos que inventaron la psicología, sino por las condiciones favorables bajo las que lo hicieron.

Esas condiciones se remitían, en gran medida, al surgimiento de las Américas en el horizonte colonial de la modernidad; al trabajo forzado de esclavos y amerindios que producían el oro y la plata de las minas americanas y el algodón, azúcar y café del Caribe que hicieron posible el despegue económico de Europa y las condiciones para la producción intelectual; además de la construcción de su privilegio en el lugar epistémico de enunciación que, como señala Abdelkebir Khatibi, paralelamente a las sociedades subdesarrolladas, existen sociedades silenciadas (Nievas Villegas, 2021).

Las sociedades silenciadas son, desde luego, sociedades en las que se habla y se escribe, pero no son escuchadas en la producción planetaria del conocimiento, gestionada desde las historias locales y las lenguas locales de las sociedades silenciadoras.

Es así que dentro de esta propuesta historiográfica diversa y plural queremos proponer lo que Josiane Beria (2016) denomina la *no-historia*, que es la ausencia de ciertas producciones, que por el contexto o circunstancia sociohistórica, debe ser explicada.

Como lo expresa Mignolo (2003), algunas teorías no viajan, se plantan donde han nacido y allí permanecen. Eso ocurre por la *diferencia colonial*, que permite que algunas teorías puedan viajar y cuenten con pasaporte para cruzar fronteras. Algo que queda evidente cuando se observa que los estudiosos de los países centrales europeos esperaban que los demás aprendieran sus teorías y conocimientos, pero ni se les ocurre pensar que ellos (españoles, franceses, alemanes, italianos, estadounidenses e ingleses) tienen también la obligación de aprender algún otro saber de lo que ellos tienen como periférico.

Es así que, para articular las diversas Historias Locales a los Diseños Globales, debemos tener una configuración compleja del ser Occidental, y cómo esta se fue construyendo a través de procesos de dominación por medio del imperialismo y la colonialidad, que generó fenómenos de apropiación, recepción e imposición de ciertos conocimientos. Entonces, esta configuración, llamada Occidente, donde se crea una imagen perfecta y sin fisuras de poder, de saber y ser, debe ser puesta en cuestión.

Así como ya fueron ampliamente denunciadas las configuraciones del Orientalismo del Latinoamericanismo (Restrepo y Rojas, 2010), es fundamental reconstruir la cara oculta de la modernidad colonial de la *Historia de la Psicología*; la

condición de posibilidad para construir nuevos lugares de enunciación, combatiendo los binarismos que ubican a los lugares de enunciación alternos como inferiores.

Así no solo la escritura occidental será literatura, y la no occidental folklore; no solo la espiritualidad occidental será religión, y la no occidental secta o culto; no solo el lenguaje occidental será lengua, y los no occidentales dialectos; no solo la psicología occidental será ciencia, y la no occidental superstición.

Consideraciones finales

Es importante comenzar señalando que no vemos la Historia de la Psicología de un modo monolítico, donde no haya aportes previos a los planteos hasta aquí realizados; así como también debemos prever que la constitución de una propuesta requiere cierto consenso en la comunidad a la que pertenecemos.

Sin embargo, consideramos que la propuesta de una historia de la psicología diversa y plural está en la raigambre de cualquier desarrollo crítico y, por ende, consideramos que el devenir de una configuración que evite la falacia de lo universal-particular forma parte de su objetivo.

Creemos que conservando parte de las premisas críticas del desarrollo profesional de la historia de la psicología —tanto como la utilización de fuentes primarias y del aparato hermenéutico crítico que evita presentismos, historicismos, entre otros excesos—, se puede dar un paso más hacia una propuesta histórica que permita articular las historias, que muchas veces parecen fragmentarias con importantes y gigantes vacíos explicativos, así como falacias evidentes; de una manera hospitalaria, dando a cada una de estas las dimensiones que tuvieron en su construcción humana.

Así, se encontrará que muchos mitos de origen, linealidad o progresividad, caen por tierra, dando a conocer las articulaciones geopolíticas de poder y la configuración compleja que les dio lugar en su desenvolvimiento. Por ello, esta historia, además de un desafío epistémico, con implicancias metodológicas y hermenéuticas, es una propuesta ética de justicia cognitiva y democracia de saberes (Bonet, 2009).

Referencias

- Anders, V. (2014). *Diccionario Etimológico Castella en Línea* (actualización del 2024). <http://etimologias.dechile.net/>
- Beria, J. (2016, 24 de octubre). *Historia de la Psicología. Presencias y Ausencias: la no-historia* [ponencia]. VIII Congreso Internacional de Psicología, Lima, Perú.
- Bonet, A. J. A. (2009). La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22(2). <https://www.re-dalyc.org/pdf/I81/I8111430001.pdf>
- Brüseke, F. J. (2004) Romanticismo, mística e escatología política. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 62, 21-44. 10.1590/S0102-64452004000200003
- Cambrensis, G. (1146/1223). *Topographia Hibernica*. MIMEO. <https://catalogue.nli.ie/Record/vtl5000505800/StaffViewMARC#tabnav>
- Castro-Gomez, S. (2003). *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cole, M. (2003). *Psicología cultural: una disciplina del pasado y del futuro*. Morata.
- Dazinger, K. (2010). Towards a Polycentric History of Psychology. In K. Dazinger (ed.), *Problematic Encounter: Talks on Psychology and History* (pp. 112-119). Author.
- De Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo*. Siglo XXI editores.
- Dias Duarte, L. F. (2004). A pulsão Romântica e as Ciências Humanas no ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(55), 5-19. 10.1590/S0102-69092004000200001
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf
- Dussel, E. (2008). Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, 9, 153-197. 10.25058/20112742.344
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Figueiredo, L. C. (2011). Prefácio. Em Á. Jacó-Vilela, A. Ferreira, F. Portugal (eds.), *História da psicologia: rumos e percursos* (pp. 9-10). NAU.
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistémico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49. 10.1590/S0102-69922016000100003
- Guinsburg, J. Rosenfeld, A. (2008). *Romantismo e classicismo*. En J. Guinsburg (org.), *O romantismo* (pp. 267-273). Perspectiva.
- Harris, B. (1990). Repoliticising the History of Psychology. In D. Fox and I. Prilleltensky (eds.), *Critical Psychology. An Introduction* (pp. 21-35). Sage Publications.
- Jacó-Vilela, A., Espírito-Santo, A., Degani-Carneiro, F., Goes, L. e Vasconcellos, M. (2016). Investigando em História da Psicologia: contribuições metodológicas. *Interacciones*, 2(2), 123-134. 10.24016/2016.v2n2.39
- Júnior, A. M. E., Lima, M. C. e de Almeida, C. S. D. M. (2015). Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 7(13), 61-79. 10.14295/rbhcs.v7i13.303
- Klappenbach, H. (1994). Diferentes problemas y tradiciones en la psicología del siglo XIX. *Idea*, 14, 63-80.
- Klappenbach, H. (2000). La historia de la historiografía de la psicología. En J. Ríos, R. Ruiz, J. Stagnaro y P. Weissmann (eds.), *Psiquiatría, Psicología y Psicoanálisis: Historia y Memoria* (pp. 238-268). Polemos.
- Klappenbach, H. (2006). Construcción de tradiciones historiográficas en psicología y psicoanálisis. *Psicologia em Estudo*, 11(1), 3-17. 10.1590/S1413-73722006000100002

- Klappenbach, H. (2011). Historias locales de la psicología: Plácido Horas y las primeras investigaciones en psicología en San Luis, Argentina. *Memorandum*, 21, 62-74. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6604/4179>
- Linneo, C. (1758). *Sistema Naturae*. Impensis Laurentii Salvii. MIMEO.
- Mansilla, H. (1998). La controversia entre Universalismo y Particularismo y la posibilidad de una síntesis fructífera. *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 259-270. <https://revistascientificas.us.es/index.php/Vico/article/download/13945/12025/46932>
- Mardones, R. (ed.) (2016). *Historia local de la Psicología*. UST.
- Mignolo, W. (2003). *Historias Locales/Diseños Globales*. Akal.
- Nievas Villegas, L. M. (2021). *Propuesta Formativa Pachakutiy: Tensiones entre prácticas y discursos de dominación y posibilidades descolonizadoras* [tesis de Doctorado, Universidade Federal de Rio de Janeiro].
- O'Donnell, J. M. (1979). The crisis of experimentalism in the 1920s: E. G. Boring and his uses of history. *American Psychologist*, 34(4), 289–295. 10.1037/0003-066X.34.4.289
- Orwell, G. (1980). 1984. *Salvat*.
- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema*. Debate.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca.
- Saiz, M. (Ed.) (2009). *Historia de la Psicología*. UOC.
- Sztajnszrajber, D. (2012). La modernidad (capítulo 5) [episodio de serie de televisión]. En Encuentro (productora). *Mentira la Verdad*. Canal Encuentro.
- Wallerstein, I. M. (2007). *Universalismo Europeo: El Discurso Del Poder*. Siglo XXI Editores