

COMPILADORES

Hugo Adrian Morales

Marcelo Alejandro Muñoz

Ignacio Martín-Baró, la psicología, la liberación y el pensamiento latinoamericano hoy



AUTORES:

Hugo Adrian Morales

Marcelo Alejandro Muñoz

Nicolás Armando Herrera Farfán

Niltie Calderón Toledo

Julio C. Gambina

Ramón Sanz Ferramola

Oscar Soto

Gonzalo Navarro

José Luis Jofré

Enrique Elorza

Agustín Ortega Cabrera

Mariela Muñoz Rodríguez

Hugo Klappenbach

PRÓLOGO de

Enrique Safocarda

**Ignacio Martín-Baró, la psicología,
la liberación y el pensamiento
latinoamericano hoy**

Universidad Nacional de San Luis

Rector: CPN Víctor A. Moríñigo

Vicerrector: Mg. Héctor Flores

Subsecretaría General de la UNSL

Lic. Jaquelina Nanclares

Nueva Editorial Universitaria

Avda. Ejército de los Andes 950

Tel. (+54) 0266-4424027 Int. 5197 / 5110

www.neu.unsl.edu.ar

E mail: neu@unsl.edu.ar

Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin permiso expreso de NEU



RED DE EDITORIALES
DE UNIVERSIDADES
NACIONALES



neu
nueva editorial universitaria



Universidad
Nacional de
San Luis



Ignacio Martín-Baró, la psicología, la liberación y el pensamiento latinoamericano hoy

Compiladores:

Hugo Adrian Morales

Marcelo Alejandro Muñoz

Ignacio Martín-Baró: la psicología, la liberación y el pensamiento latinoamericano hoy / Hugo Adrián Morales... [et al.]; compilación de Hugo Adrián Morales; Marcelo Alejandro Muñoz; prólogo de Enrique Safocarda - 1a ed. - San Luis: Nueva Editorial Universitaria - UNSL, 2021 Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-733-278-0

1. Psicología. 2. Literatura Latinoamericana. I. Morales, Hugo Adrián, comp. II. Muñoz, Marcelo Alejandro, comp. III. Safocarda, Enrique, prolog.
CDD 150.98

Nueva Editorial Universitaria

Coordinadora:

Lic. Jaquelina Nanclares

Director Administrativo

Tec. Omar Quinteros

Administración:

Esp. Daniel Becerra

Dpto. de Impresiones:

Sr. Sandro Gil

Dpto. de Diseño:

Tec. Enrique Silvage

Diseño y maquetación:

José Luis Bournasell

Ilustración de tapa:

Micaela Coria y Micaela Díaz

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

ISBN 978-987-733-278-0

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 2021 Nueva Editorial Universitaria

Avda. Ejército de los Andes 950 - 5700 San Luis

ÍNDICE

Prólogo	
Enrique Saforcada	1
Capítulo 1. A modo de Introducción. Pensar a Martín-Baró desde el pluriverso regional	
Hugo Adrián Morales y Marcelo Alejandro Muñoz	5
Capítulo 2. La “conexión” colombiana de Ignacio Martín-Baró	
Nicolás Armando Herrera Farfán	15
Capítulo 3. La comunalidad como horizonte epistémico para una Psicología desde los pueblos indígenas	
Niltie Calderón Toledo	35
Capítulo 4. Para pensar la “liberación” desde la crítica de la Economía Política	
Julio C. Gambina	55
Capítulo 5. Sujeto y racionalidad social en la psicología de Martín-Baró	
Ramón Sanz Ferramola	65

Capítulo 6. Ignacio Martín-Baró: un emergente de la profesionalización y la internacionalización de la Compañía de Jesús. Lecturas en torno de la politización de la iglesia latinoamericana	
Oscar Soto y Gonzalo Navarro	85
Capítulo 7. Donde los pies pisan	
José Luis Jofré	109
Capítulo 8. Ignacio Martín-Baró desde la economía política. No hay proceso de emancipación que trascienda cuando el pensamiento y la práctica del hombre nuevo están ausentes	
Enrique Elorza	131
Capítulo 9. Psicología de la Liberación: Modelos, actualidad y discusiones	
Marcelo Alejandro Muñoz	147
Capítulo 10. De lo local a lo regional: Un giro descolonizador para la Psicología Latinoamericana	
Hugo Adrian Morales	163
Capítulo 11. Conocimiento y verdad desde la psicología de Martín-Baró. Dialogo con la filosofía y metodología de las ciencias sociales	
Agustín Ortega Cabrera	185
Capítulo 12. Voces de infancias latinoamericanas para la psicología de la liberación: pedidos de participación y vínculos con la naturaleza implicadas en su bienestar*	
Mariela Muñoz Rodríguez	199
Capítulo 13. Consideraciones históricas en torno a la psicología de la liberación y las indigenous psychology	
Hugo Klappenbach	217

PRÓLOGO

Enrique Saforcada*

Colegas amigos me han solicitado prologar este libro, lo cual implica para mí un enaltecimiento y un desafío. Enaltecimiento por estar presente en sus discurretes profesionales, académicos y políticos; desafío, por tratar este libro de una persona íntegra, que eligió vivir en un país avasallado por el imperialismo norteamericano no cejando de afrontar a sus esbirros y sicarios, ni siquiera ante el riesgo de muerte inmediata y cobarde.0

Una persona con estas características corre el riesgo, rápidamente, de ser mitificada y empleada –por error sincero o por equívoco hipócrita– de modo contrario al verdadero significado de su vida y sus realizaciones. Considero que, desgraciadamente, esto ha ocurrido con Ignacio Martín Baro en Nuestra América, en muchas de los aspectos que integraban su persona, su pensamiento y su acción.

Dos de estos aspectos son a mi juicio los más relevantes: su pensamiento y accionar políticos; su formación y accionar en tanto psicólogo, docente universitario e investigador científico. Voy a referirme a uno de ellos, al que Martín Baro mostró que era algo importante como razón para

* Prof. Consulto Titular de Salud Pública y Salud Mental, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires – Prof. Titular de “Psicología y Desarrollo Nacional” y de “Psicología Comunitaria”, Maestría en Psicología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo– Profesor Titular de Psicología Sanitaria, Facultad de Ciencias Humanas y de la Conducta, Universidad Favaloro.

su vivir o como instrumento para cristalizar esa razón en el escenario sociopolítico y académico.

Si bien fue asesinado por motivos políticos y por ser un eficaz luchador antiimperialista, Martín Baro no fue un revolucionario para las concepciones de la época –los escenarios de la lucha armada de las décadas de 1950 y 1960 en Nuestra América–, por el contrario, en el combate reformador que libraba junto a sus compañeros de martirio, su arma fundamental fue la psicología social y algunas de sus sobre-especializaciones, como la psicología política y la psicología de la liberación.

No caben dudas en cuanto al poder desvelador y de impacto social transformador de esta disciplina –toda la psicología–, lo que explica el empeño con el que desde la década de los 70 del siglo pasado hasta hoy ha sido esmerilada en todo Occidente tratando de transformarla en algo chirle, inocuo, insubstancial y especulativo o –esta nueva alternativa es fundamental tomarla en cuenta– lo opuesto: puro cientificismo descontextualizado, como es el caso que presenciamos en Argentina y Uruguay con la creación de la Licenciatura en Ciencias del Comportamiento en la Universidad de San Andrés y la creación del programa Escuela de Educación en Ciencias Cognitivas y Neurales en la Sociedad de Neurociencias del Uruguay. Dos vertientes que confluyen sinérgicamente: el divague sin anclajes en la realidad concreta y el centramiento en un ser humano biológico sin anclaje en ningún contexto social.

Ambas vertientes y su confluencia están diseñadas para neutralizar a la *psicología completa*, admitanme este neologismo con el que pretendo denominar a todo el desarrollo que la psicología alcanzó públicamente hasta finales de 1960, época en que se la comenzó a recortar dejando una parte inofensiva para el desarrollo público y una parte de ciencia dura psicobiológica que está pasando a ser la psicología del neoliberalismo, una psicología sin seres humanos en tanto entidades radicalmente sociales que deja de llamarse psicología para denominarse *ciencias del comportamiento* cuyos cultores más rutilantes frecuentemente provienen de la física y la biología, no de la psicología.

Los poderes imperiales, sobre todo anglosajones y algunos de sus aliados, tomaron para sí la psicología potente como ciencia aplicable a la manipulación humana y la aislaron totalmente dentro de sus blindadas áreas de inteligencia militar, que también tienen presencia en todas las universidades de estos países, donde se continuó investigando y experimentando logrando una eficacia manipulativa nunca vista antes. Sus resultados pasan en exclusividad al Departamento de Estado o de Defensa o a las agencias de inteligencia en el caso de Estados Unidos o, en el caso

de Inglaterra y la Universidad de Cambridge, por ejemplo, a instituciones privadas como la corporación Cambridge Analytica –con casa matriz en Londres y que en ciertos escenarios aparece denominada como Cambridge Analytica Political Global– o su afiliada Strategic Communications Laboratories que se caracteriza como una “empresa privada británica de investigación del comportamiento y comunicación estratégica”.

Es significativo señalar que Steve Bannon, jefe de campaña de Donald Trump en su primera elección y pieza central en la campaña proselitista para la presidencia de Jair Bolsonaro en Brasil, fue vicepresidente de Cambridge Analytica.

En los últimos meses de 2019 estalló, en medios de comunicación y a modo de escándalo, cómo estas empresas –de base universitaria– han estado manipulando a las sociedades de varios países de Europa, África y América en procesos electorales, en el Brexit de Inglaterra y en procesos de construcción, manipulación o desvíos de la opinión pública con respecto a cuestiones vinculadas a los grandes problemas que generan a las sociedades las mega-corporaciones de la industria químico-farmacéutica (Bayer-Monsanto, Hoffman-La Roche, Astra-Zeneca, Sanofi Winthrop Industrie, etc.).

Dos científicos centrales en todo esto fueron, y seguramente son, Aleksandr Kogan –también conocido en algunos momentos y países con el nombre Aleksandr Spectre–, Director del *Cambridge Prosociality and Well-being Laboratory* de la Universidad de Cambridge, y Michal Kosinski, experto en psicometría e incorporado al laboratorio en 2008, quien se puso a trabajar tomando como base las investigaciones llevadas a cabo por Louis L. Thurstone en la Universidad de Chicago, en la primera mitad de la década del 30 del siglo pasado, que dieron lugar a un modelo factorial de la personalidad denominado por su acrónimo OCEAN –O por apertura al cambio (Openness); C por responsabilidad o escrupulosidad (Conscientiousness); E por extraversión (Extraversion); A por cordialidad o afabilidad (Agreeableness); N por inestabilidad emocional o neuroticismo (Neuroticism)–.

En 2018, en el portal de la Universidad de Cambridge, en el enlace (link) Cambridge Neuroscience, aparecían los datos del Dr. Aleksandr Kogan, Lecturer Departments. En este portal, este psicólogo investigador informaba sobre sus intereses manifestando lo siguiente: “Mi laboratorio investiga la prosocialidad y el bienestar desde perspectivas biológicas, psicológicas e interculturales. En particular, estamos muy interesados en la cooperación, la confianza, el altruismo, las emociones positivas, las relaciones cercanas, la felicidad, la salud física y mental y las diferencias

interculturales. Empleamos una metodología que combina genética, fisiología, farmacología, encuestas, muestreo de eventos y conjuntos de datos a gran escala”.

Esta es la situación en cuanto al desarrollo y al poder de la psicología que se ha logrado en los países económica y militarmente más poderosos del mundo, incluyendo en el conjunto, además de los anglosajones e Israel, entre otros, a Rusia, China y Japón. Por supuesto que una cosa es el desarrollo de la ciencia y otra muy distinta el uso de la ciencia. Pero si se carece del desarrollo no hay uso posible, ni para el bien ni para el mal, porque en ambos casos la psicología a usar es la misma, tanto para la acción negativa como para la acción protectora que tiene por objetivo contrarrestar la negativa.

Por estas razones y en homenaje a Martín Baró, en este prólogo me ocupo solo de la disciplina y me refiero a su situación en los países de la Cuenca del Plata. Me circunscribo a Paraguay, Uruguay y Argentina; excluyo a Brasil porque el desarrollo y situación de la psicología en este país es profundamente diferente al de los otros tres y prescindo de Bolivia porque no tengo información actualizada.

En los tres países señalados, se excluyó a la psicología social académica de la formación de grado y posgrado de las y los profesionales de la psicología. En los ámbitos universitarios de grado se hizo toda una campaña ideológica en las décadas de los 60 y 70 caracterizando a esta especialidad como pro yanqui, se manipuló al estudiantado con este fin. En Argentina y Uruguay se instaló en su reemplazo lo que se llamó Psicología Social Pichón Rivière, que nuclearmente involucra la capacitación en la coordinación de grupos operativos, pero que en la práctica ha habilitado para el trabajo comunitario y clínico, existiendo centros de capacitación en psicología social Pichón Rivière, con cursos de cuatro años, que dan diploma de Psicólogo Social y que no exigen para ingresar y obtener el título ni siquiera el cursado de la escuela primaria.

Todo esto ha llevado a una total vacancia de la psicología social académica en el Río de la Plata. Al mismo tiempo, se alaba y encumbra a Martín Baró, escamoteando su importante y extenso trabajo, inclusive político, basado en la psicología social en la que se formó en la Universidad de Chicago, pero reconsiderada desde una perspectiva crítica con la que transformó a esta especialidad de la profesión en una herramienta fundamental para el trabajo con comunidades y con la sociedad en general.

Esta actitud de nuestra profesión en estos países del Río de la Plata muestra un cortocircuito cognitivo comportamental realmente incompre-

sible, salvo que uno pueda alcanzar una mirada crítica con respecto a la formación de los y las profesionales de la psicología en nuestra región y visualice que la misma es dogmática y especulativa lo cual implica, en el grado universitario, una grave violación de los derechos humanos de las y los estudiantes y de la sociedad que carece en estos países del aporte de la psicología social mundial.

Es interesante y significativo contrastar la admiración generalizada que provoca Martín Baró en los países de la Cuenca del Plata con, por ejemplo, los contenidos del magnífico texto que escribió hacia el final de la década de los 70 para sus clases de *ética profesional, ética y psicología* –nunca publicado hasta mucho después de su muerte– donde afirma:

La ética psicológica no sólo no sustituye a la psicología como tal, sino que la exige. En otras palabras, para que un psicólogo sea éticamente bueno, primero tiene que ser un buen psicólogo. La incapacidad o incompetencia científica es el más grave impedimento ético.

Si alguien que es psicólogo o psicóloga recibido en el Río de la Plata admira y respeta a Ignacio Martín Baró a la vez que se esfuerza por ser, él o ella misma, una persona moralmente respetable, este planteo de Martín Baró debería, en la mayoría de los casos, paralizarlo profesionalmente y motivarlo o motivarla a cursar nuevamente toda la carrera de grado de psicología en cualquier otro país del mundo. Por supuesto que nadie puede culpar a las y los profesionales, la culpa la tienen las universidades estatales y quienes manejan las políticas públicas universitarias.

Pero el problema va mucho más allá. En estos tres países –Paraguay, Uruguay y Argentina– la psicología no se desarrolló en tanto ciencia, solo lo hizo con una orientación de pura especulación acrítica sin ninguna seriedad ni rigor siquiera filosófico.

Esta es la razón por la cual, por ejemplo, Argentina cuenta solo con una psicóloga ambientalista, Schelica Mozobancyk; con ningún psicólogo o psicóloga economista práctico, que trabaje como tal profesionalmente; no existe casi ninguna posibilidad de formación de grado en psicología comunitaria; no existe ningún profesional formado o especializado en psicología de la salud; lo mismo se podría señalar con respecto a las 30 o 40 áreas de especialización de la psicología en el resto del mundo –psicología del hábitat, organizacional y empresarial, gerontológica, psicología experimental, del marketing y la publicidad, de la educación y el desarrollo, psicología comparada, jurídica, militar, del tránsito y la seguridad, psicología rural, psicología ergonómica, etc.–, todo se agota en una psicología clínica psicoanalítica, fundamentalmente lacaniana, siendo que los desa-

rollos de Lacan son solo del orden de la filosofía, nada tienen que ver con la psicología ni con la salud, no obstante tienen bloqueados a infinidad de consultorios y servicios de salud mental del subsistema público de los sistemas de servicios de salud de nuestros países, obturando la posibilidad de trabajo comunitario participativo en el primer nivel de atención de los sistemas de servicios de salud.

El mundo está en una situación de crisis generalizada multifacética. Nuestra América se encuentra por tercera vez, en los dos últimos siglos, enfrentando al imperialismo en una encarnizada lucha por la independencia y la autodeterminación. En este momento, en que la estrategia acertada es el reformismo revolucionario, la psicología es tal vez una de las cosas más importantes que tenemos entre manos como recurso eficaz para la lucha.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Martín Baro, I. (2015), "Ética profesional. Ética y psicología", en *Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, Vol. 11, (1), pp. 55/86.

CAPÍTULO 1

A MODO DE INTRODUCCIÓN

PENSAR A MARTÍN-BARÓ DESDE EL PLURIVERSO REGIONAL

Hugo Adrián Morales* y Marcelo Alejandro Muñoz**

Volver sobre la obra de Ignacio Martín-Baró es siempre un desafío que encierra un universo de riesgos y posibilidades. Sabemos que algunos de sus conceptos van más allá de lo epocal, pero continúan siendo un faro para alumbrar las problemáticas del presente. Pero la originalidad del siguiente trabajo y lo que nos interesa poner de relieve reside en no retornar sobre lo vastamente transitado; por el contrario, leerlo para resignificarlo y trascenderlo en la búsqueda de un camino emancipatorio, que nos permita seguir construyendo diálogos con nuestras luchas y nuestros propios saberes populares. Los diálogos entre las disciplinas y la diversidad de abanicos posibles de pensar la “realidad latinoamericana” parten de ciertos ejes fundamentales, que nos interesa profundizar: las teorías latinoamericanas en un marco y encuentro con las teorías de la liberación y las teorías decoloniales, propias de nuestro continente y de nuestro Sur global.

Desde nuestra perspectiva, la obra constituye una mirada compleja, crítica y honesta del conocimiento activista en diferentes lugares, en diversos territorios de nuestra Latinoamérica. Ese mirar se sitúa del lado

* Doctor en Psicología-Docente de la FAPSI-UNSL-Integrante Centro de Pensamiento Crítico “Pedro Paz”.

** Licenciado en Psicología. Estudiante del Doctorado en Psicología, Facultad de Psicología. Estudiante de la Maestría en Derechos Humanos y Ciudadanía de Facultad de Ciencias Humanas. Ambos posgrados en la Universidad Nacional de San Luis.

de los/as que seguimos creyendo en otras psicologías, en “otras” formas de construir conocimiento científico en el campo psicológico, que en la mayoría de los casos esas posibilidades se encuentran obturadas por el paradigma de la ciencia moderna occidental, donde descansa, de manera complaciente aun, la psicología hegemónica.

En el campo de la psicología, como también en otros campos de las ciencias sociales, lo hegemónico ocupa un inmenso espacio en los trayectos curriculares de los procesos de formación, tanto de grado como posgrados, omitiendo, obturando o desacreditando formas “otras” de pensar y sentir la psicología, de esta manera, las alternativas a lo instituido, se han ido construyendo contra o por afuera de la corriente de las instituciones de formación.

Por tal motivo, nos interesa poder hacernos algunas preguntas que nos interpelen y nos dibujen un horizonte a construir; por ejemplo: ¿Cuál debería ser rol de las ciencias sociales como campo social, cuando la dignidad de las personas y de las comunidades, están constantemente en peligro y en muchos casos siendo vulneradas? ¿Es posible construir conocimientos socio-psicológicos, políticos y económicos, en perspectiva emancipatoria y decolonial y ponerlas en consideración a favor de las comunidades y grupos sociales, que son los “siempre olvidados” de las políticas estatales? ¿Cuántas manos, cuantas ideas, cuantas maneras distintas de pensar y sentir... se necesitan para transformar una realidad que oprime sin el menor “sentido de culpa”, con el aval no solo por las políticas, sino también por las ciencias que la misma Universidad genera y legitima?

Y sin dudas, coincidimos con Gambina, cuando plantea que “la Universidad en estos cien años fue y es cantera de cuadros para el desarrollo capitalista, pero también ámbito de disputa, con momentos de importante acumulación de fuerzas en una perspectiva emancipadora, con propuestas de superación del orden capitalista” (Gambina, 2018, p. 90).

O como dice Rita Segato: “Nuestras universidades eurocéntricas no forman sujetos responsables por sus colectividades ni mucho menos activos en el cuidado de la sociedad y la naturaleza. Por el contrario, los preparan para el mercado y para funcionar dentro de las leyes de productividad, cálculos de costos- beneficios, competitividad, acumulación y concentración” (Segato, 2013, p. 283).

Por este motivo, las imposibilidades, negaciones u omisiones que fue encontrando el saber popular y regional en nuestras formas de pensar y sentir la psicología, fue agudizando el desconocimiento de nuestras propias fuerzas de transformación social y reforzando una psicología al

servicio del desarrollo, progreso, modernidad, propia de la ciencia moderna. Ahora bien, esta mirada del mundo desarrollista y moderna, que desacredita e invalida otras lecturas y experiencias que no se ajustan a sus criterios normativos, fue conformando un conjunto de doctrinas y perspectivas éticas que se desprenden de un contexto particular y se fueron instituyendo como valor universal. Según Wallerstein, los criterios de la ciencia moderna occidental, no resultan de un universalismo global sino un universalismo europeo (Wallerstein, 2007). Por esto mismo, como sostiene Quijano, la ciencia moderna sigue representando una rearticulación del saber colonial moderno de la geopolítica del conocimiento.

Pensar a Martin-Baró y la psicología de la liberación a la luz de las epistemologías del sur, puede ser un punto de partida. Los procesos de opresión y explotación que denunciaba Martin-Baró y que en las últimas décadas se han agudizados en nuestra región, no solo excluyen comunidades y prácticas, también excluyen los conocimientos usados por esas comunidades, esa dimensión denominada epistemicidio por De Sousa Santos, es un punto nodular en la búsqueda de subjetividades otras, diversas, prácticas, que apunten a la transformación social de las condiciones existentes.

También sabemos que la psicología de la liberación, como todo campo de estudio, no escapa a las tensiones y disputas que plantea la geopolítica del conocimiento, el avance de la ciencia por fragmentación, parcelación y superespecialización, ha generado la creación de nuevas disciplinas para resolver problemas que crearon otras antiguas, reproduciendo el mismo nivel de cientificidad. De esta manera, algunas disciplinas, en su carácter parcelado, terminan aferrándose a su campo disciplinar y convirtiéndose en un conocimiento disciplinado. Por este motivo, la psicología de la liberación plantea dos dilemas centrales, aún vigentes para la psicología en general: no puede haber psicología de la liberación sin una liberación de la psicología y no existe un discurso de la psicología de la liberación, ni una teoría de la liberación, sin una práctica de la psicología de la liberación.

Pasadas varias décadas desde las formulaciones de Ignacio Martin-Baró sobre la psicología de la liberación, se siguen planteando más dudas que certezas sobre sus posibilidades, sobre la necesidad de trascender el escenario académico y acompañar procesos de transformación social “desde” y “con” los sectores subalternos. Por eso pensamos que el desafío de la psicología de la liberación implica construir otro escenario de discusión, un escenario que habilite otras posibilidades y preguntas, un escenario que piense en otras formas de habitar el territorio, que establezca diálogos

intersubjetivos y transformadores, así poder superar esa psicología tautológica, que solo afirma lo que se pregunta, que sigue la pisada de su propio pie, incluso obturando otras miradas. Por ese motivo, como sostiene Kusch, mejor que el camino seguro, son los senderos que se pierden en el bosque, esos que conducen a la América profunda.

También sabemos que el contexto presenta nuevos análisis, nuevos desafíos, la denominada “crisis civilizatoria” planteada por Edgardo Lander y la ausencia de alternativas que no impliquen una rearticulación del poder. Hay una exigencia de una profunda reflexión y compromiso respecto a recuperar experiencias y prácticas de otras formas de sentir y pensar la vida en comunidad, otras formas de organización social, otras formas de encontrar diálogos intersubjetivos. Un punto de partida, puede ser la recuperación de la memoria histórica. Hay una diversidad de vivencias y resistencias que brotan de otras formas de pensar la subjetividad regional que no impliquen la cosificación y la externalización de la vida, planteadas por las lógicas cartesianas de la ciencia moderna.

En ese contexto, como sostiene Todorov, todo acto de reminiscencia resulta peligroso para los estados totalitarios. En la macropolítica de los nuevos regímenes, la conquista de las tierras y los cuerpos hoy pasa por la conquista de los medios y la información, que no representan otra cosa que rearticulaciones y reinversiones totalitarias para manipular la memoria. En ese contexto, trastocada y reinventado nuestra memoria, se adjudican la capacidad de escribir nuestras historias, produciendo y administrando nuestro conocimiento, asumiendo una ideología del olvido y atendiendo a la pedagogía de la modernidad, bajo la tutela del maestro que todo lo sabe: el mercado (Fornet-Betancurt, 2011).

Esta especie de genealogía del olvido en la que estamos atrapados, que nos sumerge en un letargo de quedarnos a cada rato sin historia, en un constante empezar de cero, en un fatalismo latinoamericano, es lo que detiene. Nos niega, nos abandona a la suerte y la espera que otrxs, sigan inscribiendo en sus capacidades retóricas de maquillar la dominación: las recetas del desarrollo. Como sostiene Suely Rolnik, los procesos de opresión colonial y capitalista han logrado capturar hasta nuestra fuerza vital, una captura que reduce nuestra subjetividad a meros espectadores de nuestras propias vidas, este proceso de subjetivación funciona por repetición y cierre de las posibilidades de creación, el sujeto colonial moderno es un zombi que utiliza la mayor parte de su energía pulsional, para producir su identidad normativa: angustia, disociación, opacidad, repetición, entre otros. (Rolnik, 2019). Por este motivo, la necesidad de redescubrir “otros” relatos, historias, formas de habitar el mundo que sean parte de nuestros

territorios, abandonar la violencia epistémica de adjudicarse ser representantes de la voz de la comunidad, habilitar espacios donde irruman en la construcción de sus campos, los movimientos de mujeres, agroecológicos, campesinos, indígenas, asambleas socio-ambientales entre otros, donde la cooperación, reciprocidad, solidaridad y cuidado por la vida sean el horizonte. Necesitamos una psicología que habilite construir un ejercicio colectivo de desalienación y emancipación política, cultural, económica y subjetiva.

Partimos de experiencias y testimonios que ponen el acento en el pensar práctico de nuestras propias posibilidades transformadoras, planteándonos interrogantes que se tornan cada vez más agobiantes en la región y precisamente donde la academia, en reiteradas ocasiones, no se da por enterada. Tal como sostiene Boaventura de Sousa Santos, estamos ante problemas modernos (Crisis ecológica, energética, de alimentos, espiritual y otras) para los cuales ya no hay soluciones modernas. Ante este panorama, el libro reúne y comparte una serie de “otras” formas de pensar a la psicología de la liberación, “otras” formas de ser/hacer/conocer en nuestro pluriverso regional.

Nos enorgullece poder aportar a la construcción de un pensar y sentir “otro” de nuestra realidad regional (y en este libro se reflejará), un conjunto de trabajos que se mueve en los límites, en las fronteras, donde tensionan esas configuraciones que establece el conocimiento moderno eurocéntrico, y pone en valor la importancia de lo subalterno, los grupos sociales en resistencia, lo popular y sus propios procesos de construcción y validación de conocimiento, desde nuestros propios saberes del sur global. Como asimismo estos/as autores/as de esta obra, nos invitan a seguir celebrando la militancia, de aquellos/as que no se sitúan al servicio de la mercantilización del pensamiento, la subjetividad y de la imaginación, por el contrario, nos abren caminos hacia pensamientos y conocimientos subversivos, sembrando saberes que se construyen desde lo local, pensando e imaginando un horizonte de vida colectiva.

También creemos en la necesidad de trascender la mirada de Martín-Baró, como ese autor que ya lo dijo todo, intentar superar la mirada de un ser idealizado, estático, rígido, o una cita del pseudo progresismo de la geopolítica del conocimiento. Por el contrario, se interpela, se vuelve práctica, se torna política emancipatoria de una “otra” psicología, una psicología del sur, que empieza a sacudirse de los olvidos y las omisiones del universalismo de la ciencia moderna. La psicología que nos convoca, tiene tantos interrogantes, tantas puertas para abrir, tantas propuestas por pensar y compartir, que sentimos que ya no es necesario la exaltación de

esas figuras de hierro y yeso, que construyeron (apropiaron) de un campo disciplinar, rearticulando las mismas lógicas de la epistemología inadecuada que denunciaba Martín-Baró.

Ignacio Martín-Baró, su obra y pensamiento continúan siendo una referencia al momento de pensar en una psicología comprometida con el sufrimiento de nuestros pueblos. Es el mismo autor quien nos invita a recuperar nuestra memoria histórica, nuestros pensadores/as y nuestros dilemas, nuestras resistencias, que nos interpelen a pensar un campo de estudio que desnaturalice las estructuras que nos siguen hundiendo en lo que supo denominar, nuestro “fatalismo latinoamericano”. Como se ve, nuestro desafío es pensar la psicología como una praxis, teorías y prácticas que dialogan inter y trans-disciplinalmente con otras ciencias, en especial las Ciencias Sociales y Humanas.

En esta trama del relato y constituir esta forma y manera de pensar, para nosotros ha sido fundamental tener en cuenta un universo categorial, de autores tales como Ignacio Martín-Baró desde la psicología de la liberación. En el campo de la filosofía de la liberación autores como Enrique Dussel, Arturo Roig, Ignacio Ellacuría, Horacio Cerutti Guldberg, entre otros. A su vez, valiosos han sido los aportes que han realizado Orlando Fals Borda, en estas lógicas de pensar las sociedades latinoamericanas desde la sociología participativa. En el campo de la educación los aportes de la pedagogía de Paulo Freire han sido sumamente relevantes para construir perspectivas de ciudadanías diferentes. Tampoco ha sido ajeno a nuestro universo categorial, la teología de la liberación, cuyos aportes han permitido pensar una acción intelectual-pastoral, por fuera de la estructura conservadora del Vaticano, siguiendo algunos de los conceptos surgidos en el Segundo Concilio y que rápidamente fueron olvidados por el orden conservador religioso. Entre los aportes de mayor importancia, están los realizados por Frei Beto, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Helder Cámara, etc. También considerar los aportes de la denominada Epistemologías del Sur de Boaventura De Sousa Santos y del Pensamiento decolonial en autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Santiago Castro Gómez, Catherine Walsh, entre otros. Todas estas “teorías de la liberación” y el “pensamiento decolonial” surgidas en la década del sesenta, setenta y ochenta y que continúan en plena vigencia hasta nuestros días. Por último, la Sociología de la imagen de Silvia Rivera Cusicanqui, la teoría del sistema-mundo de Wallerstein y algunos horizontes planteados por el feminismo antipatriarcal de Rita Segato, también constituyen una morada, para entablar diálogos con la psicología de la liberación.

En el siguiente desafío transdisciplinar pretendemos atravesar el gueto de la psicología hegemónica y puramente autoreferencial y nos embarcamos en intensos diálogos y encuentros con la filosofía, la educación, la historia, la antropología, la economía política, la teología (en especial la teología de la liberación, sin desconocer el origen teológico de Martín-Baró) y otros tantos campos, fragmentados por el pensamiento disciplinario y parcelado de la ciencia. En esta obra, nos permitimos avanzar hacia saberes colectivos, integrales, asumiendo los peligros que implica el tránsito del modelo de desarrollo capitalista y universal, hacia un modelo diverso, popular y del buen vivir. En ese sentido, la transdisciplina es el camino hacia los campos del saber, donde todo lo que existe depende de los demás, donde todo inter-existe en inter-dependencia.

La psicología de la liberación debe situarse epistémicamente desde un pluriverso regional, no existe un nudo gordiano que pueda cortarse para desenmarañar todas las formas de explotación en la que se encuentra la región, como tampoco existe un único/a sujeto capaz de hacerlo, como sostiene Zibechi. Las explicaciones univocas son mitos elitistas, enunciados para legitimar posiciones de privilegio y que termina en políticas autoritarias, existen tantos sujetos como opresiones existen. En esa diversidad, y trascendiendo el discurso prescriptivo de la psicología autorreferencial, se abre un nuevo campo de la psicología, donde hablar se sitúa después del escuchar, retomando la dimensión política de la escucha, escuchar es un modo de mirar, y un dispositivo para crear la comprensión como empatía, capaz de volverse elemento de intersubjetividad, de esta de esta manera, la epistemología deviene así una ética.

Como sostiene Silvia Cusicanqui, los esfuerzos por disciplinar nuestras diferencias y por obliterar nuestras supuestas “anomalías” tropezaron y siguen tropezando con nuestra heterogeneidad proliferante, que se renueva y radicaliza a cada paso; pareciéramos vivir en sociedades discontinuas, inconclusas y en permanente estado de ebullición. Ante la nueva embestida moderna, prescriptiva, desarrollista, que siempre nos hace mirar hacia el futuro con nuevas recetas, florecen otras cosmovisiones regionales, que luchan por la memoria y la diversidad de la diferencia. Esas otras formas de pensar la existencia, de habitar el mundo, ancestral indígena, popular, siguen caminando con el pasado ante sus ojos y el futuro en sus espaldas.

Ignacio Martín-Baró, también nos invita a pensar la tragedia, y la vida cotidiana, a recuperar la memoria histórica y nos recuerda que la lucha siempre continúa, mientras exista un sistema que genera tantas desigualdades sociales en nuestra sociedad.

Tampoco podemos desconocer hoy los movimientos sociales, las resistencias de los pueblos fumigados, las re-existencias de nuestros pueblos ancestrales, las luchas decoloniales y antipatriarcales de nuestra región, que nos siguen mostrando en las calles que debemos preguntarnos y parafrasear, aquella vieja consigna de Paulo Freire, ¿Psicología para qué? ¿Psicología para quienes? Por este motivo, es el mismo Martín-Baró quien sostiene que la posibilidad de una psicología de la liberación, implica necesariamente como condición primera, una liberación de la psicología.

Las palabras expuestas como las diversas formas de pensar y sentir a Martín-Baró que se presentan en el libro, parten de la insatisfacción ante lo existente. Para nosotros, la ciencia moderna y la psicología hasta hoy, solo han podido ofrecer una mirada del mundo, una mirada funcional que obedece a una subjetividad totalizada, en un mundo estático y universal, muy por el contrario, en la siguiente propuesta, podrán encontrar ideas y experiencias, para un mundo orgánico, vivo, espiritual, donde se comienza a subsanar la premisa del individuo separado de la naturaleza, incluso de su comunidad, donde ya no se trata del conocimiento funcional para sobrevivir, sino de un saber orgánico para el saber y buen vivir.

Partimos de que todos los esfuerzos que se realizan no tienen punto de llegada, por el contrario, es un punto de partida en la revisión y recuperación de algunos/as pensadores/as regionales, la idea insiste en la necesidad de recuperar antecedentes “otros” del campo que nos permitan indagar sobre las ausencias y las presencias en el campo de la psicología.

De esta manera, nos posibilitan seguir estando atentos/as a las rearticulaciones del saber/poder de la geopolítica del conocimiento, nos habilita a seguir sembrando prácticas y teorías para “otras” psicologías. En síntesis, como sostenía Mariátegui, uno de los mayores pensadores de la subjetividad latinoamericana, no vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- De Sousa Santos, B. (2009), *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Cusicanqui, S. (2018), *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.
- Gambina, J. (2018), “Discutir la universidad a sus 100 años de su reforma”, en *A un siglo de la Reforma Universitaria*, Gambina, J.; Rajland, B.; y Elorza, E.,

(Edit.), pp. 85/96, en <<https://fisyp.org.ar/article/libro-a-un-siglo-de-la-reforma-universitaria/>>, descargado 22/7/2020.

Kusch, R. (2015), *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Ed. Tierra del Sur.

Rolnik, S. (2019), *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires. Tinta Limón Ediciones.

Segato, R. (2013), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo Editorial.

Wallerstein, I. (2007), *Sociología y Política*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

CAPÍTULO 2

LA “CONEXIÓN” COLOMBIANA DE IGNACIO MARTÍN-BARÓ

Nicolás Armando Herrera Farfán*

En tanto pensamiento situado, comprometido, con “afinidades electivas” con las causas populares, el pensamiento crítico se convierte en una poderosa arma de los pueblos para enfrentar al poder de dominación. Este poder lo ve como incómodo, doloroso y fastidioso, descargando sobre él toda su maquinaria de trituración: asedios, amenazas, atentados, presiones de todo tipo, con el propósito de acallar, domesticar y silenciar estas voces disidentes, conllevando a sus portavoces al exilio, la cárcel, la muerte o la decisión de asumir la lucha armada.

Por otro lado, si este pensar crítico vuelve su mirada sobre la tradición en la que se inscribe, entonces es ignorado, vapuleado, oscurecido, minimizado o marginalizado, y sólo es “recuperado” ocasional y transitoriamente, casi siempre de manera instrumental, producto de las “puristas” pugnas internas y doctrinarias del contrapoder; entonces, retorna como un pensamiento domesticado, “liviano”, edulcorado, servil a los intereses del poder.

* Psicólogo de la Universidad Surcolombiana (Colombia) y diplomado universitario en Filosofía de la Liberación de la Universidad Nacional de Jujuy (Argentina). Candidato a Magíster en Psicología Social Comunitaria y estudiante de Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Es investigador del Colectivo Frente Unido-Investigación Independiente y del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC-UBA). Trabaja principalmente sobre las experiencias de Camilo Torres Restrepo y Orlando Fals Borda, sobre los cuales ha publicado colectivamente algunos trabajos.

La historia mundial está llena de ejemplos: Karl Marx, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, Franz Fanon... incluso podríamos incluir las figuras de Jesús de Nazaret o Pablo de Tarso, quienes, de acuerdo a algunos investigadores, se constituyen en verdaderos inspiradores, practicantes y promotores de categorías esenciales del pensamiento crítico (Dussel, 2010, 2013, 2016a; Hinkelammert, 1998, 2010). Desde luego, que el pensar crítico de nuestro continente no escapa a estas consecuencias del remolino de la historia, desde las luchas indígenas contra el colonialismo y africanas contra la esclavización, pasando por las emancipaciones de la primera independencia hasta las resistencias que atraviesan toda la América indo-afro-latina.

A mediados de la década de 1960, se abrirá un nuevo momento del pensamiento crítico latinoamericano que se extenderá hasta nuestros días, poniendo el dedo en la llaga dependiente y colonial (económica, social, cultural, subjetiva y epistémica) ejercida desde Europa y Estados Unidos a través de sus personeros locales: las clases dominantes y las instituciones académicas reproductoras. No obstante, al mismo tiempo nos han provisto de ideas-fuerza y perspectivas determinantes sobre las cuales se han venido construyendo alternativas continentales y un nuevo paradigma epistémico propio. La psicología se articuló a esta corriente crítica durante las décadas de 1970 y 1980 en una trenza de tres expresiones confluyentes e interinfluyentes: la psicología crítica, la psicología social comunitaria y la psicología de la liberación (Herrera Farfán, 2017; Montero, 2004b).

Entre los exponentes de este nuevo pensar crítico hay un sector en el que se amalgaman fuertemente, dentro de un horizonte liberador, dos tradiciones críticas y radicales: el marxismo y el pensamiento crítico, dando lugar a una tradición continental que atraviesa diversas disciplinas, de tal manera que intentar ver sus obras separadas, como acontecimientos individuales y epopeyas personales, obstaculiza la comprensión del desarrollo conjunto en el caminar continental.

En el presente trabajo fijaremos la atención en los diálogos posibles y propósitos comunes en las obras de tres exponentes de esta tradición: Camilo Torres Restrepo (1929/1966), Orlando Fals Borda (1925/2008) e Ignacio Martín-Baró (1942/1989). Se trata de un ejercicio exploratorio que elude cualquier tono definitivo o cerrado y que toma como referencia aproximaciones previas en torno a los diálogos entre Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo (Herrera Farfán, 2018a) o entre Orlando Fals Borda y Paulo Freire (Dimensión Educativa, 2017). Para ello, partimos de dos bases:

1. Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo, pensadores de un momento teórico anterior al de Ignacio Martín-Baró, ejercieron una influencia decisiva en la obra del salvadoreño. En el caso de Fals Borda,

existen las certezas teóricas (Dobles Oropeza, 2016, p. 22; Montero, 2002, p. 14), y en el caso de Torres Restrepo, emergen intuiciones teológicas debido a su rol determinante en el surgimiento de la teología de la liberación y del cristianismo revolucionario (Ellacuría y Sobrino, 1990; Giraldo Moreno, 2012; Gutiérrez Merino, 1975; Löwy, 1999, 2019) que se hallan en la base de su proposición posterior de la psicología de la liberación.

2. Las obras de Orlando Fals Borda, Camilo Torres Restrepo e Ignacio Martín-Baró entrañan una plena vigencia y utilidad para las luchas sociales que en nuestro presente adelantan movimientos sociales, núcleos éticos y/o “minorías activas” (Moscovici, 1981) en pro de “la equidad, autonomía y bienestar de los pueblos” (Dobles Oropeza, 2016, p. 23).

Para avanzar en nuestra argumentación, desarrollaremos la exposición en dos momentos: (1) una aproximación a la “parábola vital” de Ignacio Martín-Baró, resaltando el lugar que Colombia ocupa en su proceso; (2) la proposición de algunos puntos de contacto y confluencias en las obras de Fals Borda, Torres Restrepo y Martín-Baró.

1. LA “PARÁBOLA VITAL” DE MARTÍN-BARÓ

Ignacio Martín-Baró tenía 47 años cuando los militares salvadoreños le arrebataron la vida en la criminal madrugada del 16 de noviembre de 1989 en las instalaciones de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” de San Salvador (El Salvador). Trágicamente se cerraba la parábola vital iniciada el 7 de noviembre de 1942 en Valladolid (España).

Con tal solo 16 años terminó sus estudios secundarios en el Colegio San José e ingresó en la Compañía de Jesús el 28 de septiembre de 1959. Desde entonces, Martín-Baró desarrolló toda su formación al amparo de la Compañía: en San Salvador hizo su segundo año de noviciado (1960), luego estudió Humanidades clásicas en la Universidad Católica de Quito (1961/1962) y Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (1963-1965). Regresó a San Salvador donde trabajó como profesor e inspector (1966) y luego se desplazó a Europa para estudiar teología entre Frankfurt (1967), París (1968), Lovaina (1969) y Eegenhoven (1970); en este último lugar obtuvo su diploma. Regresó a San Salvador donde se desempeñó como jefe de redacción (1971/1974) y director (1975/1976) de la *Revista ECA*, revista de extensión cultural de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA); fue decano de estudiantes y miembro del Consejo Superior Universitario (1972/1975) y graduado de Psicología (1975) de esa misma universidad. Luego estudió en la Universidad de Chicago su maestría en Ciencias Sociales (1977/1978) y su doc-

torado en Psicología Social y Organizativa (1978/1979) (Martín-Baró, 2002, pp. 19/20).

Su fructífera obra se preocupaba por la historicidad de la conducta humana, el papel fundamental de las relaciones sociales contextuadas y la urgencia de que la ciencia sirviera de vehículo para que se expresaran las voces de aquellas grandes mayorías que estaban siendo obligadas al silencio. Formulaba que la nueva psicología social latinoamericana tenía que nacer del sufrimiento y de las luchas de “los condenados de la tierra” –como decía Fanon (2001)– por su liberación, de allí que sería una “psicología de la liberación” (Martín-Baró, 1998); de allí que debía esforzarse simultáneamente por descubrir la verdad y desenmascarar la mentira institucionalizada. Al final, nos dejó ideas-fuerza claves como trauma psico-social, fatalismo, grupos con historia y realismo crítico.

1.1. Ignacio Martín-Baró en Colombia y Colombia en Ignacio Martín-Baró.

Ignacio Martín-Baró vivió en Bogotá entre 1963 y 1965, es decir, entre los 21 y los 23 años, mientras estudiaba filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. De este período se conserva un artículo periodístico suyo publicado en el *Magazine Dominical* del diario El Espectador el 15 de agosto de 1965, que llevó por título “La religión, ese opio del pueblo” (Martín-Baró, 1965), en el cual defiende al cristianismo de la ortodoxia materialista y ateo del credo marxista-leninista que imposibilitaba un diálogo entre ciencia y fe.

Aquellos años en los que Martín-Baró estuvo en Bogotá fueron claves para el devenir de Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo. Como se sabe, Camilo y Orlando habían sido protagonistas en el proceso de institucionalización de la sociología académica colombiana, principalmente desde la fundación del Departamento (luego Facultad) de Sociología en la Universidad Nacional de Colombia (Herrera Farfán, 2018b). Eran personajes centrales en el diseño e implementación de las políticas sociales de más impacto del gobierno liberal de Alberto Lleras Camargo, convirtiéndose en “académicos activistas”, como señala Jaime Eduardo Jaramillo (2017). No obstante, a partir de 1962, ambos descubren los límites de los paradigmas dominantes y de las políticas desarrollistas pro-norteamericanas del gobierno colombiano e inician un proceso de ruptura. El primer síntoma fue el respaldo a la movilización estudiantil de junio de aquel año y la publicación (y repercusiones) del libro *La Violencia en Colombia* (Herrera Farfán, 2018b; Jaramillo Jiménez, 2017; Villanueva Martínez, 1995).

Cuando Ignacio llegó a Bogotá en 1963, ambos pensadores colombianos eran referencias ineludibles para la crítica despiadada o el apoyo indiscutible, y estaban en el “ojo del huracán” del debate teórico, teológico y político colombiano. Un observador atento como él no habría perdido de vista estos acontecimientos.

Ahora bien, su tiempo de permanencia en Colombia (1963/1965) son años claves en la configuración de un nuevo pensar sociológico colombiano y latinoamericano y que tendrá dos estaciones más: (a) en 1965, Camilo Torres vive su proceso de radicalización, que lo conducirá, primero, entre junio y octubre, a la reducción al estado laical (forma elegante de significar que la Jerarquía eclesiástica lo echó de la Iglesia) y su acción política desde el Frente Unido del Pueblo, y luego a su incorporación en las filas guerrilleras del Ejército de Liberación Nacional (ELN) con su consabida muerte en el primer combate el 15 de febrero de 1966¹; (b) en 1968, en el marco de la “revuelta mundial” de la juventud Orlando Fals Borda. Luego de haber vivido algunas censuras previas, abandonó la cátedra universitaria y se autoimpuso un exilio que durará hasta 1971 (Herrera Farfán, 2018b; Jaramillo Jiménez, 2017).

De Camilo Torres rescata dos elementos: (1) la vinculación inseparable de la teoría con la acción que, al igual que en Luther King, lo convirtió en *víctima* de su “generosa lucha contra el desorden establecido”; (2) la amalgama total entre sus roles sacerdotal y sociológico, lo cual demuestra que *ciencia* y *religión* no son discordantes “sino dos facetas complementarias de su realidad humana” (p. 307). Para apoyar su argumentación, revisa algunos documentos y polémicas sostenidas por Camilo entre 1963 y 1965 (¡el tiempo que Martín-Baró estuvo en Bogotá!). Ignacio considera muy difícil juzgar las decisiones de Camilo si no se comprenden los elementos expuestos y se desconecta el contexto sociohistórico concreto; por ello concluye que Camilo eligió la vía armada “no solo *con* amor al contrario, sino incluso *por* amor”, y que su vida y pensamiento “quedan indudablemente como un auténtico testimonio profético” (2016, p. 314).

Finalmente, el artículo presenta siete conclusiones y una pregunta, en las que consideramos que resuenan los ecos de Camilo Torres en, al menos, cuatro sentidos: (1) la necesidad del compromiso sociohistórico del

1 La decisión de Camilo generó un sisma en la Iglesia Católica colombiana. Fue condenada por la Jerarquía y algunos sectores religiosos, entre ellos el jesuita Vicente Andrade Valderrama (Broderick, 1987; Concha Córdoba, 1965; Norden, 1974; Pérez Ramírez, 2009; Torres Restrepo, 1970; Villanueva Martínez, 1995) y defendida por otros (López Guzmán y Herrera Farfán, 2018; Salazar Camacho, Bernal, Zambrano, Benolt, y Bernal, 1965).

cristiano con su realidad que lo lleva inevitablemente a participar de la revolución necesaria; (2) la comprensión del cristianismo como un horizonte liberador y revolucionario; (3) la necesidad de comprender la acción *eficaz* como la única posible; (4) la urgencia de comenzar la tarea revolucionaria en el acto.

Ahora bien, a lo largo de la década de 1980, Ignacio Martín-Baró será un destacado animador del desarrollo de la psicología colombiana, amigo de varios de los protagonistas del desarrollo de la disciplina en el país (v.g. de Hernando Gómez Serrano², fundador en la Pontificia Universidad Javeriana del primer Departamento de Psicología Social del país, y de Rubén Ardila³, destacado teórico de reconocimiento internacional), y atento seguidor de los hechos sociopolíticos del país. Por ejemplo, sobre su relación con la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana puede verse su conferencia “Retos y perspectivas de la psicología latinoamericana” (Martín-Baró, 1992), pronunciada el 17 de septiembre de 1987 con motivo del XXV Aniversario de ésta, en la que se lee:

Muchos otros podrán y deberán hacer la historia de la Facultad de Psicología de la Universidad Javeriana desde la perspectiva privilegiada de sus sucesivas generaciones de profesores y estudiantes, administradores y trabajadores. Yo intentaré reflexionar sobre esa historia de una forma más indirecta, tratando de situarme en el mirador de quienes se encuentran a la vera de los caminos de la América Latina, esperando la visita del aporte científico y profesional de la psicología y de los psicólogos. (Martín-Baró, 1992, pp. 5/6)⁴

Por otra parte, su interés por los problemas sociopolíticos colombianos se evidencia en su conferencia “Hacia una psicología política latinoamericana” (Martín-Baró, 2002, pp. 91/114), pronunciada en Barranquilla, el 13 de octubre de 1988 en el XIII Congreso colombiano de Psicología:

Un congreso que acepta el reto de explorar los caminos “hacia una psicología para la sociedad colombiana”, no podía dejar de lado la dimensión política. Hace aproximadamente un

2 Conocemos de la estrecha relación de ambos por boca del propio Hernando, quien nos contó algunas anécdotas personales y el influjo de Ignacio Martín-Baró en el desarrollo de una psicología comprometida con la promoción y defensa de los derechos humanos, en plena época de asesinatos de los movimientos políticos y populares tales como Unión Patriótica, A Luchar y Frente Popular.

3 Sobre esta relación véase Zalaquett (2002).

4 En la escritura de este trabajo descubrimos que, salvo una reformulación del primer párrafo, la conferencia se repitió idéntica el 24 de mayo de 1989, en la mexicana Universidad de Guadalajara y que puede consultarse en la compilación de Pacheco y Jiménez (Martín-Baró, 2002, pp. 69/89).

año, en una conferencia que tuve la oportunidad de dictar en Bogotá, mencionaba algunos de los espinosos problemas que las circunstancias políticas plantean a los profesionales de las ciencias sociales, académicos o practicantes, en los países latinoamericanos; pero, por realismo y discreción, aplicaba mis reflexiones al caso de mi país, El Salvador. Más de uno de los asistentes, quizá golpeado por la extrema gravedad de los problemas señalados y de los retos que presentaban al quehacer de los psicólogos, aliviaban su conciencia diciéndose a sí mismos y a otros cuánto terrible era la situación de El Salvador, pero que, gracias a Dios, las circunstancias de Colombia eran muy diferentes. Yo no tengo en modo alguno la presunción de decirles a ustedes lo que ocurre en su país, pero, como observador apasionado que soy de todo lo que ocurre en los países latinoamericanos, siento que los acontecimientos ocurridos a lo largo de este último año, 1988, son testimonio más que fehaciente de que, si es cierto que Colombia no es El Salvador, no es menos cierto que la crisis sociopolítica que aquí está planteada es también extremadamente grave y ha adquirido los trazos de una verdadera guerra civil más o menos larvada.

En este sentido, la búsqueda de “una psicología para la sociedad colombiana”, lema de este congreso, pasa necesariamente por la dimensión política de nuestro quehacer psicológico. No basta con preguntarse qué puede aportar la psicología para contribuir a resolver los problemas del pueblo colombiano [...]; hay que preguntarse, más a fondo, qué impacto tiene nuestro quehacer en la configuración de nuestra sociedad y, por tanto, cuál es la imbricación entre psicología y poder, en el doble sentido de cuál es el poder de la psicología en Colombia y cuál es la psicología del poder colombiano (pp. 91/92).

2. IGNACIO, ORLANDO Y CAMILO

Queda claro que las figuras de Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo no le eran desconocidas o ajenas a Ignacio Martín-Baró. No obstante, como las posibles influencias, confluencias y puntos de contacto entre ellos aún no se han establecido, queremos hacer un poco de “justicia cognitiva” y plantear tres puntos de contacto y tres confluencias entre ellos.

2.1. Puntos de contacto.

Los puntos de contacto entre ellos son: un núcleo ético-teológico común, el carácter “anfíbio” de sus vidas y una formación humanística diversa.

2.1.1. Núcleo ético-teológico común.

Tal como ocurre con Paulo Freire, Enrique Dussel o Franz Hinkelammert, el cristianismo atraviesa, desde sus orígenes, las obras de Orlando Fals Borda, Camilo Torres Restrepo e Ignacio Martín-Baró. Lo anterior parece una obviedad en los casos de los sacerdotes católicos Torres Restrepo y Martín-Baró, pero puede resultar problemática en el caso de Fals Borda; sin embargo, algunos trabajos han mostrado sobradamente la influencia religiosa en su obra y se ha planteado que tal vez aparece de manera velada debido a su condición de presbiteriano (“herético”) y la intolerancia religiosa que significaba el poder de la Iglesia Católica colombiana. De esta manera, el cristianismo compartido por Orlando (presbiteriano) y Camilo (católico) promovió un “ethos colectivo” y desarrolló un “currículo oculto” en los orígenes de la sociología colombiana (Herrera Farfán, 2018b, 2018a; Jaramillo Jiménez, 2017; López Guzmán y Herrera Farfán, 2018; Pérez Benavides, 2010).

El núcleo ético-teológico que subyace en el cristianismo, y se remonta a la larga tradición semítica (Dussel, 1969), tiene dos principios centrales: la primacía de la vida (promoción, defensa y agenciamiento) y el reconocimiento de la Otredad, partiendo de la alteridad de las víctimas del sistema de dominación al que se les impide o bloquea el desarrollo de su vida. Así pues, no se trata de una ética normativa u ontológica, sino de una ética material concreta, esencial del pensamiento crítico⁵, que se establece a partir de la proximidad originaria del sujeto ante el sujeto, en la que se revela el Otro en tanto persona (epifanía) (Dussel, 2016a; Hinkelammert, 2010).

Junto a este “núcleo” debe considerarse un “pensar cristiano”, cuya acción rumiante, de acuerdo con Enrique Dussel (1973), tiene cinco características: (a) parte de la crisis, permitiéndole distanciarse de la comprensión cotidiana para juzgar la realidad desde afuera; (b) es riesgoso y antisistémico, orientado a la desmitificación y posicionado más allá de las ortodoxias; (c) en la medida que se plantea los problemas por sí mismo y se preocupa por elaborar preguntas desde la propia historicidad, se hace creativo e histórico; (d) es concreto, constituyéndose en una praxis comprometida con la realidad concreta; (e) es profético, pues busca caminar con el pueblo errante (en el sentido de “caminar” como de “errar”) para brindar herramientas de comprensión del sentido del presente.

2.1.2. Carácter “anfíbio” de sus vidas.

En la Historia doble de la costa, Orlando Fals Borda (2002) se refirió a las condiciones de vida de los hombres y mujeres, campesinos y pescadores,

5 Si consideramos la tradición judía en la familia Marx, podríamos plantear también que el pensador de Tréveris también subyace este mismo núcleo como punto de partida (Dussel, 1993; Gabriel, 2014; Heinrich, 2018; Mate y Zamora, 2018).

de las zonas inundables de la depresión momposina y las inmediaciones del río San Jorge, que vivían la mitad de sus vidas en el agua y la otra mitad en la tierra. Esta condición “anfibia” explica las figuras simbólicas y míticas que caracterizan a estos pueblos, tales como el hombre-caimán o el hombre-icotea; y la proposición del sujeto “sentipensante”.

Ahora bien, recientemente, Jaime Eduardo Jaramillo (2017), refiriéndose a los casos de Orlando Fals Borda, Camilo Torres Restrepo y, en menor medida, Virginia Gutiérrez de Pineda, ha recuperado la figura de “anfibio” unida a la de “intelectual” (“intelectual anfibio”) para señalar la doble condición de intelectuales y activistas políticos, que “nadan” en la tierra firme de la academia y “caminan” sobre las aguas de la institucionalidad y de la política, en un permanente ejercicio de “traducción simultánea” entre estos dos campos.

Retomando este postulado, podemos indicar que Ignacio Martín-Baró también comparte la condición “anfibia”, de académico activista, aunque no se refiera a una dimensión burocrática de funcionariado estatal, sino al impacto concreto de sus acciones académicas en el curso de los acontecimientos políticos, como quedó evidenciado en el proceso del Instituto Universitario De Opinión Pública (IUDOP).

No obstante, en el diálogo que establecemos entre Fals Borda, Torres Restrepo y Martín-Baró, queremos proponer que la condición “anfibia” de sus vidas tiene dos sentidos más. El primero de ellos, su condición de sentipensantes, es decir, que vinculan la afectividad y emocionalidad con el pensamiento, produciendo un saber empático y comprometido. Y el segundo sentido alude a su condición de creyentes-intelectuales, en el que alean alquímicamente el “núcleo ético-teológico” aludido con la metodología de comprensión científica social de la realidad, llevándolos a comprender que toda ética, espiritualidad y teoría, invariablemente, va unida a la acción.

2.1.3. Formación humanística diversa.

El pensamiento-acción de estos tres latinoamericanos no se forjó en un proceso disciplinar cerrado, sino que se desplegó a partir de una formación humanística diversa en la que confluyen el arte y la música, las humanidades, la filosofía y la literatura clásica, con la sociología y la psicología⁶. Esta formación entraña un antídoto contra la ultraspecialización

6 Sobre Martín-Baró véase su formación en el apartado anterior; sobre Fals Borda véase un trabajo reciente nuestro (Herrera Farfán, 2018b) y sobre Camilo Torres y su relación con el arte y la literatura véanse algunas de sus biografías, reseñas y documentales (Caycedo, 1972; Norden, 1974; Université Catholique de Louvain, 2000).

y permite comprender la totalidad de la experiencia humana, abriéndose paso a la interdisciplina como una exigencia. Al respecto de la psicología en general, y la psicología social en particular, el propio Martín-Baró reflexionaba de esta manera:

Uno de los principios epistemológicos básicos consiste en que la verdad se encuentra en el todo más que en las partes, y que lo más concreto es lo más aparente, pero no lo más real. En este sentido, la segmentación de la realidad constituye una peligrosa forma de abstracción, quizás, analísticamente, pero que debe ser dialécticamente superada. La vida humana, los problemas sociales, no están segmentados y, por tanto, tampoco pueden estarlo su comprensión y solución. [...] A mí me ocurre con frecuencia que encuentre planteamientos más propios de la psicología social en las revistas de sociología o de ciencias políticas que en las de psicología, y que aprendo más en las novelas de García Márquez o de Vargas Llosa que en los textos de psicología social, que tienden a repetir las mismas ideas con una consistencia digna de mejor causa. [...] Ciertamente, no creo que nadie piense hoy día que la superespecialización constituye un ideal y, así como el avance de las ciencias requiere una limitación sobre lo que se puede ser competente, así debemos estimular mucho más aquellas formas de trabajo que nos permitan abordar integralmente los problemas (Dobles Oropeza, 1986, p. 76).

2.2. Confluencias

Los puntos de contacto anteriormente aludidos se complementan con tres confluencias en sus obras: la primacía de la comunidad (compartida por los tres), el diálogo categorial anticonformismo e inconformismo (entre Martín-Baró y Torres Restrepo) y el rol de la memoria histórica (entre Orlando e Ignacio).

2.2.1. La primacía de la comunidad.

En la formación disciplinar de Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo existe una orientación marcada hacia la comunidad (Jaramillo Jiménez, 2017; Pérez Ramírez, 2009), que se reflejará en el trabajo “Acción comunal en una vereda colombiana” (Fals Borda y Chávez, 1961) y las acciones emprendidas por Camilo Torres en el barrio Tunjuelito mediante las experiencias del Movimiento Universitario de Promoción de la Comunidad (MUNIPROC) y desde su acción en el Instituto de Administración Social de la Escuela Superior de Administración Pública (IAS-ESAP) (Broderick, 1987; Pérez Ramírez, 2009; Villanueva Martínez, 1995). Así mismo, queda

en evidencia su rol protagónico en la redacción del proyecto de ley que reglamentaría la acción comunal en su país (Torres Restrepo, 2015, pp. 137/142).

Para Camilo y Orlando la comunidad (campesina y barrial, raizal y popular) se constituye en la base para construir un proyecto social emancipador. Por esto, promovían y defendían el comunismo, expresado en el “acción comunal”, el cooperativismo y la (auto)gestión obrera (Fals Borda, 2008). El comunismo explicita el proceso de transformación de la conciencia de una comunidad “en sí” a una “para sí”, es decir, el tránsito de la potencia a la potestas descrito por Dussel (2006).

Por su parte, los trabajos de Ignacio Dobles Oropeza (2015, 2016) nos ayudan a comprender los fuertes vínculos de Ignacio Martín-Baró con las comunidades empobrecidas salvadoreñas. Si entendemos a la comunidad como punto de partida de cualquier proceso de transformación (puede entenderse aún dentro de la teoría de los grupos, clásica en la psicología social) no nos cabe ninguna duda que en la obra de Martín-Baró la comunidad ocupa un lugar privilegiado en su horizonte.

Ahora bien, la Psicología Social Comunitaria latinoamericana plantea que la obra de Orlando Fals Borda se constituye en uno de sus antecedentes subdisciplinarios (Montero, 1984, 2004a); sin embargo, se desconocen los aportes de Camilo Torres Restrepo, que aún esperan una acción de justicia cognitiva, y se discuten los de Ignacio Martín-Baró, pues para algunos autores (Portillo, 2011), el salvadoreño impidió, obstaculizó o se opuso al desarrollo de tal subdisciplina en virtud de un cierto desconocimiento del ámbito comunitario. En este sentido, Dobles Oropeza (2015, 2016) señala que había una conexión política, aunque no metodológica, que apuntaba hacia el mismo espacio de lo que comenzaba a conocerse como psicología social comunitaria y que no existe en su obra una tensión entre lo microsocial y lo macrosocial, como parece sugerir Portillo.

2.2.2. Anticonformismo e inconformismo.

En las diversas conferencias desarrolladas entre 1964 y 1965, Camilo Torres (1970, 2015, 2016) se preocupa por analizar los diversos tipos de anti-conformismo (a veces llamado inconformismo) que veía en los estudiantes universitarios y en la intelectualidad progresista. Entonces, propone una “taxonomía” de tres tipos:

a) sentimental, que alude a la afectividad de las personas buenas; se trataría de una empatía con el sufrimiento de las víctimas del sistema;

b) por frustración, que experimentan aquellas personas que, viniendo de condiciones de vida difíciles, se encuentran con personas que no tienen sus mismas condiciones, y expresan una cierta amargura;

c) científico, que resultaría del análisis de las situaciones y el estudio riguroso de la realidad. En sus consideraciones, este último tipo sería el ideal para el desarrollo de un proceso auténticamente transformador.

Por su parte Ignacio Martín-Baró (1989) también analiza el inconformismo en su célebre obra *Sistema, grupo y poder*, en la cual propone dos tipos de inconformismos prácticos, desarrollados cada uno de ellos por dos tipos de subversores:

1) inconformismo normativo, que consiste “en el quebrantamiento de hecho de alguna de las normas vigentes en un sistema social”, pero sin que esto “suponga un rechazo al sistema social establecido”; este tipo de inconformismo sería desarrollado principalmente por delincuentes y rebeldes, es decir, “individuos que se desvían o apartan de las normas imperantes, pero que en lo fundamental aceptan el sistema social establecido” (pp. 164/165);

2) inconformismo sistémico, que se constituye por un fenómeno inverso: “hay un rechazo al sistema establecido, independientemente de que se acepten algunos de los valores y normas imperantes”, y que es desarrollado por los revolucionarios, que “rechazan la organización social como un todo”, por lo que, su inconformismo es “más político que moral, más estructural que normativo”; por lo tanto, su quebrantamiento de las normas representan el rechazo “a las bases mismas de las que las normas provienen y cobran sentido” (p. 165).

Así pues, en los estudios sociales de Camilo e Ignacio sobre el inconformismo, hay una cierta confluencia en sus definiciones. Los dos primeros anticonformismos planteados por Camilo (a y b), serían sintetizados por Ignacio en un solo (1), mientras que los dos últimos de cada uno (c y 2) resultan equivalentes⁷.

2.2.3. *El rol de la memoria histórica.*

En el decurso de la obra de Orlando Fals Borda coexisten permanentemente procesos de ruptura y continuidad de categorías, perspectivas, intereses y marcos teóricos (Herrera Farfán, 2018b). Un elemento que se revela

⁷ Resultaría por demás interesante explorar en un futuro, por ejemplo, las relaciones posibles entre la definición de carácter dialogante con el régimen sociopolítico propuesto por Martín-Baró (1998, pp. 39/71) y el papel del modelo económico en la construcción de la identidad y la psique personal esbozada por Camilo Torres (Celis Gómez, López Guzmán, & Herrera Farfán, 2015).

central en el conjunto de su trabajo es la memoria histórica, que cobra vigencia y se reviste de todo su potencial político a partir de la década de 1970, cuando trabaje mancomunadamente con las comunidades campesinas caribeñas colombianas y promueva con ellas la Investigación-Acción Participativa (IAP). Esta perspectiva política de la memoria histórica se profundizará en la década siguiente, cuando elabore sus trabajos en torno al socialismo “raizal” y “autóctono”, en el que actualiza sus intuiciones de 1967 y cuando reflexiona a fondo sobre sus experiencias con la lucha campesina (Fals Borda, 1982, 1985, 2008, 2012b, 2012a).

Todo parece indicar que Ignacio Martín-Baró se encuentra con las discusiones “ochentosas” de Orlando Fals Borda y sus postulados más radicales y políticos animarán su propia visión de la psicología latinoamericana. Por ejemplo, en su ya célebre artículo “Hacia una psicología de la liberación” (Martín-Baró, 1986), no alude a las discusiones del colonialismo intelectual y de la perspectiva de liberación que Fals Borda propone en *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (Fals Borda, 1970), que serán tan importantes para la perspectiva filosófica liberacionista de Enrique Dussel (1983, 1995, 1996, 2014); sino que, más bien, se inclina por las discusiones dadas en *Conocimiento y poder popular* (Fals Borda, 1985), principalmente, en lo referido a la recuperación de la memoria histórica.

Citando al propio Fals Borda, Ignacio plantea esta recuperación como una de las tareas urgentes de la psicología latinoamericana de la liberación, pues de este esfuerzo depende el encuentro con las propias raíces identitarias y la interpretación del sentido del presente para los pueblos; es decir, que se erige en un antídoto contra el fatalismo (Martín-Baró, 1987), pero también como un rescate de las experiencias que fueron útiles antes y que podemos recuperar ahora para el proceso de liberación.

PALABRAS FINALES

A lo largo de este trabajo, hemos querido plantear la “conexión” colombiana de Ignacio Martín-Baró, es decir, sus relaciones con la psicología y la realidad nacional, pero principalmente, los diálogos con las obras de Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo. Para ello, partimos de dos bases (la vigencia de las obras de ellos tres y la influencia de las obras de los dos colombianos en la del salvadoreño) y consideramos dos momentos (una aproximación a la “parábola vital” de Ignacio Martín-Baró y la proposición de puntos de contacto y confluencia entre sus obras).

Lo que se revela ante nuestros ojos es la imbricación indisoluble entre las obras de aquellos pensadores, que amalgaman cristianismo y política, de-

sarrollando teórica y prácticamente aquellas intuiciones advertidas por Walter Benjamin (2006, 2007) en la primera de sus “tesis de filosofía de la historia”, como lo ha señalado acertadamente Michael Löwy (2012). No obstante, estas obras no se quedan sólo en un plano teopolítico, sino que avanzan sobre el campo teórico epistémico, ensamblándose en un renovado horizonte neoparadigmático, en el cual aportan otras figuras del pensamiento latinoamericano.

El neoparadigma al que venimos aludiendo ha sido definido de múltiples maneras: “episteme de relación” (Montero, 2006), Investigación-Acción Participativa (Fals Borda, 2017b, 2017c) o Transmodernidad (Dussel, 2016b) y subyace a la idea contemporánea de “epistemologías del sur” (De Sousa Santos, 2009, 2010), de la cual es raíz fundamental.

Emergerá en la década de 1960, con el telón de fondo de las luchas populares y guerrilleras, la contraofensiva imperial y la crisis paradigmática de las ciencias sociales, en un tiempo en el que la izquierda alcanza una “hegemonía cultural” (Fernández Retamar, 2006) y en el cual existe una sintonía entre las búsquedas teóricas y las acciones políticas prácticas de autoridades revolucionarias como el Che Guevara (Martínez Heredia, 2012) y el propio Camilo Torres (Dussel, 2014); encontrará en el año 1970 su “año cabalístico” (Fals Borda, 2017a, p. 133), pues en él coinciden la publicación de tres obras determinantes: *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (de Orlando Fals Borda), *Teología de la liberación. Perspectivas* (de Gustavo Gutiérrez) y la versión castellana de *Pedagogía del oprimido* (de Paulo Freire); se fortalecerá en la década de 1980, cuando Ignacio Martín-Baró abra un boquete en la disciplina psicológica que le permite entrar en esta “ola”; y, se extenderá hasta nuestros días, atravesando un conjunto amplio de saberes: sociológico, teológico, pedagógico, filosófico, ético, político, artístico y psicológico.

Se trata de un paradigma que se enfrenta a la “cárcel epistemológico-existencial” de la Modernidad (Adlbi Sibai, 2016), a su “régimen de la verdad” (Öcalan, 2016), sus cuatro asesinatos simultáneos (genocidio, ecocidio, espiritualicidio y epistemicidio) y a las cinco escisiones que desarrolla su paradigma científico (sujeto-objeto, saber-hacer, saber-sentir, saber-creer, saber-poder) (Herrera Farfán, 2019)⁸.

Considerando las cinco dimensiones propias de los paradigmas, esclarecidas por Maritza Montero (2001), podemos señalar que estamos ante un paradigma ético-político, dialógico, situado y comprometido, que articula y se complementa con “las proposiciones descolonizadoras, los es-

8 Podríamos establecer otras escisiones entre cuerpo y alma, ser humano y naturaleza, hombre y mujer, ciudad y campo, escritura y oralidad, niñez y adultez, fe y política, cultura y folclore, arte y artesanía, civilización y barbarie...

tudios subalternos, el feminismo, el ecosocialismo, el socialismo del siglo XXI, las epistemologías del sur y el Bien Común de la Humanidad”. Se trata de un paradigma que traduce necesidades y perspectivas, y construye justicia cognitiva global (Herrera Farfán, 2018b, p. 118) y que se rige bajo el “principio liberación”⁹ (Dobles Oropeza, 2016).

Así pues, consideramos que el neoparadigma latinoamericano, donde se inscriben las obras de Fals Borda, Torres Restrepo y Martín-Baró, parte de la realidad, da centralidad a la ética, rompe el monopolio del conocimiento, encarna un compromiso y repolitiza el quehacer académico, asumiendo la interdisciplina, priorizado la investigación y encarnando una ideal social-comprometida (Herrera Farfán, 2019).

En el presente trabajo hemos querido aportar insumos para avanzar en la discusión de nuestro pensar y quehacer latinoamericano, intentando devolverle el “filo crítico” para usar su hojilla en la disección del tiempo que nos toca vivir, un tiempo crisis civilizatoria (Borón, 2009; Houtart, 2008; Mészáros, 2009) y de luchas por la defensa de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Adlbi Sibai, S. (2016), *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México DF, Ediciones Akal.

Benjamin, W. (2006), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (B. Echeverría, Ed.), México DF, Editorial Itaca - UNAM.

Benjamin, W. (2007), *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Argentina, Terramar Ediciones.

Borón, A. (2009), *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* La Habana, Editora de Ciencias Sociales.

Broderick, W. J. (1987), *Camilo, el cura guerrillero*, Bogotá, Colombia, Editorial El Labrador.

Caycedo, O. de (1972), *El padre Camilo Torres o la crisis de la madurez de América*, Barcelona, Ediciones Aura.

Celis Gómez, C. A., López Guzmán, L., y Herrera Farfán, N. A. (2015), “Comentarios a un texto inédito de Camilo Torres. A propósito de ‘Aspectos psicológicos de la economía’”, *Cuadernos del GESCAL*, 1, 229/237. Recuperado de <https://issuu.com/cuadernosdelgescal/docs/gescal_cuadernos_2_1_-2015-la_paz_e>.

9 Dobles lo define como aquella actuación que busca afirmar una ética de vida y liberación que implica, fundamentalmente, una contribución en la producción y reproducción de la vida humana, “en su corporeidad, en lo simbólico y pulsional, en sus características específicas y diversas, y en comunidad” (pp. 97/98).

Concha Córdoba, L. (1965), Carta a François Houtart (Julio 28), Bogotá.

De Sousa Santos, B. (2009), Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social, México DF, Siglo XXI Editores.

De Sousa Santos, B. (2010), Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Dimensión Educativa (Ed.). (2017). Aportes 61. Paulo Freire y Orlando Fals Borda, educadores populares, Bogotá, Imprenta Librería Salesiana.

Dobles Oropesa, I. (1986), "Psicología social desde Centroamérica: retos y perspectivas. Entrevista con el Dr. Ignacio Martín-Baró", Revista Costarricense de Psicología, 8/9, pp. 71/76.

Dobles Oropesa, I. (2015). Psicología de la liberación y psicología comunitaria latinoamericana. Una perspectiva. Teoría y crítica de la psicología, Núm. 6, 122-139. Recuperado de <http://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/32/34>

Dobles Oropesa, I. (2016), Ignacio Martín-Baró. Una lectura en tiempos de quiebres y esperanzas, San José, Costa Rica, Editorial Arlekin.

Dussel, E. (1969), El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Buenos Aires, Eudeba.

Dussel, E. (1973), Caminos de liberación latinoamericana II: teología de la liberación y ética. Buenos Aires, Latinoamérica Libros.

Dussel, E. (1983), Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Bogotá, Editorial Nueva América.

Dussel, E. (1993), Las metáforas teológicas de Marx, Navarra, País Vasco, Editorial Verbo Divino.

Dussel, E. (1995), Introducción a la filosofía de la liberación, Bogotá, Editorial Nueva América.

Dussel, E. (1996), Filosofía de la liberación, Bogotá, Editorial Nueva América.

Dussel, E. (2006), 20 tesis de política, Caracas, Fundación editorial El perro y la rana.

Dussel, E. (2010), "Pablo de Tarso en la filosofía política actual. El títere y el enano", Revista de Teología crítica, I, 9/51. Recuperado de <https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/64.Pablo_de_Tarso.pdf>.

Dussel, E. (2013), Política de la liberación. Historia mundial y crítica (Vol. 1), Buenos Aires, Editorial Docencia.

Dussel, E. (2014), "Camilo Torres fue la figura paralela al Che Guevara", en Nodal. Recuperado de <https://www.nodal.am/2014/02/enrique-dussel-filosofia-e-historiador-camilo-torres-fue-la-figura-paralela-al-che-guevara/#La_Teologia_de_la_Liberacion_comprende_la_tradicion_religiosa_popular>.

Dussel, E. (2016a), 14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid, Editorial Trotta.

- Dussel, E. (2016b), *Filosofías del sur*. México DF, Ediciones Akal.
- Ellacuría, I., y Sobrino, J. (Eds. (1990). *Mysterium Liberationis* (Vols. 1 y 2), Madrid, Editorial Trotta - UCA Editores.
- Fals Borda, O. (1970), *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Bogotá, Tercer Mundo editores.
- Fals Borda, O. (1982), *El socialismo que queremos: un nuevo pacto social y político en Colombia*, Bogotá, Fundación para el desarrollo de la democracia "Antonio García".
- Fals Borda, O. (1985), *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*, Bogotá, Siglo XXI Editores.
- Fals Borda, O. (2002), *Historia doble de la costa*, (Vol. 3 - Resistencia en el San Jorge), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia - El Áncora editores.
- Fals Borda, O. (2008), *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*, Bogotá, Fica-Cepa.
- Fals Borda, O. (2012a), "Elementos y desarrollos del socialismo raizal", en L. López Guzmán y N. A. Herrera Farfán (Eds.), *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 409/411), Buenos Aires, Editorial El Colectivo.
- Fals Borda, O. (2012b), "Posibilidad y necesidad de un socialismo autóctono en Colombia", en L. López Guzmán y N. A. Herrera Farfán (Eds.), *Ciencia, compromiso y cambio social* (pp. 399/408), Buenos Aires, Editorial El Colectivo.
- Fals Borda, O. (2017a), "De la pedagogía del oprimido a la Investigación participativa", intervención de Orlando Fals Borda en el acto de homenaje a Paulo Freire (Bogotá, 4 de mayo de 2005), en *Dimensión Educativa* (Ed.), Aportes 61. Paulo Freire y Orlando Fals Borda, educadores populares (pp. 127/137). Bogotá, Imprenta Librería Salesiana.
- Fals Borda, O. (2017b), "La Investigación-Acción en convergencias disciplinares". (Discurso de Honor en la Conferencia Conmemorativa Oxfam América Martin Diskin, de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Montreal, 7 de septiembre de 2007), en N. Suárez (Ed.), *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos* (pp. 389/400), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O. (2017c), "Los problemas contemporáneos en la aplicación de la sociología al trabajar en la Investigación-Acción Participativa (IAP)", (Conferencia del Premio Malinowsky, 2008), en N. Suárez (Ed.), *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos* (pp. 401/407), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O., y Chávez, N. (1961), *Acción comunal en una vereda colombiana: su aplicación, sus resultados y su interpretación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Fanon, F. (2001), *Los condenados de la tierra*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Retamar, R. (2006), *Todo Caliban*, La Habana, Fondo Cultural del Alba.

Gabriel, M. (2014), *Amor y capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución*, Barcelona, El Viejo Topo.

Giraldo Moreno, J. (Ed.). (2012), *Cristianismo revolucionario. Camilo precursor*, Bogotá, Proyecto Memoria Histórica.

Gutiérrez Merino, G. (1975), *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Editorial Sígueme.

Heinrich, M. (2018), *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume I: 1818-1841*, São Paulo, Boitempo.

Herrera Farfán, N. A. (2017), “¡Al banquillo! La psicología comunitaria latinoamericana vista desde la psicología de la liberación”, en I. Dobles Oropeza, A. Maroto, y A. Vargas (Eds.), *Miradas sentidas y situadas: experiencias con grupos y comunidades*, San José, Costa Rica, Editorial Universidad Nacional de Costa Rica.

Herrera Farfán, N. A. (2018a), “Ética, sociología y política. Diálogos y encuentros entre Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo”, *Revista Kavilando*, 10, Núm. 2, pp. 558/566. Recuperado de <<http://www.kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/267/237>>.

Herrera Farfán, N. A. (2018b), *Saber colectivo y poder popular. Tentativas sobre Orlando Fals Borda*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Ediciones Desde Abajo.

Herrera Farfán, N. A. (2019), “Tres hipótesis sobre la relación entre la universidad y el cambio social”, *Hariak. Recreando la educación emancipadora*, 8, pp. 4/11. Recuperado de <<http://publicaciones.hegoa.ehu.eus/es/publications/415>>.

Hinkelammert, F. (1998), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José, Costa Rica, Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (2010), *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica, Editorial Arlekin.

Houtart, F. (2008), *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*, La Habana, Ruth Casa Editorial.

Jaramillo Jiménez, J. E. (2017), *Estudiar y hacer sociología en Colombia en los años sesenta*. Bogotá, Ediciones Universidad Central.

López Guzmán, L., y Herrera Farfán, N. A. (2018), “Para mí Camilo es el revolucionario sonriente”. Diálogos con François Houtart, en L. Á. Rojas Barragán & N. A. Herrera Farfán (Eds.), *Camilo Torres Restrepo. Polifonías del amor eficaz* (pp. 21/43), Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Fundación Editorial y Escuela «El perro y la rana» - Editorial Caminos - Editorial Quimantú.

Löwy, M. (1999), *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México DF, Siglo XXI Editores.

Löwy, M. (2012), *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Löwy, M. (2019), *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, Barcelona, El Viejo Topo.
- Martín-Baró, I. (1965), "La religión, ese opio del pueblo", *Magazine Dominical*, diario El Espectador. Recuperado de <<http://www.uca.edu.sv/coleccion-digital-IMB/wp-content/uploads/2015/11/La-religion-ese-opio-del-pueblo.pdf>>.
- Martín-Baró, I. (1986), "Hacia una psicología de la liberación", *Boletín de Psicología*, 22, 219/231.
- Martín-Baró, I. (1987), "El latino indolente", en M. Montero (Ed.), *Psicología política latinoamericana* (pp. 135/162), Caracas, Editorial Panapo.
- Martín-Baró, I. (1989), *Sistema, grupo y poder*, San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1992), "Retos y perspectivas de la psicología en América Latina", en 4ª Convención de psicólogos javerianos (Ed.), *Homenaje a Ignacio Martín-Baró, S.J., 1942/1989*, Bogotá, Fundación Social - Pontificia Universidad Javeriana.
- Martín-Baró, I. (1998), *Psicología de la liberación*, Blanco Abarca (Ed.), Madrid, Editorial Trotta.
- Martín-Baró, I. (2002), *Ignacio Martín-Baró (1942-1989): Psicología de la liberación para América Latina*, G. Pacheco y B. Jiménez Domínguez (Eds.), Guadalajara, México, ITESO-Universidad de Guadalajara.
- Martín-Baró, I. (2016) "Los cristianos y la violencia", en I. Gaborit y A. Blanco (Eds.), *El realismo crítico. Fundamento y aplicaciones* (pp. 259/320), San Salvador, El Salvador, UCA Editores.
- Martínez Heredia, F. (2012), *Las ideas y las batallas del Che*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales - Ruth Casa Editorial.
- Mate, R., & Zamora, J. A. (2018), "Sentido y actualidad de la crítica marxiana", en R. Mate y J. A. Zamora (Eds.), *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía* (pp. 11/89). Madrid, Editorial Trotta.
- Mészáros, I. (2009), *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo - Pasado y Presente 21.
- Montero, M. (1984), "La psicología comunitaria: orígenes, principios y fundamentos teóricos" *Revista Latinoamericana de Psicología*, 16, Núm. 3, 387/400.
- Montero, M. (2001), "Ética y política en Psicología. Las dimensiones no reconocidas", *Athenea digital*, 0, 1/10. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/26412754_Etica_y_politica_en_Psicologia_Las_dimensiones_no_reconocidas>.
- Montero, M. (2002), "Presentación. Para leer a Martín-Baró", en G. Pacheco y B. Jiménez Domínguez (Eds.), *Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América Latina* pp. 13/15. Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara-ITESO.

Montero, M. (2004a), Introducción a la psicología comunitaria, Buenos Aires, Editorial Paidós.

Montero, M. (2004b), "Relaciones entre psicología social comunitaria, psicología crítica y psicología de la liberación: una respuesta latinoamericana", Revista Psykhe, 13, Núm, 0, 17/28.

Montero, M. (2006), Hacer para transformar: el método en la psicología comunitaria, Buenos Aires, Editorial Paidós.

Moscovici, S. (1981), Psicología de las minorías activas, Madrid, Ediciones Morata, S.A.

Norden, F. (1974), Camilo, el cura guerrillero. Colombia. falta editorial

Öcalan, A. (2016). Orígenes de la civilización: libro primero de Manifiesto por una Civilización Democrática, Lomas de Zamora, Argentina, Editorial Sudestada.

Pérez Benavides, I. (2010), La influencia religiosa en la conciencia social de Orlando Fals Borda, Barranquilla, Colombia, Corporación Universitaria Reformada.

Pérez Ramírez, G. (2009), Camilo Torres Restrepo, mártir de la liberación, Quito, Ediciones La Tierra.

Portillo, N. (2011), "Entre la discontinuidad y el protagonismo histórico: apuntes sobre el desarrollo de la psicología comunitaria en El Salvador", en M. Montero y I. Serrano-García (Eds.), Historias de la psicología comunitaria en América Latina, pp. 213/233, Buenos Aires, Editorial Paidós.

Salazar Camacho, M. C., Bernal, A., Zambrano, H., Benolt, A., y Bernal, E. (Eds.) (1965), Inquietudes, Nº 5, Laicos a la hora del Concilio. Bogotá, Tercer Mundo editores.

Torres Restrepo, C. (1970), Cristianismo y revolución (G. Olivieri, Ó. Maldonado, y G. Zabala, Eds.). México DF, Ediciones Era.

Torres Restrepo, C. (2015), Obras escogidas. Textos inéditos y poco conocidos (A. Parra Higuera, Ed.). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Torres Restrepo, C. (2016), Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política, (N. A. Herrera Farfán y L. López Guzmán, Eds.), Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Editorial Nuestra América.

Université Catholique de Louvain (2000), Une aventure universitaire. Sous la direction de Gabriel Ringlet, Bruselas, Editions Racine.

Villanueva Martínez, O. (1995), Camilo: acción y utopía, Bogotá, Editorial Códice.

Zalaquett, C. (2002), "Rubén Ardila: 'Mi último diálogo con Ignacio Martín-Baró', Conversaciones con el Dr. Carlos Zalaquett. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=D2r0bnQ7aKk>>.

CAPITULO 3

LA COMUNALIDAD COMO HORIZONTE EPISTÉMICO PARA UNA PSICOLOGÍA DESDE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Niltie Calderón Toledo*

Las revueltas sociales y políticas en nuestra América-Abya Yala, han contribuido a la generación de nuevas rutas de pensamiento en diferentes momentos de la historia. Estas grietas nos permiten repensarnos como humanidad, pero también nos posibilitan cuestionar los referentes desde donde miramos el mundo. En pleno octubre de 2019, la convulsión latinoamericana debido al insostenible modelo neoliberal por parte de los pueblos y la obstinación de los gobiernos por mantenerla a sangre y fuego, han provocado momentos de tensión social en países como Ecuador, Chile, Haití, Costa Rica y Colombia, lo cual confirma nuestra necesidad de pensar otras posibilidades y alternativas a este mundo que pretende agotarse en un sentido único y universal impuesto desde las lógicas hegemónicas.

Escribimos, por tanto, pensando en una Psicología que parte desde la complejidad de nuestros territorios, nuestra lengua y formas organizativas para reflexionar sobre la necesidad de acercarnos a horizontes epistémicos otros, que configuren una Psicología crítica, plural y comunal como respuesta a la ideología neoliberal y al pensamiento único que dicotomiza a las ciencias sociales y sus prácticas.

Para ello queremos partir de un momento igual de convulso, el proceso armado en Centroamérica y de uno de los autores más importantes

* Ministra en Psicología Social de Grupos e Instituciones. Doctoranda en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora Binnizá

para repensar la psicología: Ignacio Martín-Baró, que frente a la conflictividad social y política a causa de las luchas armadas configuró los principios de una Psicología Social de la Liberación cambiando el rumbo de la disciplina y heredándonos importantes conceptos para continuar su labor crítica.

Las disputas en este periodo no se ciñeron al campo político, también se dio paso a una serie de debates teóricos respecto al hacer intelectual y de la academia que fueron más allá de la idea de compromiso social o de acción individual; estas discusiones derivaron en el cuestionamiento de los contenidos con los que se formaba a los profesionistas en las universidades públicas y las prácticas que estos tenían en los pueblos y comunidades. Este fue el caso de los debates que desde El Salvador introdujo Ignacio Martín-Baró, psicólogo y profesor en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, que cuestionó el hacer del psicólogo, la psicología y sus fundamentos nacidos desde otras latitudes o bien desde los centros hegemónicos de las academias estadounidenses y que no respondían a las necesidades de un pueblo que luchaba por su libertad, planteando la necesidad de pensar en una Psicología situada, comprometida y generadora de nuevos horizontes epistémicos que permitieran la liberación de la psicología: “una psicología de la liberación exige primero lograr una liberación de la psicología” (Martín-Baró, 2006:12), frase que nos remite a lo que, años más tarde, algunos teóricos latinoamericanos llamarían *los procesos de descolonización epistémica*.

En el caso de la Psicología Social, fue Martín-Baró quien manifestó la necesidad de pensar la historia de dependencia colonial de los pueblos latinoamericanos y la carencia de una epistemología adecuada desde la Psicología que pudiera ser una herramienta teórica útil a los procesos sociales y políticos, agregando que dentro de todas las cuestiones a las cuales la Psicología se hallaba obligada a reflexionar una de ellas era su praxis. Martín-Baró es un referente para pensar una Psicología Social otra, liberadora, comprometida, si se quiere decolonial; pero sobre todo para pensar en una Psicología que proponga esos otros horizontes epistémicos necesarios para entender una Latinoamérica diversa, pluriétnica y que ha continuado el proceso de liberación pese al brazo neoliberal que la sujeta, lo que hoy vemos acentuado mediante el despojo de territorios, cuerpos e identidades así como la violencia militar y paramilitar que lo acompañan.

Situar hoy a la Psicología en México es pensarla atravesada por demandas como las provenientes de los pueblos indígenas frente a las luchas contra la implementación de megaproyectos en sus territorios, así como desde el movimiento feminista y de mujeres frente a la violencia feminici-

da y aquellas violencias derivadas del narcotráfico y del contubernio con los Estados y gobiernos. Seguir omitiendo estos enclaves en los procesos de formación de las y los estudiantes es dar continuidad a una Psicología hegemónica, colonizadora y carente de mirada histórica; por fortuna, en nuestra época, además de los aportes de Ignacio Martín-Baró contamos con pensadoras y pensadores que desde Abya Yala¹ se han dado a la tarea de proponer diferentes rutas de análisis en estos temas y desde donde la Psicología podría abreviar para sus reflexiones, metodologías e investigaciones sin que esto implique recelos disciplinarios.

Por tanto, nuestra propuesta es reflexionar sobre nuestras prácticas, pero también sobre nuestros referentes: en eso el pensamiento latinoamericano y decolonial tienen mucho que aportar a la discusión académica, aunque, a decir verdad, nuestra intención también es incomodarla y, por ello, en este texto intentaremos ir más allá de ella.

¿DESCOLONIZAR LA PSICOLOGÍA? LOS APORTES DE LA TEORÍA DECOLONIAL PARA PENSAR EN UNA PSICOLOGÍA OTRA

Si bien este trabajo no pretende centrarse en el análisis y posibilidad de hacer una psicología decolonial, lo que corresponderá a otras/os compañeras/os estudiantes e investigadores, sí retoma algunos elementos de la teoría decolonial que permiten hacer un tránsito hacia una propuesta sobre una psicología pensada desde los pueblos indígenas u originarios.

Primero, me gustaría retomar el hecho de que la psicología social es multidisciplinaria y multirreferencial², desistiendo de debates sobre una psicología como disciplina pura que pretende encuadrarse en los marcos de una ciencia tradicional; esta multidiciplinariadad nos ha llevado a enriquecerla con categorías y metodologías de la Sociología, la Antropología, pero sobre todo de la Filosofía, aunque, mayoritariamente desde la producción europea. Por ejemplo, en México tenemos que cuando se habla de escuelas de formación con un enfoque crítico observamos que los autores estudiados son Michel Foucault, Jaques Derrida, Gilles Deleuze, Cornelius Castoriadis, Henri Lefvebre, por mencionar a los más recurridos;

1 En este sentido podemos revisar autoras/es como Lorena Cabnal/ Maya-Xinca, Aura Cumes/Maya Kaqchikel, Gladys Tzul/Maya k'iche', Miguel Hernández Díaz/Tsotsil, Hubert Martínez Calleja/Mè'phàà, José Ángel Quintero/Añu, Yásnaya Elena Aguilar Gil/Ayuujk, Jaime Martínez Luna/Zapoteco, Floriberto Díaz/Ayuujk).

2 Podemos revisar el texto de Roberto Manero "Multirreferencialidad y conocimiento", en *Tramas* N° 12, UAM-XOCH.

esto nos permite mirar la cercanía que tiene la Psicología con la Filosofía y otras disciplinas, pero también su carácter eurocéntrico impuesto como horizonte único en las universidades y en la formación de los estudiantes teniendo ausencias como el de los trabajos de Ignacio Martín-Baró, que ha sido relegado u omitido en los procesos de formación pese a su importancia teórica, social y política.

Este centramiento ha tenido consecuencias en nuestras prácticas investigativas o de análisis enfatizando la hegemonía teórica, epistémica e incluso racial de estos autores y sus países de origen. En este sentido no conocemos experiencias de procesos de formación en psicología donde se dé importancia al origen étnico de los estudiantes, su lengua y las/ los autores indígenas o afrodescendientes que existen en la actualidad para generar nuevas categorías de análisis; pareciera que la idea de multirreferencialidad también se ha convertido en una multirreferencialidad hegemónica y colonial. Asumimos y consumimos teorías para luego hacer lecturas sobre procesos sociales, políticos, movimientos indígenas, de resistencia, cuerpo, salud, comunidad, mujeres rurales o indígenas en México y nuestra América como si no hubiera una diferencia profunda entre el referente de análisis y su contexto; peor aún, no miramos las prácticas colonizadoras que esto conlleva.

A mi parecer, esta dislocación entre teoría, contexto, historia, pensamiento, y lengua es a lo que Martín-Baró se refería cuando mencionaba lo siguiente:

En mi opinión, la miseria de la Psicología latinoamericana hunde sus raíces en una historia de dependencia colonial que no coincide con la historia de la colonia iberoamericana, sino con el neocolonialismo del “garrote y la zanahoria” que se nos ha impuesto desde hace un siglo. El “garrotazo cultural” que diariamente reciben nuestros pueblos con frecuencia encuentra en la Psicología un instrumento más entre otros para moldear las mentes y un valioso aliado para tranquilizar conciencias al explicar las indudables ventajas de la zanahoria modernista (2006: 8).

Este “garrotazo cultural” al que Martín-Baró se refería podemos relacionarlo con el concepto de *colonialidad del saber* desarrollado por diferentes teóricos decoloniales.

Uno de los trabajos que la teoría decolonial ha hecho es describir las tramas del colonialismo en América Latina, partiendo de la llegada de los europeos a nuestro continente junto con el sometimiento violento de los pueblos, su cultura, saberes, gobierno y espiritualidad; la colonización

sólo pudo consolidarse mediante la *colonialidad del saber*, la cual tuvo su anclaje en las diferencias étnico-raciales que configuraron al Otro no europeo como inferior, salvaje e incivilizado.

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la *modernidad* y la *organización colonial del mundo*. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino, simultáneamente, la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (Lander, 2000:16).

A partir de la *colonialidad del saber* y de la consolidación de Europa como centro mundial en 1492 (Dussel, 2000:46), podemos entender la forma en que las ciencias sociales han consolidado su discurso sobre validez, racionalidad, universalidad y cientificidad; pero también podemos observar cómo se ha subordinado e inferiorizado el conocimiento y las formas del conocer de los pueblos indígenas y afrodescendientes, lo que vemos claramente en la formación y los contenidos de las universidades públicas.

En este sentido Edgardo Lander menciona:

Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este *deber ser* que fundamenta a las ciencias sociales (2000: 25).

Pensar la Psicología en clave decolonial nos permitirá analizar la forma en la que se ha constituido como disciplina hegemónica y ha contribuido a la colonización del pensamiento, sería este un punto de partida para su análisis histórico y descentramiento, dislocando los referentes teóricos tradicionales para acercarnos a formas otras de conocer y construir conocimiento. Sin embargo, la teoría decolonial presenta retos importantes como generar nuevos horizontes epistémicos, no obstante, los teóricos decoloniales suelen dejar ese encargo a los pueblos indígenas refiriéndose a ellos “como los que van en avanzada”, pero presentándose en las academias como sus interlocutores o traductores con el peligro de volverse teorías neocolonizantes, mientras que los pueblos indígenas u originarios han construido caminos cuyas rutas vienen desde antes que la academia se interesara en el componente colonial (puesto que han padecido de manera encarnada esta colonialidad y hace varias décadas atrás construyen rutas de descolonización). Este es el caso de Oaxaca en donde los pensadores y

filósofos de los pueblos indígenas llevan años trabajando desde la comunalidad como categoría viva, ruta política, social, educativa y alternativa al sistema actual.

LA COMUNALIDAD: UNA PROPUESTA EPISTÉMICA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN OAXACA

Los pueblos indígenas, a lo largo de toda Abya Yala, han construido propuestas alternativas y paralelas a aquellas establecidas por los Estados-nación, gestadas desde sus horizontes de sentido en ámbitos como la educación, economías basadas en el intercambio, formas de organización y apoyo mutuo para la construcción de sus espacios comunitarios, autogobierno, seguridad, salud, justicia y otras; establecidas a partir de su espiritualidad, territorio, lengua, memoria y formas de relacionarse entre sí, con la naturaleza y con los otros.

En el caso de Oaxaca, tenemos una herencia de pensamiento que fluye al interior de los pueblos indígenas y que, al final de la década de los setenta, fue sistematizado por dos pensadores que desde sus territorios y sin tener diálogo entre ellos, dilucidan el concepto de *comunalidad* como una matriz de pensamiento de los pueblos originarios y sus formas de organización social, lo que hoy en día se ha convertido en un referente epistemológico para la construcción de teorías, metodologías, y propuestas alternativas de educación. La comunalidad como propuesta epistemológica surge mucho antes que la teoría decolonial como parte de los procesos de lucha y resistencia que los pueblos indígenas han tenido para apropiarse de sus conocimientos y disputarse las lógicas homogeneizantes del Estado mexicano implementadas mediante la educación.

En el Estado, las disputas por las formas en las que se construye el conocimiento ha trascendido el discurso para quedar establecido en leyes, así desde 1995 el concepto comunal aparece en la Ley Estatal de Educación como uno de los ejes primordiales de la misma³, por lo que en la actualidad los trabajos alrededor de la comunalidad son amplios y han sido el fundamento del magisterio oaxaqueño (disidente) para generar una de las propuestas más importantes en términos de educación alternativa en el país el Programa para la Transformación de la Educación en Oaxaca (PTEO), también ha sido eje de la Maestría en Educación Comunal de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) y para la creación de la Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca (UACO)..

3 Jaime Martínez Luna (2016) escribe que fue en el año de 1995 cuando se agregó el principio de comunalidad a la Ley Estatal de Educación en Oaxaca.

La comunalidad como propuesta filosófica tiene la virtud de recorrer con facilidad dos caminos; por un lado, el camino de la teoría como propuesta para la formación desde una perspectiva de los pueblos y, por otro, como pensamiento útil, ya que al surgir de las mismas prácticas comunitarias se ha vuelto un instrumento que permite reconocernos en ella, así como a los saberes que nos atraviesan e históricamente han sido relegados, despreciados por la academia o las ciencias hegemónicas. Es por esta razón que una propuesta de una Psicología desde los pueblos sería necesariamente comunal, distinta a la psicología comunitaria, en principio porque sus horizontes epistémicos y políticos son otros, mismos que expondré a continuación.

A finales de la década de los setenta Jaime Martínez Luna, desde Guelatao, en la sierra norte (pueblo *zapoteca*) y Floriberto Díaz, desde Tlahuitoltepec-*mire*, desarrollaron el concepto de comunalidad para explicar la forma en la que los pueblos se organizaban; pero también para dar cuenta de una matriz de pensamiento de los pueblos: “La necesidad de exponer la forma en que las comunidades daban una respuesta natural a la defensa de sus recursos naturales y el modo en que resolvían la totalidad de problemas y necesidades, nos llevó a proponer el concepto de “comunalidad” (Martínez, 2015:18).

Jaime M. Luna, quien en ese tiempo se encontraba defendiendo junto a su comunidad los bosques en la sierra norte, sistematiza la propuesta del pensamiento comunal en cuatro ejes:

En Oaxaca el sustento de la comunalidad que se observa detona la integración de cuatro elementos sustanciales: el territorio, la autoridad (poder), el trabajo y el goce (fiesta). Los principios y valores que la articulan son el respeto y la reciprocidad (Martínez, 2016:224).

Estos elementos los podemos encontrar en todos los pueblos indígenas de Oaxaca, algunos con prácticas más arraigadas que otros; pero de algún modo presentes en el hacer de estos. La complejidad radica en que, a cada lengua diferente, a cada territorio distinto, estos componentes se entretejen con una visión de mundo que otorga diferentes significaciones a los mismos.⁴ Por ejemplo, aunque Floriberto Díaz (pensador *Ayuukjä'äy-mire*) desarrolla el mismo concepto de comunalidad, su trabajo presenta matices derivados de la lengua por lo cual encontramos un énfasis parti-

4 En el estado de Oaxaca habitan 17 grupos étnicos: los Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chochos, Chontales, Huaves (Ikoots), Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuatlcos, Triques, Zapotecos de la sierra y del Istmo, Zoques y Popolucas, cada uno con su lengua, cultura, territorio, espiritualidad.

cular en el desarrollo de la relación que los pueblos tienen con el territorio y la tierra, aunque casualmente los ejes que propone alrededor de la comunalidad son muy parecidos a los que Jaime Martínez Luna registra.

Según Floriberto Díaz (2004:368) los componentes que conforman la comunalidad son:

La Tierra como madre y como territorio.

El consenso en asamblea para la toma de decisiones.

El servicio gratuito como ejercicio de autoridad.

El trabajo colectivo como un acto de recreación.

Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.

La propuesta que Floriberto Díaz realiza la piensa desde su lengua materna, el *Ayuujk* (Mixe), comenzando por explicar que la palabra *comunidad* no existe en *Ayuujk*, pero sí una forma de dar cuenta de ello, lo que a su vez explica el entretejido comunitario que es la comunalidad:

En la variante tlauhuitoltepecana de *ayuujk*, la comunidad se describe como algo físico, aparentemente, con las palabras de *nájx*, *kájp* (*nájx*: tierra; *kájp*: pueblo). Interpretando, *nájx* hace posible la existencia de *kájp* pero *kájp* le da sentido a *nájx*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y en este sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo (2004:367).

En otras palabras, la Tierra hace posible la existencia del pueblo, pero es el pueblo el que le da sentido a ella en un proceso de reconocimiento y reciprocidad mutua; de este modo la idea de comunidad y comunalidad existen por ese carácter recíproco entre las personas, la naturaleza, el trabajo y la Tierra misma.

Para los pueblos indígenas la relación con la Tierra y la configuración del territorio es algo más que una relación de límites con el espacio que se habita. Es en el territorio donde se sintetizan un conjunto de prácticas que permiten la vida y existencia de los pueblos, así como la recreación y permanencia de la lengua. Para ampliar esta idea sobre los pueblos, sus territorios y la comunalidad me gustaría hacer un cruce entre las propuestas de Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz con respecto a lo que señala José Ángel Quintero Weir, filósofo y pensador Añu de Venezuela,

en cuanto al territorio y la forma en la que los pueblos se relacionan con éste al nombrarlo y ser nombrados por él:

[...] las palabras que usamos, los nombres que damos, no sólo dicen o nombran cosas, sino que igual constituyen la imagen y expresión de la manera en que vemos esas cosas y lo que ellas significan para nosotros. Pero de la misma forma, tal perspectiva está en estrecha relación con el espacio que, de esa manera es *territorializado* a través de un conjunto de correspondencias que la sociedad humana en constitución establece con su espacio territorial, las que sostienen o sustentan sus particulares cosmovisiones. (Quintero, 2007:17).

En un sentido más amplio y profundo, es el territorio el que otorga el nombre a los pueblos y, a su vez, el territorio es nombrado por los pueblos de acuerdo con su hacer, lo cual genera una relación que va más allá de sujeto-objeto (de consumo, recurso natural); por el contrario, es una relación que se asemeja a la de sujeto-sujeto o, mejor dicho, de persona comunitaria a comunidad como territorio, considerando que la palabra sujeto no existe en ninguna lengua indígena. Esto representa el primer nodo de contradicción para la psicología. Entonces, el proceso de territorialización del que habla Quintero, nombrar y ser nombrados por el territorio, define también la reciprocidad propuesta Jaime Martínez Luna.

Para ampliar esta relación, me gustaría poner de ejemplo el pueblo al que pertenezco, el pueblo *Binnizá* en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca⁵, conocidos en México como *Zapotecas*, pero que se autonombraron Binnizá justo por esta relación que se tiene con el territorio, donde *Binní* significa gente y *zá* significa nube, por lo que somos gente nube o gente que vino de las nubes y nuestra lengua es el *Diidxazá*, donde *Diidxa* es palabra y *zá/* nube, por ello hablamos la palabra nube o la palabra de la gente de las nubes. Así puede entenderse que el territorio nos otorgó un nombre (las nubes) y ello explica la profunda interrelación que tenemos con todos los elementos de nuestro territorio como, por ejemplo, el viento, mismo que en nuestra región puede tener una velocidad de hasta 260 km/h. Somos el territorio... lo que habita en él y sus memorias... somos y encarnamos el nombre de nuestro territorio, nuestro pueblo no existiría sin esa relación con lo que existente, tanto en palabra como en materia.

5 El Istmo de Tehuantepec está ubicado al sur de México en el estado de Oaxaca. Es la parte más angosta del país; por un lado, se encuentra el Océano Pacífico y por el otro el Golfo de México, que da salida al Océano Atlántico. Del lado oaxaqueño existen cinco pueblos indígenas que comparte el territorio: Ikoots, Chontales, Zapotecos (Binnizá), Zoques, Mixes.

Nosotros no somos el único pueblo que se nombra a partir del territorio, por ejemplo, el pueblo *Ñuu savi* (conocidos como *mixtecos*) se nombran a sí mismos como el pueblo de la lluvia, donde *Ñuu* es pueblo y *savi* es lluvia y ellos hablan el *Tu'un savi*/... donde *Tu'un* significa palabra y *savi*/ lluvia: la palabra lluvia o la palabra del pueblo de la lluvia. Es en torno a esta relación que configuran su espiritualidad y su ritualidad, tal y como José Ángel Quintero lo expone, la forma en la que un pueblo se nombra así mismo o al espacio que habita expresa la imagen, “el lugar de ver” que este pueblo tiene de sí mismo:

En todo caso, es a partir de la configuración de una imagen primigenia del mundo, como epicentro generador del imaginario colectivo, esto es, la percepción del mundo desde un *lugar de ver* propio del grupo, es lo que nos permite establecer históricamente el origen del proceso de territorialización de una comunidad humana en cualquier lugar del mundo; [...] a partir de ese momento, todo el proceso de conocer y reconocer el hacer de los distintos lugares y el hacer de las comunidades de seres (plantas, animales, insectos, elementos físicos y hasta seres invisibles), presentes en los mismos [...] (Quintero, 2019:10).

Este “lugar de ver”, al que se refiere Quintero, es el que configura la existencia de los pueblos en el proceso de territorialización y les permite situarse en un lugar propio para construir una mirada del mundo, lo cual necesariamente genera un pensamiento y una forma de construir el conocimiento desde sus horizontes de sentido. El territorio, entonces, como componente de la comunalidad, representa en sí mismo una dimensión epistémica que articula el ser y estar de las personas y todo lo que en él habita; por ello no pueden separarse o dividirse para su análisis.

Si entender la concepción de territorio que tienen los pueblos resulta complejo analizar aquello que los pueblos han configurado en torno a la asamblea, la autoridad y la fiesta como goce lo hace una tarea exhaustiva e inacabada, así como un campo único de trabajo e investigación desde y para los pueblos. Aunque en este texto no es mi intención abordar a profundidad todos los elementos de la comunalidad, los cuales podemos encontrar ampliamente descritos en los trabajos de Jaime M. Luna y Floriberto Díaz, si me gustaría describirlos brevemente para dar una idea de su dimensión y propiciar la reflexión acerca de los alcances que esta teoría tendría para pensar una Psicología como parte de estas rupturas epistémicas con la Psicología tradicional.

La asamblea para los pueblos indígenas en Oaxaca es el espacio político donde se toman las decisiones de manera comunitaria, es reconocida

por el Estado como forma de organización y parte del ejercicio de su autonomía. En la asamblea es donde se resuelven los principales problemas y donde se toman decisiones sobre las acciones colectivas que se llevarán a cabo para resolver alguna necesidad, es ahí también donde el poder se vuelve comunal mediante el consenso, y donde se ejerce y se reinventa la justicia, las sanciones o las faltas comunitarias. Es mediante ella que se eligen a las autoridades y los cargos, los cuales son un servicio comunitario no remunerado y un deber que se lleva a cabo con la mayor dignidad posible. Es el lugar donde los pueblos ejercen el autogobierno y la autodeterminación reconocidos en el artículo 2 ° de la Constitución mexicana.

En cuanto a la fiesta y la dimensión del goce que menciona Jaime M. Luna, me gustaría proponer una lectura al respecto de ésta para problematizar el concepto frente a la Psicología. La fiesta como organizador comunitario se encuentra presente en la mayoría de los pueblos de Oaxaca; a diferencia de la asamblea o el sistema de cargos que ha sido sustituido en algunos pueblos y comunidades por el sistema de partidos políticos, la fiesta se mantiene vigente y es uno de los principales articuladores de la comunalidad. Como acto comunal conlleva un trabajo comunitario, de cooperación y tequio⁶, por lo que el goce pasaría necesariamente por una dimensión colectiva. En los pueblos *Binnizá* la fiesta es un punto medular del hacer y estar, es lugar de encuentro, convergencia, colaboración, reciprocidad, trabajo colectivo, espacio donde el tejido comunitario sucede, es ahí donde nos encontramos, nos reconocemos y lo comunitario se actualiza.

En el Istmo de Tehuantepec, las más conocidas son las Velas de Mayo que son fiestas patronales compuestas de elementos católicos e indígenas. Es la fiesta la que mueve en gran medida la economía regional mediante los mercados locales: la venta de productos del mar por parte de los pueblos pescadores que habitan la zona lagunar (*Ikoots* y *Binnizá*), el comercio de las bordadoras, ya que en las fiestas la vestimenta que se utiliza es la ropa tradicional, el comercio de la comida que se compartirá, el comercio con los pueblos artesanos que son los lugares donde se consiguen las grandes ollas de barro para preparar los alimentos y los objetos que adornarán las enramadas... todo esto nos permite ver la expresión de lo territorial y el tejido comunitario.

Es en la fiesta donde vemos en acto esa expresión de la comunalidad que en nuestra lengua se ha traducido como *Guendalisaa*/encuentro,

6 El Tequio es el trabajo comunitario que los pueblos en Oaxaca realizan, es el equivalente a la Minka en los pueblos andinos.

intercambio o *Guchaagalisaá*/compartir o compartencia como equivalente de la comunalidad en español. El *Guendalisaa* es, a su vez, un tejido de encuentros de los múltiples saberes y prácticas existentes en los pueblos puestos en marcha para la realización de una fiesta; es el trabajo comunitario, organizativo que nos permite reconocernos como parte de un territorio interconectado y compartido con otros pueblos. Por ejemplo, la mayoría de los pueblos *Binnizá* están asentados a las orillas del *guigu vi'cu nisa*, o río de los perros de agua (nutrias) y este río, junto con otros afluentes de la región, desemboca en las lagunas (superior e inferior) donde también habitan los pueblos *Ikoots* dedicándose mayoritariamente a la pesca, por lo que comentan que cuando estos afluentes son abundantes hay pescado, cuando no hay lluvias y estos afluentes no llevan agua a las lagunas, la producción de peces y mariscos disminuye, encareciéndose los productos del mar y afectando la alimentación de los pueblos y, de paso, disminuyendo su presencia en las fiestas como alimento a compartir.

El goce, entonces, también tiene su dimensión territorial que pasa por el equilibrio de los espacios que habitamos y la pervivencia de nuestras formas comunitarias como la alimentación, por esta razón también lo situamos en el cuerpo como una extensión del territorio, retomando lo propuesto por Lorena Cabnal (2010:22) al concebirlo a la manera de un territorio, cuerpo-tierra. Por ejemplo, la palabra que más se pronuncia en una fiesta es *nanishe/a'*, que podríamos traducir como *sabroso*. En la fiesta lo sabroso puede estar en la comida, pero también es un estar-sentir en el cuerpo, con los sentidos, incluso *nanishe* puede hacer referencia al movimiento del cuerpo en el baile: “se mueve bien al bailar”. El baile es un momento imprescindible del goce para los pueblos *Binnizá*, es una forma de recreación, en especial para las mujeres de los pueblos que suelen abrir las pistas bailando sonos regionales entre ellas. En el Istmo la fiesta es el momento del disfrute colectivo, del disfrute del cuerpo y de los sentidos, pero también del disfrute del territorio cuya generosidad permite que todos los elementos necesarios para la fiesta se conjunten. Pensar en la importancia del goce mediante la fiesta es relevante porque en la actualidad los procesos extractivos, los megaproyectos y la violencia han afectado las formas de este goce necesario para la comunalidad y la salud de los pueblos.

Si como Martín-Baró planteó, los principios de una psicología social de la liberación pasan por mirar la historia, la memoria de los pueblos; generar epistemologías útiles en ese sentido tiene que comenzar por referenciarnos de teorías como la comunalidad y los aportes de los filósofos y

7 En la variante lingüística de Juchitán, Oax. Se dice *nanishe*, en la variante lingüística de El Espinal, de donde soy originaria, se dice *nanisha*.

pensadores indígenas y afrodescendientes, leerlos, estudiarlos, discutirlos, pero también generar una Psicología no intervencionista y colonizadora que reconozca el camino andado de los pueblos. Una psicología liberadora, hoy, tendría que reconocer el origen étnico de los estudiantes, profesores, profesionistas e investigadores para generar *diálogos de saberes* (Sousa, 2010) y mirar los entramados complejos de los pueblos para construir desde ahí y con ellos el conocimiento, como menciona José Ángel Quintero (2019:1): “[...] no es posible la ‘decolonialidad’ sin antes reconocer el camino del saber del nosotros que hoy día somos, a pesar de, y más allá de, eso que llaman colonialidad”. Por ello señala la importancia de que cada pueblo desde su lengua, desde su territorio, desde su hacer, estar, pensar, corazonar en el mundo pueda construir conocimiento.

GUENDANASAACA Y GUENDAHUARÁ: UNA PROPUESTA PARA MIRAR LA PSICOLOGÍA DESDE EL PUEBLO BINNIZÁ

Para los pueblos indígenas los padecimientos emocionales están asociados a síntomas físicos, pero también tienen una conexión profunda con lo espiritual y con el territorio, los cuales se entretajan para generar el bienestar o la completud. A continuación, me gustaría describir tres tipos de padecimientos emocionales desde el pueblo *Binnizá* para entender la relación entre comunalidad, territorio, salud y enfermedad, partiendo de las concepciones y conocimientos que circulan en los pueblos de la región del Istmo de Tehuantepec y así dar cuenta de estos otros horizontes epistémicos que existen en los pueblos indígenas y que nos permiten cuestionar el establecimiento hegemónico de la forma única del conocer al interior de la psicología, lo cual ha estigmatizado y desestimado las formas del sanar y del cuidado colectivo en los pueblos originarios.

*Xilasé/ Nostalgia o tristeza profunda*⁸

Uno de los padecimientos más conocidos en el pueblo *Binnizá* es el *Xilasé*/ nostalgia o tristeza profunda, el cual va acompañado de síntomas físicos y emocionales como la aparición de manchas blancas que dan cuenta del desequilibrio en el cuerpo, ánimo apagado, silencio y llanto continuo, entonces, la curandera/o determina mediante la observación que lo que se padece es *Xilasé* y el proceso para su sanación implica llevar a la persona a bañar al mar para que éste le limpie la nostalgia. Así, mientras la persona está en el mar la curandera le moja la cabeza, lo brazos con pequeños gol-

8 La narración de estos padecimientos y la forma en la que son curados han sido escritos a partir de diversos diálogos con mi mamá la señora María del Carmen Toledo Martínez, mujer *Binnizá* de 70 años originaria de El Espinal, Oaxaca. Sin embargo, estos conocimientos son de dominio público en los pueblos de la región y varían entre pueblos.

pes con las manos en forma de cuenco con arena y agua, pidiendo al mar que se lleve la tristeza lo que tiene que ser repetido varias veces.

Esta sanación mediante el mar no es casual, como ya he mencionado los pueblos *Binnizá* se encuentran asentados cerca de la laguna superior e inferior, la cual es nutrida por el océano Pacífico y el afluente de los ríos, razón ante lo cual el acceso a éste es relativamente sencillo; sin embargo, lo que le da potencia al proceso de sanación es la carga espiritual que los pueblos ponen en el mar para sanar. En el caso del *Xilasé*, el sanar está íntimamente ligado al territorio: no es un sanar individual en un espacio privado lo que comienza en el cuerpo, se extiende al territorio y es ahí donde encuentra su equilibrio. Quizá esto se deba a que la concepción de salud para los pueblos *Binnizá* parte de la idea de completud; en *diidxazá*, la palabra salud tal cual no existe... para referirse a ella se dice *Guendanasaaca*, que podría traducirse como *salud* o *sanar*, pero la cuestión es mucho más compleja.

La palabra *Guendanasaaca* está compuesta por *Guenda* que es la palabra con más significados en *diidxazá*, significa vida, historia, origen, ancestros, antiguo, viejo, tona-nahual y espíritu, entre muchos otros⁹. En este caso se utiliza como vida y como espíritu; y *nazaaca* significa estar completo, que no te falta nada, por lo que *Guendanasaaca* significaría que el espíritu que habita en ti está completo y esa sería la concepción de salud o estar sano mientras que enfermar es *Guendahuará*, cuyo significado se remite a que tu espíritu y tu vida tienen un padecimiento... una dolencia... entonces, en el *Xilasé* es la conexión con el mar la que sana a la dolencia del espíritu... de la vida.

Cuando una parte del territorio, en este caso el mar, puede sanar al cuerpo y al espíritu, nos habla de una forma distinta de ser y estar con ese territorio y da cuenta del por qué existe una fuerte oposición a los megaproyectos eólicos que han llegado a instalarse en toda la región del Istmo afectando el ecosistema y sus ritmos, pretendiendo llegar a orillas del mar. Si los megaproyectos eólicos se instalan en el mar... ¿cómo podremos sanar nuestra tristeza?

Actualmente en los pueblos *Binnizá* se encuentran instalados casi 2000 aerogeneradores, parques eólicos de empresas trasnacionales y de capital extranjero que llegaron en 2007 con el pretexto de generar energía limpia, renovable para el mundo, ayudar al cambio climático y buscar energías alternativas; pero para los pueblos esto ha implicado el despojo de sus

9 La lengua *Binnizá* es una lengua tonal lo que significa que una palabra puede tener múltiples significados dependiendo de la acentuación de esta.

territorios, conflictos entre pueblos, personas y la generación de nuevas élites económicas convirtiendo el horizonte en un mar de aspas a sortear si es que se quiere ver el amanecer.¹⁰ Los pueblos *Binnizá* y los pueblos *Ikoots* (que significa nosotros) han emprendido desde hace casi doce años una lucha contra los megaproyectos que pretenden despojarlos de sus territorios y sus lugares sagrados. Beatriz Gutiérrez, maestra y defensora del territorio *Ikoots* de San Mateo del Mar, al explicarnos por qué su pueblo se opone a la instalación de los parques eólicos sobre las lagunas, nos comenta:

[...] nosotros desde que estamos en el vientre materno ya tenemos una relación con el mar [...] porque al líquido amniótico le llamamos en el mar del niño, *mikdeknine*, en nuestra lengua, entonces desde nuestra lengua, de cómo decimos y cómo nosotros estamos ya relacionándonos con el mar, ya hay una relación espiritual, estrecha con el mar, las autoridades año con año van a dejar una ofrenda para el pedimento de lluvia [...] nosotros podríamos decir que un *Ikoots* sin mar no es *Ikoots*, no puede ser *Ikoots* porque esa relación espiritual nos une, nos sigue uniendo, nos une desde que nosotros estamos en el vientre materno y desde que salimos con todos los rituales que se le hace al mar, nosotros no decimos solamente mar como mar decimos nangandek que quiere decir sagrado mar, para nosotros el mar es sagrado [...] (Calderón, 2019).

El mar para los pueblos *Ikoots*, como para los pueblos *Binnizá*, representa un espacio espiritual; si para los pueblos *Binnizá* el mar es el que puede equilibrar el cuerpo y el espíritu, para los pueblos *Ikoots*, que fundan su origen y camino en el mar, es la madre que los hace pueblo por lo que su relación con él es aún más profunda, sin el mar no son pueblo. En el caso de los pueblos *Binnizá*, la salud y todo su campo de significación está entretejida con el territorio y la desaparición de éste implica la desaparición de toda una concepción acerca del mundo que se fundamenta y se da sentido a partir de él.

Stui'/ enfermar de vergüenza

La vergüenza es otro padecimiento emocional que existe en el pueblo *Binnizá* y se produce a causa de una lastimadura social grave. Es cuando una persona siente vergüenza o ha sido avergonzada en público o públi-

10 Las empresas eólicas que se han instalado en el Istmo son: Endesa, Iberdrola, Femsa, Mitsubishi, Grupo México, la francesa EDF, la italiana ENEL, la australiana Fondo de Infraestructura MacQuaire, la holandesa PGGM, Gamesa, Acciona, Renovalia, Gas Natural Fenosa, Preneal, Peñoles, Cemex y Grupo Salinas entre otras. Actualmente en el Istmo se pretende implementar uno de los megaproyectos más grandes de este gobierno, el corredor interoceánico, que pretende ser un cruce para las mercancías y los derivados del petróleo de un océano a otro, proyecto al cual los pueblos del Istmo se oponen.

camente. Los síntomas físicos son el dolor de cabeza o sentir la cabeza caliente y malestar general en el cuerpo, cuando alguien enferma de vergüenza profunda, el tratamiento consiste en sobar a la persona para que las emociones circulen y dejen de estar concentradas; por otra parte, se prepara un remedio a partir del *Pitu yú*/ casa de barro, que construye un tipo de avispa que en *diidxazá* llamamos *Bizu pitu yú*, el cual lo forman con sus patas a base de lodo y agua. Por lo general los nidos se encuentran pegados sobre las paredes de las casas o los corredores.

El *Stui'* y su sanación nuevamente necesita del territorio en un proceso complejo que depende del trabajo y la reproducción del *Bizu Pitu yú*, así como encontrar el nido implica permitir que las avispas los construyan y que las condiciones ambientales sean óptimas para la supervivencia de esta. Nuevamente son el territorio, los animales e insectos y su hacer, lo que sana el *Guenda*/ espíritu-*tona* de los *Binnizá*.

*El Dxiibi Guidxa o miedo tonto*¹¹

Otro ejemplo de las formas del sanar colectivo y comunal es el *Dxiibi Guidxa*, que significa miedo tonto; el cual se genera por una impresión al ver el “acto sexual” entre dos personas y no decirlo. Los síntomas eran que la persona adelgazaba y dejaba de comer, entonces, la curandera/o de acuerdo con los signos determinaba que lo que se padecía era *Dxiibi Guidxa* o miedo tonto, lo que significa que para el pueblo *Binnizá* haber visto el acto sexual entre dos personas era normal y por eso se consideraba a ese miedo o espanto como tonto. La sanación del *Dxiibi Guidxa* consistía en subir a la persona en un burro, sentándola/lo al revés, a eso de las once de la noche, cuando las calles estaban vacías y la curandera/o sacaba a la persona a dar vueltas por todo el pueblo mientras en voz alta le preguntaba: “¿Qué fue lo que viste?”

Así, la persona debía responder, gritando a detalle lo que había visto: “¡Vi a mi mamá (papá, tío, abuelo, vecino, etc.) teniendo sexo con...!, y haciendo tal y cual cosa” Y era así como se sanaba. Esto quizá pueda remitir a algunos a la escena primaria u originaria de Freud; sin embargo, el proceso de sanación va más allá de nombrar lo innombrable. Lo que tenemos aquí es una forma comunitaria del sanar no sólo nombrando sino haciendo partícipe a la comunidad, la cual en medio de la noche o tal vez entre sueños escuchaba un rumor o despertaba para participar en la es-

11 En el caso del *Dxiibi Guidxa*, la señora María del Carmen Toledo relata que cuando era niña y joven conoció los últimos casos, por su proceso de sanación, en El Espinal. El reconocimiento de este padecimiento y su forma de sanar ha desaparecido completamente y ha sido sustituido por la mirada la psicología tradicional volviendo a mantener los casos en el espectro de lo innombrable para lo comunitario y lo privado e individual; esto se debe a que el pueblo, conforme pasan los años, va adoptando las lógicas de racionalidad occidental y sus formas de sanación.

cucha anónima. En este proceso observamos que, para el pueblo *Binnizá*, la concepción del sanar está ligada a lo comunitario mediante la palabra y la escucha colectiva; asimismo, la *compartencia* no es sólo sinónimo de convivencia o fiesta sino del establecimiento de acuerdos simbólicos que se actualizan constantemente entre unos y otros.

Los padecimientos y las formas para sanar han servido también para que los pueblos se reconozcan en ellos colectivamente, de este modo al día siguiente todos habían sido partícipes de este proceso o lo serían en el transcurso del día; el acto sexual no tenía que ser algo innombrable. Si ver el acto sexual era una impresión individual y privada, que al no ser colectivizada producía enfermedad, por el contrario, la expresión pública y comunitaria sería lo que sanaría el espíritu y el cuerpo.

El *Xilasé*, el *Stui'* y el *Dxiibi Guidxa* son una muestra de cómo la dimensión emocional se puede configurar desde otros horizontes de sentido, fuera de las lógicas racionales de Occidente; pero también nos invita a trascender el antropocentrismo en las ciencias sociales, la universalidad del conocimiento y la forma en que construimos la verdad, proponiéndonos además revisar nuestras relaciones con el territorio (con las plantas, animales, ríos, mar, montañas y demás seres que ahí habitan) así como nuestros horizontes comunitarios y éticos, tal como lo propone Hubert Martínez Calleja, al hacer un análisis respecto a la forma en que una persona se puede volver “loco” desde la mirada del pueblo *Mè'phàà*:

‘En el pueblo, si comes carne de venado con tu amante, te vuelves loco’, la explicación tiene que entenderse desde otra forma de concebir la realidad, parte de una verdad en la comunidad, como una experiencia que no busca hegemonizarse sino explicar una manera de estar en el mundo.

En el pueblo *Mè'phàà*, si se come la carne de venado con la amante, provoca enfermedades en las mujeres y la locura en los hombres; esto resulta una vana creencia para la ciencia eurocéntrica, porque sus postulados de saber tienen como eje la universalidad y su saber estriba en la relación sujeto-objeto, en donde la carne de venado no puede influir en la relación cognitiva del sujeto.

En la memoria oral el venado es una persona al igual que nosotros, es el hijo predilecto del señor del bosque y simboliza la vida.

El hombre-venado es un sujeto del cual se construye una ética, a partir de él se establecen valores que la comunidad respeta [...] (Martínez, 2018).

Esta dimensión ética desde los pueblos, configurada mediante su ritualidad y la forma en la que una comunidad se relaciona con los otros y con los animales, en este caso el venado y su carácter sagrado, nos da cuenta de lo que significa el desequilibrio en estas relaciones y del modo en que los pueblos regulan las mismas. Esto mismo lo observamos con el pueblo Movima en Bolivia¹², que atribuyen las enfermedades en las personas a entrar a lugares donde no se ha pedido permiso para transitar por lo que esta dimensión ética tiene que ver con el respeto a la tierra, al agua y a los diferentes lugares sagrados que existen en un territorio, al que también hay que referirse con respeto y pedir permiso en su carácter de persona.

En un mundo que se colapsa objetivizando personas, mujeres, plantas, animales, viento, río, mar, y tierra en aras de un supuesto progreso basado en la acumulación, el cual necesita de todas las formas de vida para sostenerse, así como del establecimiento de un modo único de pensar y estar en este mundo tal cual el sistema económico y sus ideólogos lo han planteado; pensar en una psicología social capaz de liberarse a sí misma, como proponía Martín-Baró, es considerar la construcción comunal del conocimiento, liberarla de la dependencia colonial y de su actuar como agente colonizador donde sólo pervive un tipo único de racionalidad, situarla históricamente en las demandas de los pueblos con los que dialoga sin pretensiones universalistas, porque basta con cambiar la lengua para que el sentido del mundo se vuelva otro. En el fondo lo que está en disputa es la forma en la que el conocimiento se construye y se valida.

Citando a José Ángel Quintero:

[...] tenemos conciencia de la necesidad y complementariedad de nuestras luchas por la defensa de la existencia de todos; por tanto, el Nosotros del que hablamos no es, en modo alguno, excluyente de los no nacidos en vientres indígenas; [...] sino que el Nosotros del que hablamos implica asumir y fortalecer un común corazonar y, por esa vía, la posibilidad de construir un camino propio y bueno para todos.” (2019, p.5).

Camino necesario en estos tiempos donde urge imaginar otros mundos, otras formas de relacionarnos entre nosotras/os, nuestras comunidades, naturaleza y territorios que rompan con los paradigmas tradicionales impuestos a los diferentes saberes existentes en el mundo, que pretenden aniquilar todo lo que se encuentra fuera de su lógica y, por ello, es que debemos transitar por las rutas menos pensadas.

12 Retomado de los padecimientos expuestos en la “Guía de orientación didáctica”: *La medicina en la T.C.O Movima*. Proyecto EIBAMAZ (2011).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cabnal L. (2010), “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, pp. 11/25.
- Dussel E. (2000), “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos aires, CLACSO.
- Díaz G. F. (2004), “Comunidad y comunalidad”, disponible en <<http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>>.
- Lander E. (2000), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- Martín-Baró S. J. I. (2006), “Hacia una psicología social de la liberación”, en *Psicología sin fronteras*, revista electrónica de intervención psicosocial y psicología comunitaria, Vol. 1, N° 2, pp. 7/14.
- Martínez L. J. (2015), *Educación comunal*, Oaxaca, México, Editorial Casa de las Preguntas.
- Martínez L. J. (2016), *Textos sobre el camino andado. Eso que llaman comunalidad y más*, Tomo II, Oaxaca México, Carteles editores proveedora gráfica de Oaxaca.
- Martínez C. H. (2017), “El Filosofar del pueblo Mé'phàà”, en *Ojarasca*, N° 242, junio 2017, en <<https://ojarasca.jornada.com.mx/2017/06/09/el-filosofar-del-pueblome2019phaa918.html>>, consultado en Septiembre de 2019.
- Quintero W. J. A. (2007), “Wakuaipawua/chiyi Barikaëg: Lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del lago de Maracaibo, Venezuela”, Tesis de doctorado, México, UNAM.
- Quintero W. (2011), “Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 16, N° 54, pp. 93.
- Quintero W. J. A. (2019), “Cartografías de la memoria: Semillario taller dirigido a estudiantes indígenas y campesinos de Abya Yala-América Latina”, Zulía, Venezuela, UAIN.
- Sousa Santos, Boaventura (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce.

Medios electrónicos

- Calderón T.N. (17 de Agosto de 2019), Cápsula Beatriz Gutiérrez (Audio podcast), recuperado de <<https://soundcloud.com/user-401928793/capsula-betarez-g-territorio>>.

CAPITULO 4

PARA PENSAR LA “LIBERACIÓN” DESDE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Julio C. Gambina*

La “liberación” es una categoría generalizada en los años 60 del Siglo XX, que enuncia objetivos de emancipación en diversas esferas de la teoría y la praxis transformadora. Es un concepto que renueva su validez en tiempo presente, de gran ofensiva del capital contra el trabajo, la naturaleza y la sociedad; que nos desafía al recurrente pensar crítico desde la reflexión de la praxis para alumbrar un nuevo tiempo, de liberación.

Se destacan en sentido histórico: la teoría de la dependencia en el marco de los estudios económicos, especialmente aquellos intelectuales formados en las corrientes tributarias de Carlos Marx, los brasileños Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra y Rui Mauro Marini, entre muchos que animaron estudios por la liberación económica de nuestros pueblos¹. También aludimos a la teología de la liberación en el ámbito religioso, asociada al compromiso revolucionario de sacerdotes y religiosas que inscribieron su destino y misión junto a la lucha de los pueblos, muy especialmente en

* Doctor en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Profesor de Economía Política en la Facultad de Derecho de la UNRosario y de la FCSJYS de la UNSan Luis. Presidente de la FISYP. Integrante del comité directivo de CLACSO (2006/2012) Integrante del Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz, Integra la Presidencia de SEPLA

1 Claudio Katz. “El surgimiento de las Teorías de la Dependencia”, en <http://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id_article=13759>, consultado el 17/10/2019.

Nuestramérica²; o las concepciones de una educación para la liberación, con la referencia de Paulo Freire y la corriente de educadores formados en la impronta de textos como *Pedagogía del oprimido*, o la *Pedagogía de la esperanza*, concepciones que animaron experiencias de educación popular para la liberación.³

De este modo, la “liberación” quedó asociada a un concepto crítico de la realidad, en su integralidad, con perspectivas transformadoras en diferentes facetas de la cotidianidad, desde el campo teórico de las ciencias sociales en sus múltiples manifestaciones, como en las diversas artes, la educación y la cultura en sentido general; incluso la política, la praxis, en su dimensión concreta de acción cotidiana y como proyecto civilizatorio.

En este sentido de la praxis destaca de manera importante la síntesis teórica aportada por la revolución cubana y sus principales líderes. En una carta del Che dirigida al escritor argentino Ernesto Sábato, fechada en La Habana el 12 de abril de 1960, a poco tiempo del triunfo de la revolución en Cuba⁴, le señala: “[...] tratando de sintetizar, que esta Revolución es la más genuina creación de la improvisación” y sigue rescatando la experiencia indicando que “[...] esta Revolución es así porque caminó mucho más rápido que su ideología anterior”, y recuerda que se expresaba en “frases simples” y en “actitud simple también”. Se trata de la práctica que construye teoría, que a más de medio siglo de escrito vale para pensar lo inacabado de la teoría y práctica de la revolución, algo que nos lo recuerda Cuba, la más interesante experiencia de transición del capitalismo al socialismo. Agrega en la misiva el Che: “Y, como yo, éramos todos los que tuvimos participación primera en esta aventura extraña y los que fuimos profundizando nuestro sentido revolucionario en contacto con las masas campesinas, en una honda interrelación, durante dos años de luchas crueles y de trabajos realmente grandes”. Se destaca el aprendizaje en el proceso de la práctica.

Si bien concentramos la reflexión en esta nota en la dimensión territorial y humana de Nuestramérica, el grito por la liberación es resultado de la crítica de las clases sociales y los pueblos oprimidos por el régimen del

2 Michael Lowy. “La Teología de la Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto”, en: <<https://marxismoyrevolucion.org/?p=182>>, consultado el 17/10/2019.

3 Moacir Gadotti, Margarita Gomez, Lutgardes Freire, “Lecciones de Paulo Freire cruzando fronteras: experiencias que se completan”, en CLACSO, en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720083511/gomez.pdf>>, consultado el 17/10/2019.

4 Guevara, Ernesto Che (1960), “Carta a Ernesto Sábato, La Habana, 12 de abril de 1960, ‘Año de la Reforma Agraria’, en Obras Escogidas 1957-1967, Volumen II, La Transformación política, económica y social, p. 676 en adelante (no se registra la Editorial ni el año de la edición).

capital a escala global, contra el colonialismo, el capitalismo, el imperia-
lismo, el patriarcalismo y toda forma de dominación. No solo es América
Latina y el Caribe, sino todo el Sur global, con África y Asia modificando
la geografía y las nominaciones de los territorios y comunidades del pla-
neta. Aludimos a un tiempo tributario de la revolución en los 60 del Siglo
XX, con antecedentes en la lucha anticapitalista desde 1848 en Europa,
con desarrollos teóricos y políticos que abonan las gestas por la emancipa-
ción de los pueblos contra la modernidad del orden capitalista.

Es una reflexión para sintetizar teoría y práctica. La liberación es un
concepto que se asume teóricamente pero que surge de la práctica social
de la revolución, que remite a una dialéctica de articulación del múltiple
entramado de las ciencias sociales, del arte y de la creación cotidiana de
los sujetos artífices de la historia de lucha por la emancipación y la libe-
ración.

La liberación es tributaria de la histórica lucha anticapitalista y por
la revolución. Aludimos a un trayecto que se recorre luego de 1917 en una
aspiración por construir otra sociedad, en contra y más allá del régimen
del capital; a la construcción de la bipolaridad del sistema mundial desde
1945, alentando procesos nacionales de novedosas experiencias por la li-
beración, que articulados pretendieron desafiar la lógica hegemónica del
orden capitalista. Más allá del derrotero de las experiencias aludidas, an-
clamos nuestro pensamiento crítico y análisis en los rumbos que habilitan
las praxis sociales colectivas, que no tienen asegurado el futuro, pero si la
convicción de la crítica al orden capitalista establecido.

Entre nosotros, en Nuestramérica se destaca la gesta cubana de
1959, que otorga especificidad a la dinámica social, política y cultural de
nuestros pueblos y sus luchas. Si la modernidad en nuestra región devino
del proceso de conquista y colonización, seguido de guerras por la inde-
pendencia y confrontaciones cívicas militares para definir una inserción
subordinada en el sistema capitalista, con la revolución en Cuba se inau-
gura un tiempo de transiciones en la búsqueda de la liberación nacional y
social para el conjunto de Nuestramérica. Es un tiempo que incluye recien-
tes experiencias que articulan un imaginario de transición anticapitalista⁵,
en donde converge la tradición por la liberación con una larga trayectoria
e historia de lucha por la descolonización, expresada en concepciones
constitucionales recientes que recogen Bolivia y Ecuador desde el 2009,
con el Vivir Bien o el Buen Vivir.

5 Elorza, Enrique (2015), *Economía Política en la Transición. Ir hacia una mesa servida para todos en Nuestramérica*, Fisyp, ver en <https://fisyp.org.ar/wp-content/uploads/media/uploads/regu-lar_files/elorza.libro.pdf>, consultado el 17/10/2019.

¿POR QUÉ DECIMOS ASENTAR NUESTRA REFLEXIÓN EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA?

La razón de la interrogación remite al orden capitalista y a su ciencia apologetica, la Economía Política. No coincidimos con la reducción de la disciplina a la “Economía”, dimensión técnica y profesional a la que pretenden sujetar las consideraciones del orden vigente⁶. Tampoco aceptamos la reducción del capitalismo al ámbito de las relaciones económicas, que son su esencia, pero no su única faceta. El capitalismo es la integralidad del ser humano en la Naturaleza, sus interrelaciones y cosmovisiones, sus subjetividades y una cultura dominante matizada según los momentos de la historia y su evolución/involución. El capitalismo no es solo economía, es una integralidad que alude a la civilización contemporánea, construida por más de cinco siglos y que se asienta en la reproducción de una lógica que “naturaliza” los fenómenos sociales, tales como la relación entre el capital y el trabajo, el carácter monetario mercantil para asegurar la vida cotidiana, la función estatal para subordinar la totalidad a la parcialidad de la ganancia y la acumulación, la dominación de los monopolios transnacionalizados, la cultura individualista y las formas y costumbres necesarias para la dominación, incluyendo la psicología social e individual que permea la vida cotidiana, etc.

Por esa razón, pensar la “liberación” remite a un nuevo orden social integral y a la necesidad de transitar desde el orden presente al que en presente y futuro construyen los pueblos, en tanto sujetos conscientes, recogiendo la experiencia histórica y ensayando nuevos horizontes de emancipación. En esto radica la importancia de la “crítica” de la Economía Política, en tanto concepción filosófica y civilizatoria de horizonte alternativo al orden capitalista. Por allí transitó la crítica de los utopistas y sus experiencias de cooperación y solidaridad para la reproducción de la vida; parte en la que se asentó Marx en sus estudios y crítica de la escuela “clásica”, tal como él la nominó (asunto que aprendimos con la lectura de Keynes). Marx descubrió el origen del excedente y con este, el enigma del capital, al que alude David Harvey en su texto⁷, ya que el excedente es la condición necesaria para la reproducción de la lógica de la explotación, la producción y la circulación de la plusvalía y del capital; de la reproducción de la lógica capitalista en tanto integralidad de la civilización contemporánea. Desde entonces, la “crítica” supone al mismo tiempo la

6 Gambina, Julio C. (2013), *Crisis del capital (2007/2013). La crisis capitalista contemporánea y el debate sobre las alternativas*, FISyP, ver en <<https://fisyp.org.ar/libro-crisis-del-capital-20072013-la-crisis-capita/>>.

7 David Harvey (2012), *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Akal.

búsqueda de las nuevas formas de relaciones sociales para la producción y reproducción de la vida en toda su magnitud, lo que incluye a las relaciones económicas.

La tradición crítica fue asumida con variaciones y especificidades en Nuestramérica, destacando en los 20/30 del Siglo XX a José Carlos Mariátegui, que articula intelectualmente la perspectiva de la revolución anticapitalista con la dimensión anticolonial y que constituye un valioso antecedente de la perspectiva teórica y práctica que se hizo visible con los novedosos aportes en los años 60, desde el marxismo latinoamericano, especialmente la derivada de la revolución cubana, de intelectuales como el ecuatoriano Agustín Cuevas, en polémica fructífera con los desarrollos de la teoría marxista de la dependencia, en cabeza de los autores antes mencionados, los que dialogaron en sucesivos momentos con pensadores de otros continentes y latitudes, caso de André Gunder Frank, Samir Amín o incluso con los teóricos de la economía mundo, caso de Immanuel Wallerstein o Giovanni Arrighi⁸

Recuerdo, hacia el 2005, un mega encuentro organizado por Theotônio Dos Santos en Río de Janeiro, que congregó a gran parte de ellos, con nuevas camadas de investigadores para analizar desde esa cosmovisión la realidad de la globalización en curso y discutir las perspectivas esperanzadas que generaba el cambio político en Nuestramérica. Las ponencias fueron publicadas como libro en 2008 por Unesco en Brasil bajo el título “Las potencias emergentes y la modernidad alternativa”. Algunos de esos textos en la referencia, muchos más en la biblioteca de Clacso⁹

La vigencia del pensamiento crítico, de tradición marxista y dependientista mantiene vigencia, especialmente en las líneas de trabajo que habilitaron, incluso en debates con otros tributarios de la teoría de la dependencia, caso de Fernando Henrique Cardoso, e incluso estructuralistas

8 Roffinelli, Gabriela, “La teoría del sistema capitalista mundial. Una aproximación al pensamiento de Samir Amin”, en <[https://scienzepolitiche.unical.it/bacheca/archivio/materiale/2467/Testi%20in%20spagnolo%202015-16/Gabriela%20Roffinelli,%20Samir%20Amin-La%20teor%C3%ADa%20del%20sistema%20capitalista%20mundial_%20una%20aproximaci%C3%B3n%20al%20pensamiento%20de%20Samir%20Amin%20-Editorial%20de%20Ciencias%20Sociales%20\(2006\).pdf](https://scienzepolitiche.unical.it/bacheca/archivio/materiale/2467/Testi%20in%20spagnolo%202015-16/Gabriela%20Roffinelli,%20Samir%20Amin-La%20teor%C3%ADa%20del%20sistema%20capitalista%20mundial_%20una%20aproximaci%C3%B3n%20al%20pensamiento%20de%20Samir%20Amin%20-Editorial%20de%20Ciencias%20Sociales%20(2006).pdf)>, consultado el 17/10/2019.

9 Leff, Enrique Leff, “La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, en: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp12.pdf>>; Bruckmann, Mónica y Dos Santos, Theotônio, “Los Movimientos Sociales En América Latina: Un Balance Histórico”, en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/reggen/pp13.pdf>>; Gambina, Julio C., “El MERCOSUR en los avatares de la lucha entre la liberalización y la liberación”, en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/reggen/pp08.pdf>>, todos consultados el 17/10/2019.

y desarrollistas, corrientes desplegadas desde mediados de los 50 y los 60 en el marco de la renovación intelectual que supuso la CEPAL desde su creación en 1948, y muy especialmente las líneas de reflexión derivadas de la relación Centro-Periferia instalada por Raúl Prebisch desde la Secretaría Ejecutiva del organismo. Entre otros aspectos sobresalen: a) la imposibilidad del desarrollo bajo la lógica de la dependencia, lo que supone la recreación de la dependencia capitalista; b) la reproducción de una lógica de dominación al interior de la dependencia, bajo la categoría del sub-imperialismo; c) el carácter de súper-explotación de la fuerza de trabajo en los países dependientes del capitalismo, en un marco de transferencia de valor desde los países dependientes del capitalismo hacia el centro imperialista.

La teoría marxista de la dependencia, en su polémica con la vulgarización del marxismo y las corrientes hegemónicas o las desarrollistas, contribuyó a situar a la región en el mundo, al tiempo que considerar al mundo capitalista desde una perspectiva nustramericana. En esa línea de reflexión, en la sede Villa Mercedes de la Universidad Nacional de San Luis hemos creado el Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz para recuperar la producción teórica del joven economista argentino, protagonista de esos debates entre los 70 y los 90 del siglo pasado y como forma de actualizar y renovar la crítica de nuestro tiempo.

Resulta de interés enfatizar la trascendencia relativa al campo de la “economía”, para dimensionar las reflexiones en la integralidad y complejidad del momento histórico, con ascenso de luchas sociales, de subjetivaciones emergentes del movimiento juvenil, cultural, de mujeres, indígenas y una amplia diversidad de reivindicaciones y programas asumidos por nuevos colectivos de militancia crítica al orden capitalista, entre los que destaca la lucha por hacer visible la súper-explotación de la fuerza de trabajo, la crisis ecológica y la destrucción de la Naturaleza. Es parte de la denuncia a un orden asentado en el carácter delictivo del orden económico, con trata de personas, el negocio creciente de la venta de drogas y de armas, tanto como la tendencia a la militarización y la desembozada acción de los principales Estados del capitalismo mundial para desarmar la propia institucionalidad burguesa y transnacional, surgida del orden de 1945, ahora se imponen nuevas “normalidades” de la “no norma”, vía intromisión impune, especialmente de EEUU con sanciones indiscriminadas por encima de toda legalidad.

RENOVAR LA PERSPECTIVA POR LA LIBERACIÓN

El auge de la dinámica social, política y cultural de los 60 tuvo efecto sobre la civilización y el orden capitalista. La crítica no fue solo de argu-

mentos, sino que trajo aparejada la ampliación de los derechos sociales y con ello se afectó la tasa de ganancia del sector más concentrado de la economía. La lucha popular y la ampliación de sujetos y reivindicaciones tuvo un costo importante para el régimen del capital. El costo de esos derechos, sea por mejoras salariales o de ingresos populares, estuvo además incrementado por el gasto público social, en educación y salud, entre varios aspectos. El resultado es menos renta socialmente generada para ser apropiada por el capital, con la consecuente respuesta violenta, dictaduras terroristas mediante, que dieron origen a la nueva forma asumida por la gestión capitalista: el neo-liberalismo, paradigma que emergente en los primeros 70 en la región, se generalizó en el mundo a fines de la década y comienzos de los 80, con Thatcher en Inglaterra y Reagan en EEUU.

La réplica del poder mundial contra el mapa político de la “liberación” y el efecto merma de las ganancias a fines de los 60 y comienzos de los 70, reanimó la faceta más violenta del capitalismo, con terrorismo de Estado para revertir la situación y generar condiciones de posibilidad para restringir y eliminar el acceso a derechos ampliados y recuperar crecientes tasas de rentabilidad de las inversiones privadas del capital transnacional. Vamos a insistir que no se trata de cuestiones “económicas”, sino de una visión integral de la vida cotidiana. No se trata de reformas económicas, sino de modificar relaciones sociales de producción, al mismo tiempo que se modifica la política, la subjetividad social, los pareceres y costumbres del sentido común de la sociedad. Los cambios de los sentidos intervienen en la definición de los que es “normal” para un momento histórico. La ampliación de derechos, socialmente concebida en un momento de ascenso de la dinámica popular organizada y en conflicto evidente, troca en resignación y aceptación de una dinámica individual de satisfacción ante la ofensiva del capital.

El triunfo histórico del “neoliberalismo” construido por casi medio siglo (1973/2019) es más cultural que económico, es civilizatorio. El objetivo promovido en el inicio neoliberal fue la desmovilización social y la mutación de los objetivos civilizatorios. Ya no la ampliación de derechos y la disputa por un nuevo orden económico y social, sino la validación trascendente del objetivo del capital. Por eso el “fin de la historia” y de las “ideologías”, del “marxismo”, en los 90, a la caída de la experiencia por el objetivo socialista en el este de Europa. El triunfalismo de los Fukuyama se asocia a la desaparición del horizonte por la liberación en el imaginario social mundial.¹⁰

10 Franzoia, Alberto J., “Francis Fukuyama: ¿el fin de la historia o de un fraude intelectual?”, en <<https://fisyp.org.ar/francis-fukuyama-el-fin-de-la-historia-o-de-un-fra/>>, consultado el 17/10/2019.

Por eso interesa resaltar las experiencias de lucha y organización, desde abajo, a fines de los 90 que habilitaron el “cambio político” a comienzos del Siglo XXI en Nuestramérica. El territorio originario del neoliberalismo se constituyó en el nuevo siglo en el laboratorio de experiencias socio políticas contra la nueva faceta de la gestión capitalista, incluida la reaparición del objetivo por el “socialismo”.¹¹ Nuestramérica se constituyó en esperanza y motivo de estudio en el ámbito mundial, convocando a releer la historia y los procesos sociales emanados de estos territorios. Entre las novedades emergían con fuerza de sujeto de la historia el movimiento indígena, originario y campesino, muy especialmente con el gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia desde 2006; pero también y con fuerza renovada y ampliada el movimiento feminista y las diversidades que lo contienen, con fuerte impacto de cambio cultural.

La ampliación de los sujetos de la historia otorgó mayor volumen a la dimensión de discusión por un nuevo orden civilizatorio con eje en el fin de la explotación de la fuerza de trabajo, la depredación de la Naturaleza y por ende la necesidad de animar procesos solidarios, de cooperación y comunitarios en la reproducción del orden económico y social. Es un proceso que facilitó el despliegue de un programa de transformaciones socioeconómicas que animaron a pensar en la transición anticapitalista y anticolonial para hacer realidad el imaginario de la liberación y la emancipación social.

El proceso por la liberación requiere un esfuerzo teórico por sistematizar las prácticas socio políticas y culturales, recientes e históricas, para pensar críticamente la construcción social de la “modernidad” en Nuestramérica, lo que supone una re-lectura del proceso devenido luego de la conquista y colonización, de las luchas por la independencia y muy especialmente del momento de máxima acumulación de poder popular, en los 60/70 del siglo pasado. La lucha por la liberación contra la dependencia de ese tiempo es la que habilitó la renovación de la praxis y la teoría, un rédito que nos permite encarar con renovada fuerza el análisis de este comienzo del Siglo XXI, con más y sus menos.

No resulta menor considerar los cambios institucionales y culturales operados en este tiempo para renovar el objetivo por la liberación. En el haber encontramos la dinámica de la integración alternativa, como realidad inconclusa y proyecto estimulador para una superación civilizatoria de nuestra región; del mismo modo la dimensión institucional de la nueva

11 Gambina, Julio C. y otros (2005), “Pensamiento y acción por el socialismo. América Latina en el Siglo XXI”, FISyP, RLS, CLACSO, en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/argentina/fisyp/pensamiento.pdf>>, consultado el 17/10/2019.

constitucionalidad y los derechos de la naturaleza, la plurinacionalidad, lo comunitario devenido en institucionalidad legalizada; en lo cultural se destaca la ampliación del sujeto por la emancipación y la liberación, en el marco de una institucionalidad popular que supone resoluciones de la vida cotidiana y su reproducción más allá del orden mercantilizado. Son condiciones que favorecen la reinstalación de un legado histórico de la crítica a la Economía Política, en tanto disciplina del orden vigente del capitalismo.

CAPÍTULO 5

SUJETO Y RACIONALIDAD SOCIAL EN LA PSICOLOGÍA DE MARTÍN-BARÓ

Ramón Sanz Ferramola*

*Dura lex sed lex
y vino el oficial
le allanaron el pecho
se instruyó un sumario contra sus ojos
y encontrándolo hambriento de futuro
lo declararon culpable*

Roberto Santoro, *No negociable*¹

INTRODUCCIÓN: DE LA IRRACIONALIDAD MODERNA A LA RACIONALIDAD SOCIAL

Enrique Dussel (1994) nos viene advirtiendo desde hace tiempo acerca de la terrible equivocación historiográfica en la que caemos, y lo que es peor, reproducimos, al presentar a la modernidad como el lugar del nacimiento, para la humanidad, de la racionalidad y la libertad. Mucho se ha escrito sobre este Mito de la Modernidad, pero baste un simple ejercicio de cronología para hacer visible lo que generalmente no expresamos: de la mano del silencio viene el engaño. Es inobjetable historiográficamente que

* Doctor en Filosofía. Docente en la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis, Argentina. Director de la Cátedra Libre “Soberanía Alimentaria y Bioética del Sur Global”. Director del Proyecto de Investigación “Ética, Bioética y Derechos Humanos del Sur Global.”

1 Original, 1975 (Santoro, 2008).

el *Discurso del método* de René Descartes fue publicado originalmente en 1637, y que sintetizado en el famoso *cogito ergo sum*, se inaugura para la modernidad un modo civilizatorio asentado en eje libertad-razionalidad: pienso-existo. Pero también es inobjetable historiográficamente que Europa en ese mismo momento, y desde hace un siglo y medio atrás, 1492, comienza a despojar al mundo entero de territorios y culturas. Allí está el origen de la producción de la universalización de la subjetividad europea, es decir, una conceptualización propia de la cultura europea de los Siglos XVI y XVII, impuesta violentamente sobre las sociedades y territorios recientemente anexados a sus nacientes imperios. Veamos en este marco histórico un ejemplo de la otra cara de la modernidad. El yacimiento de plata del Cerro Rico o de Potosí, descubierto en 1545, tuvo su período de máxima explotación entre 1579 y 1635, cuando producía aproximadamente la mitad de la plata en circulación en Europa y el 80% de la del Virreinato del Perú. 30 años después del inicio de la exploración, en 1610, el dinero circulante en el sistema mundo es 60 veces mayor que el existente antes del descubrimiento del Cerro Rico (Machado Aráoz, 2018). Para 1635, dos años antes de la publicación del *Discurso del método*, las vetas de plata del Cerro Rico de Potosí -en la hoy Bolivia- ya empezaban a agotarse, y esa empresa se cobró la vida de más de dos millones de personas, sujetos, sujetos al sistema de esclavitud de la mita, institución de la Europa supuestamente civilizada. Desde aquí vemos claramente por qué Dussel (1994) afirma que el *ego cogito* cartesiano (yo pienso), está asentado y antecedido por el *ego conquiro* (yo conquisto) de los Estados europeos, que nacen y se constituyen al calor de la ideología de la modernidad, y de una “razionalidad” moderna asentada en la irracionalidad del despojo y la muerte.

En tal sentido es necesario resituar adecuadamente el *locus enuntiationis* de la psicología en Latinoamérica. Tal es el punto de partida del pensamiento de Ignacio Martín-Baró. No se trata de un relato, sino de un contra-relato crítico, que enmarca los temas no estudiados o descartados por una psicología heredera de la Europa-moderno-imperial. La narrativa de la psicología y su historia en nuestra región, está alta y proyectivamente centrada en los modos en que las nacientes teorías psicológicas europeas y norteamericanas decimonónicas y de principios de Siglo XX, eran y son (en el siglo XXI) recepcionadas, hibridizadas y redefinidas en Latinoamérica por la academia y la institucionalidad del Campo Psi.

Este es el origen de concepciones naturalizadas, que nos parecen tan ordinarias y obvias que ni siquiera es menester pensarlas. Fue muy eficiente la instauración de una subjetividad cuya “razionalidad” no discute la imposición de particularismos culturales como si fueran hechos univer-

salmente válidos. Muchas y muchos de los científicas/os y profesionales del amplio campo de la psicología, debido a esta proximidad cognitiva al sentido común no pensada, asentado a su vez en el realismo², dan por sentado que términos como “mente”, “inteligencia”, “percepción”, “memoria, y “emoción” denotan procesos humanos naturales. Del mismo modo, es común pensar y utilizar “psicología” para denotar una disciplina que se encarga de estudiar eventos propios de una subjetividad natural, y por lo tanto, de validez universal (Smith, 2005).

En este sentido el historiador de la psicología Kurt Danzinger sostiene que:

El uso de términos contemporáneos sugiere fuertemente que los objetos del discurso actual de la psicología son los objetos naturales reales y que el discurso pasado necesariamente se refería a los mismos objetos a su manera pintoresca y subcientífica. Lo que esta organización del material histórico evade es la posibilidad de que los mismos objetos del discurso psicológico, y no solo las opiniones acerca de ellos, han cambiado radicalmente en el curso de la historia. (Danzinger, 1990)

Agregamos al planteo de Danzinger que los cambios en el discurso psicológico no sólo se han producido y se producen en la dimensión diacrónica de la historia sino, a la vez, y quizás en mayor medida, en la dimensión diacrónico-sincrónica de la geopolítica.

Martín-Baró (1989), retomando la concepción propuesta por Orlando Fals Borda, sostiene que la ciencia no tiene valor absoluto, ni tiene vida propia –no es un fetiche– sino que es un conocimiento válido y útil para determinados fines y funciona con verdades “relativas” al servicio de quienes la producen y controlan. ¿Por quién y cuándo, por qué y dónde es generado el conocimiento? Realizar estas preguntas implica cambiar la perspectiva desde la cual se mira el conocimiento en general y la psicología en particular. Al hacerlo invertimos la máxima cartesiana (Mignolo, 2009): en lugar de aceptar que pensar viene antes de ser, se parte de aceptar algo que es obvio a una mirada fáctica sobre la constitución geopolítica: hay cuerpos racialmente marcados, que existen en

² Nos referimos al denominado realismo correspondentista, que parte del supuesto de que la verdad consiste en una relación *ab origine* entre el lenguaje y la realidad, y por lo tanto, explicar en qué consiste la verdad de una oración implica mostrar la correspondencia de las palabras con las cosas. Así, la correspondencia, entre oraciones y hechos o entre palabras y objetos, debe ser entendida como una conexión asimétrica de fundamentación que va de lo ontológico a lo lingüístico (Barrio, 1998).

espacios geo-históricamente marcados, que tienen la urgencia de enunciar su injusta condición de sojuzgados con pretensiones de transformación de esas circunstancias largamente adversas. Tal sojuzgamiento proviene de la modernidad-capitalista-colonial, que generó una universalidad excluyente, inherente a su propia condición de posibilidad, que no acepta ningún otro punto de vista epistemológico, económico ni político (Medina, Sanz Ferramola y Pesquín, 2016). Esta universalidad es absorbente y al mismo tiempo excluyente, y constituye el elemento primordial del centro geopolítico y su ontología (Dussel, 1996). Esta concepción geopolítica del conocimiento científico lleva a Martín-Baró a replantearse la cuestión de la objetividad: aparece como necesario mudarse a una objetividad asentada en una “racionalidad social”, en las antípodas de la “racionalidad causal” –“que ha sido posible porque ha reificado el objeto de estudio” (Martín-Baró, 1988:318)– y que en el caso de las ciencias sociales en general, y de la psicología en particular, ha impuesto constructivamente a la sociedad y al individuo una mirada desde la realidad definida por las clases dominantes. Esta miopía psico-epistemológica ha llevado a que, con notables excepciones, la psicología latinoamericana se ha limitado a servir a las minorías pudientes, burguesía o sectores medios, y la mayoría de las veces ni sabe ni se puede afrontar los problemas de las mayorías populares.

Entonces, para esta nueva tarea del descentramiento de la psicología hegemónica, (que implica el paso de una racionalidad causal a una racionalidad social), es preciso responder a tres preguntas preliminares: una epistemológica, otra conceptual y otra praxística. La pregunta epistemológica cuestiona los criterios de verdad normalmente utilizados para validar el conocimiento. La pregunta conceptual obliga a revisar si la especificidad histórica de la subjetividad latinoamericana es captada de modo adecuado por las conceptualizaciones psicológicas disponibles. La pregunta praxística lleva a examinar el quehacer científico y profesional frente a los problemas que aquejan a los pueblos latinoamericanos (Martín-Baró, 1988).

LA PREGUNTA EPISTEMOLÓGICA Y EL SUJETO VIVO

La pregunta epistemológica que interpela los criterios de verdad que validan el conocimiento psicológico, creemos, implica una pregunta previa, ontológica, referida la noción de sujeto. La validez del conocimiento psicológico, entonces, dependerá de la concepción de sujeto sobre la que monoteamos el objeto de conocimiento. En tanto la psicología en Latinoamérica, según el planteo de Martín-Baró, debe estar asentada en una racionalidad social, diferente a la racionalidad causal de las ciencias empíricas, muestra-

remos en primer lugar, las diferencias entre las distintas concepciones de sujeto que son condición de posibilidad de ambas racionalidades.

Franz Hinkelammert (1984) en su *Crítica de la razón utópica* sostiene que, a diferencia de la interpretación canónica moderno-positivista, en su raíz las ciencias empíricas emergen en el sujeto humano que enrostra la realidad con fines fácticos-prácticos determinados. En ese proceso de persecución de fines se experimentan las imposibilidades, pero es justamente la intuición de la posibilidad de trascender lo dado lo que proyecta al ser humano más allá de la frontera de lo empírico trascendiendo lo ya existente. Entonces, toda tecnología emerge de la necesidad de posibilitar lo que en principio es fácticamente imposible. Pero, ¿cuál es el sendero por el que se trasciende lo determinado fácticamente? La postulación de la objetividad. El dispositivo de la objetividad propio de las ciencias empíricas radica en postular como universal y por lo tanto válido epistemológicamente (puesto que se eleva sobre la contingencia del caso único y aislado), aquello a lo que el sujeto cognoscente no puede acceder, es decir, a la totalidad de casos. Trascender la realidad implica trascenderla abstractamente mediante la postulación de conceptos universales: los conceptos universales son los instrumentos con que el sujeto cognoscente pretende aprehender esa realidad que lo trasciende. Podríamos decir entonces que los conceptos universales y por ende objetivos, tienen solamente la existencia potencial –y precaria– de la aspiración humana a la totalidad. Entonces, el sujeto cognoscente es un sujeto limitado en su percepción, anclado en un aquí y ahora, condenado a la generalización inductiva de aquello que no puede percibir y sin embargo con apetencia de totalidad y universalidad: esa es la razón de la formulación de teorías. Por lo tanto, se puede diferenciar un sujeto actuante, previo al sujeto cognoscente postulado por la modernidad-positivista. El sujeto actuante está primero y es condición de posibilidad del sujeto cognoscente. Entonces sujeto cognoscente no es más que el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante cuyo instrumento reflexivo de sus capacidades de acción son los conceptos universales. Del sujeto actuante que persigue fines pero se encuentra con imposibilidades, surgen por deducción las teorías generales, producto del sujeto cognoscente.

Un ejemplo nos enrostrará la dimensión empírico-intuitiva de la distinción postulada por Hinkelammert entre sujeto actuante y sujeto cognoscente. Ante el frío y la necesidad vital (supervivencia) de habitar en ambientes cálidos el ser humano debe haber pensado tecnologías de calefacción. Ahí tenemos a sujeto actuante frente a un fin determinado y a la vez, frente a la imposibilidad de una tecnología que haga posible una infinita producción de calor para calefacción, puesto que a pesar del deseo

humano, es imposible la construcción de una máquina de movimiento perpetuo. Es deseable pero imposible una estufa con producción de calor perpetuo sin la necesidad de esfuerzos humanos para mantener la erogación de energía necesaria para producir calor. Esta imposibilidad se convierte en formulación de la ley científica dentro una teoría general, universalmente válida: la ley de conservación de la energía (Solbes y Tarín, 2008). Esta distinción entre sujeto actuante y sujeto cognoscente da fundamento a la distinción entre ciencia pura y ciencia aplicada: si la ciencia pura apunta al conjunto de los fines posibles a través de teorías generales, la ciencia aplicada apunta al logro de los fines específicos. En el ejemplo, la teoría (ciencia básica) de la conservación de la energía se refiere a todos los fines posibles y nos anticipa que, independientemente de los fines específicos, ninguna máquina de movimiento continuo y perpetuo puede ser diseñada. En cambio, una ciencia aplicada buscará el desarrollo de máquinas específicas (para lo que sea) pero manteniéndose en el marco de lo válido universalmente para todas las máquinas (es decir, la imposibilidad de máquinas de movimiento perpetuo). En la analítica de la subjetividad moderna, un primer olvido es el sujeto actuante.

Pero la dialéctica de la subjetividad no termina en la dimensión de las posibilidades-imposibilidades técnicas, puesto que el ser humano es también necesariamente sujeto de un universo socio-económico que condiciona las posibilidades técnicas: los fines realizables también tienen que ser pensados en el producto social de la economía (muchas veces los proyectos técnicamente posibles son imposibles económicamente porque no cuentan con las condiciones materiales de posibilidad). Esta es la dimensión del sujeto práctico. Ninguna tecnología puede hacer que desaparezca la escasez de medios materiales para llevar a cabo esa tecnología. Entonces, la posibilidad técnica de lograr los fines está determinada por la posibilidad material de contar con los medios para llevar a cabo la tecnología diseñada para la consecución de fines determinados.

Sin embargo, el sujeto práctico sólo puede actuar (sujeto actuante) y pensar (sujeto cognoscente) en tanto y en cuanto es un sujeto vivo. Es decir, un sujeto viviente en la triple dimensión biológica, ecológica y social, cuyo interés y deseo primordial es el resguardo de la humanidad de su vida, que necesariamente está en estrecho vínculo con la naturaleza que habita siendo parte de ella. No estamos en la presencia de ninguna novedad, sino solo remontándonos a la noción originaria de *ethos* en el pensamiento presocrático, en tanto que denotaba a la vez el lugar en donde se vive (sea madriguera o rancho) y la forma en que se vive (Aranguren, 1986), y por lo tanto una conjunción de hábitat y hábito. Esta visión unificadora biocéntrica se perdió a partir de Aristóteles con

su definición de *ethos* como producto de la costumbre, lo cual implicó el paso de una ética del biocentrismo a una ética antropocéntrica, que se desarrolla y vertebra el pensamiento de occidente hasta consolidarse en el dualismo humanidad-naturaleza propia de la ciencia y la ética modernas (Rozzi, 2015).

Así, el sujeto vivo es parte de la naturaleza sobre la cual actúa persiguiendo sus fines, y al hacerlo transforma a la naturaleza y se transforma a sí mismo al vincular de modo necesario sus fines y los medios para llevarlos a cabo, y en tal sentido se encuentra en una dimensión ecológica. En tanto sujeto vivo es claro que no existe para sí la neutralidad valórica, no es posible pensar en una elección arbitraria entre preferencias, puesto que vivir es necesario, determina la existencia (no es una opción entre otras): en tanto sujeto vivo sólo puede proyectar y realizar fines que necesariamente deben estar subordinados a la vida del sujeto en el entramado de las dimensiones biológicas, sociales y ecológicas. En este esquema la satisfacción de las necesidades vitales es el criterio central a la hora de plantear fines: “el sujeto no es libre para elegir sino libre para satisfacer sus necesidades” (Hinkelammert, 1984:184)³. Todos los fines-proyectos no compatibles con el mantenimiento de la vida del sujeto son no factibles desde la perspectiva del sujeto vivo.

¿Pero entonces cómo son posibles proyectos que emergiendo de la propia humanidad atentan contra la vida misma? ¿Qué racionalidad está funcionando en tal proyección? La racionalidad del sujeto vivo atada a los vínculos biológico, social y ecológico nunca podría pensar un proyecto (y menos llevar a cabo) que reniegue de estas necesidades vitales. Lo que hace posible tales proyectos es una construcción del ordenamiento político asentado en una subjetividad que oculta las dimensiones actuante y viva del sujeto. La pregunta subsiguiente es ¿por qué se ocultan tales dimensiones? Si lo pensamos bien, las dimensiones que se ocultan son las dimensiones del sujeto atadas a la necesidad material común a todos los seres humanos. Una manera de transformar la carencia de lo necesario en poder y abundancia de lo superfluo, es constituir zonas sacrificiales de seres humanos y de territorios, en la que la necesidades de la mayoría se transformen en opulencia de pocos gracias al despojo y concentración de los bienes comunes que debieran estar repartidos.

Este es otro modo con el que podríamos caracterizar al proyecto de modernidad, que de suyo, ha implicado dos procesos paralelos y comple-

³ Podría elegir proyectos que atenten contra su vida pero esto “es una decisión por el suicidio” (Hinkelammert, 1984:184).

mentarios: la formación de los Estados nacionales y la consolidación del colonialismo. En esto ha jugado un papel central la constitución previa de un modo de saber: el conocimiento científico, que ha terminado siendo la mayoría de las veces una máquina de generación de alteridades que bajo la advocación de la racionalidad causal, ha negado e invisibilizado las multiplicidades culturales (Castro-Gómez, 2000). Desde esta perspectiva, el tradicional paso del teocentrismo al antropocentrismo que se invoca como característica de la modernidad, en realidad ha sido un proceso por el cual se ha suplantado el universalismo abstracto del catolicismo (*katholikos* en griego clásico significa “universal” (Pabón, 1982)) –como religión única y verdadera con derecho a ser impuesta por sobre cualquier otro credo religioso–, por el universalismo abstracto del conocimiento científico y el saber moderno europeo, que ha ocupado su lugar y ha servido como punto de apoyo a los Estados para gobernar en defensa de sus principios supuestamente naturales. Pero es el Estado el lugar de poder en que estas concepciones se transformarán de ideas en prácticas sociales; en él la nueva universalidad epistemológica se convertirá en universalidad económica-política y a la vez constituirá el nuevo orden mundial del sistema mundo. Para que ello sea posible se desarrollará una doble gubernamentalidad estatal: hacia adentro y hacia afuera. Hacia adentro la gubernamentalidad implicará la constitución de ciudadanos, es decir, subjetividades construidas bajo el designio epistémico de la modernidad, lo cual trae como contrapartida la diferenciación de esa parte de la humanidad-no-ciudadana y con ello la invención del otro (mujer, negro, indio, homosexual, sin tierra, disidentes del sistema en general, etc.). Para que esto fuera posible fue necesaria una plataforma de formulación de cánones modernos dada por las nacientes ciencias sociales de los siglos XVII y XVIII. Estos cánones se transmitieron a través de las instituciones estatales como la escuela, la iglesia, el trabajo. “El estado define sus políticas gubernamentales a partir de esta normatividad científicamente legitimada” (Castro-Gómez, 2000:89). Hacia afuera, los Estados generan una gubernamentalidad interestatal en la que la dinámica geopolítica dará como resultado el sistema mundo con potencias centrales y dependencias periféricas. Esto quiere decir que al esquema foucaultiano de la microfísica del poder del Estado respecto de sus sujetos sujetados ciudadanos deberá ampliarse hacia una macrofísica de larga duración y ampliación geográfica como propone Wallestein (2006) con su concepto de “sistema-mundo”. Tal hibridación es lo que propone Aníbal Quijano (2007) bajo el concepto de “colonialidad del poder”, que corrige y amplía el concepto foucaultiano de “poder disciplinario”, por cuanto los panópticos del Estado Moderno están diseñados a partir de una estructura de carácter mundial en el vínculo entre centros y periferias.

Al postular el sujeto práctico como el límite de la factibilidad, sin postular el sujeto vivo atado al proyecto de vivir como el primigenio y necesario, ocultando a la vez la estrategia de la doble gubernamentalidad estatal, el proyecto capitalista moderno propone la satisfacción de las preferencias que obviamente implican arbitrariedad y neutralidad valorativa. De este modo se invisibiliza la satisfacción de las necesidades vitales como el verdadero límite de los proyectos humanos. La diferencia entre el modelo socialista y el capitalista radica en el primero reconoce las necesidades humanas, mientras que el segundo reconoce sólo las preferencias porque postula como real una humanidad inexistente: la humanidad de las necesidades vitales satisfechas. “La satisfacción de las necesidades hace posible la vida, la satisfacción de las preferencias, la hace agradable” (Hinkelammert, 1984:185). Este modo de pensar a la humanidad hace a la vez invisible la realidad de la explotación y la dominación.

La clase que posee el instrumento de producción se conoce ya necesariamente a sí misma, tiene conciencia, aunque sea confusa y fragmentaria, de su potencia y de su misión. Tienen fines individuales y los realiza a través de su organización, fríamente, objetivamente, sin preocuparse de si su camino está empedrado de cuerpos extenuados por el hambre o con los cadáveres en los campos de batalla (Gramsci, 2012:12).

Acaparar y concentrar los medios materiales de vida es destruir las posibilidad de vida de otro, ya que lo que se acapara, que desde la perspectiva del dominador es riqueza, desde la perspectiva del dominado es medio de vida. Las Teorías de la Dependencia de la década de 1960 hicieron un claro diagnóstico de esta problemática en la dimensión geopolítica: un primer mundo que se beneficia de la dominación y pauperización del tercer mundo (Borón, 2008). Pero además, no hay dominación definitiva sin el manejo de la distribución de los medios materiales de vida, es decir sin el dominio de los medios para satisfacer las necesidades vitales.

Si solamente hubiera preferencias (y no necesidades como realmente hay) en la elección de los fines no existiría ni la dominación ni la explotación, ni plusvalía como resultado de la explotación. Justamente la crítica a las relaciones capitalistas de producción sobreviene a partir de la exigencia de la satisfacción de las necesidades, sin la cual la existencia y menos aún felicidad humana es posible. Así, excluir al sujeto vivo de la analítica de la ontología de la subjetividad implica esconder el sentido de la exigencia por los derechos básicos para vivir humanamente a la vez que invisibilizar la terrible inequidad e injusticia que arrastra consigo el proyecto moderno-capitalista. Entonces, es necesaria una epistemología

que se diseñe a partir del sujeto vivo, que lleva montados sobre sí al sujeto actuante, al sujeto cognoscente y al sujeto práctico.

LA PREGUNTA CONCEPTUAL. LA NECESIDAD DEL RETORNO AL SUJETO COMO SUJETO

¿Es captada de modo adecuado por las conceptualizaciones (Teorías/Terapias) psicológicas la especificidad histórica de la subjetividad latinoamericana? Esta es la pregunta que recorre el pensamiento de Martín-Baró en sus últimos escritos antes de su asesinato, sobre todo en *Psicología de la Liberación* (Martín-Baró, 1988) y en *Sistema, grupo y Poder* (Martín-Baró, 1989). En el Prólogo de este último libro comienza aclarando que su interés principal es el diálogo con la corriente hegemónica de la psicología social norteamericana, validada epistemológicamente en un supuesto cúmulo de conocimientos universalmente válidos y significativos, pero que en realidad no son más que reflexiones culturalmente parciales, concebidas con esquemas estrechos y sólo parcialmente verificadas en condiciones que no pasan de locales y abstractas. Este diálogo que Martín-Baró pretende llevar a cabo implica restituir a las mayorías populares latinoamericanas su carácter de interlocutor válido, históricamente y estratégicamente invisibilizadas. Las reales condiciones de existencia que tienen estos seres humanos, atravesada por la explotación, la miseria y la guerra parecen no importar al esquema epistemológico de una psicología que se interesa por validar leyes que describen y explican una de sociedad compuesta por una subjetividad que existe sólo en una utópica sociedad opulenta, que olvidada del sujeto vivo, hace como si todos sus miembros contaran con las necesidades vitales cubiertas.

De ahí su crítica inicial al enfoque funcionalista parsonsiano que se dispara bajo el presupuesto engañoso de que toda sociedad es fundamentalmente armoniosa, que se funda a su vez, en el consenso axiológico entre todos sus miembros; modelo que no resiste ni la más mínima contrastación histórico-empírica. Lo que nos muestra la historia y el presente latinoamericano es, por el contrario, una realidad conflictiva de las sociedades, cuyo ordenamiento proviene de la imposición de los intereses de unos grupos o clases sociales sobre otros; intereses particulares que se tratan de disimular como intereses universales (de todos los miembros del sistema) y aún naturales (de todos los seres humanos). A esta máscara del poder, Martín-Baró –siguiendo la denominación marxiana– la llama ideología. Frente a esta ideología que transmuta simbólicamente la realidad mediante el modelo epistémico funcionalista se planta el enfoque del modelo conflictivo que muestra la realidad tal cual es, con la necesaria

enunciación de la lucha social para poder hacer prevalecer los intereses de las clases subalternas. “Todo orden social deriva históricamente de uno anterior, y no surge simplemente como consecuencia de unas necesidades universales” (Martín-Baró, 1988:88).

Martín-Baró tiene muy claro el *modus operandi* de las estrategias epistemológicas del poder capitalista para oprimir sociedades y territorios latino y centroamericanos en su propio provecho. En definitiva se trata de la imposición a como dé lugar de la denominada Profecía Autocumplida: “Si los individuos definen una situación como real, esa situación es real en sus consecuencias”, o como la denominó Merton, el Teorema de Thomas, concepto pionero dentro de los estudios socioeconómicos norteamericanos en la Universidad de Chicago a mediados del siglo XX (Thomas, 2005:27). El modo de aplicación del Teorema de Thomas en la construcción de la subjetividad latinoamericana ha sido la imposición de un modo de ser funcional a la opresión consistente en una forma de otredad psicológica que ha implicado una marca de fuego sobre la subjetividad, supuestamente natural, pero en realidad construida e introyectada violentamente, lo que ha dado como resultado un supuesto fatalismo idiosincrático del sujeto latino. Enrique Dussel describe este dispositivo de deshumanización como el centro del Mito de la Modernidad.

En esto consiste el “mito de la Modernidad”, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización.” (Dussel, 1994:70).

Esto es lo que lleva a Martín-Baró a investigar sobre las causas de una supuesta indolencia natural y un modo fatalista de existir. Los pueblos latinoamericanos parecen estar heridos en su eje de una aceptación de circunstancias vitales muy desfavorables, aceptación que implica el fatalismo como parte de su modo de existencia. El fatalismo tiene la doble connotación de un futuro inevitable y definitivo, y de la desgracia, y está caracterizado por “tres rasgos o tendencias comportamentales” (Martín-Baró, 1988:78): conformismo (idea: la vida está predefinida - sentimiento: resignación ante lo que me acontece; aquí aparece un sentimiento de aceptación de la autoridad y de ahí el personalismo que aceptamos los latinoamericanos), pasividad ante las circunstancias de la vida (idea: la propia acción no puede cambiar el destino fatal - sentimiento: impotencia) y reducción del horizonte vital al presente (idea: la naturaleza o un dios decide el destino de cada persona - sentimiento: no

es bueno hacer planes futuros). De este modo caracteriza Martín-Baró el síndrome fatalista.

El fatalismo, entonces, tiene psicológicamente el peso de una profecía autocumplida ya que provoca aquello mismo que postula: la imposibilidad de alterar el modo de existencia y controlar y transformar las circunstancias que determinan la vida real de cada persona. ¿A qué se debe que las personas y los grupos asuman una actitud fatalista ante la vida? ¿Cómo se explica que las mayorías populares acepten y permanezcan en un modo existencial que los condena al inmovilismo y a la desesperanza? Lo que muestra nuestro autor, es que el fatalismo es una actitud subjetiva continuamente reforzada y reproducida por el funcionamiento opresivo de las estructuras macrosociales, es decir, la resignación sumisa se aprende no como transmisión de valores en una subcultura cerrada (como la cultura de la pobreza) sino de la verificación cotidiana de la inutilidad de cualquier esfuerzo por cambiar las condiciones materiales de existencia en un sistema social opresivo. El fatalismo es parte de la ideología que tiene como objetivo la configuración social. A través de él, las clases dominadas “aprenden” a aceptar su lugar como pobres, ignorantes, campesinos, indígenas. “El fatalismo es, por ello, una realidad social, externa y objetiva antes de convertirse en una actitud personal, interna y subjetiva.” (Martín-Baró, 1988:96).

Es de suma importancia el desenmascaramiento del discurso de poder dominante para que pueda ser trascendido el fatalismo. La matriz religiosa del dios todo poderoso cristiano ha servido de caldo de cultivo donde el fatalismo tienen una explicación para el oprimido: se trata de aceptar los designios divinos, la pobreza y la opresión como una antesala infeliz de una felicidad eterna, aunque no en este mundo. Entonces, la ruptura del fatalismo necesariamente devendrá de la primigenia conciencia de que su opresión no es natural ni mandato divino sino producto de un ordenamiento social en el que las clases dominantes se benefician de su pobreza y opresión. Pero para que esto sea posible, se requiere del cambio de las condiciones estructurales. El fatalismo no está en la rigidez mental de las personas sino en la perpetuación de las condiciones sociales de opresión de las mayorías.

De ahí que eliminar la actitud fatalista implicaría un cambio que lleve a una dialéctica entre: a) la recuperación de la memoria histórica; b) organización popular (que supone la conciencia de que existe una comunidad de intereses entre los miembros de la clase oprimidas y que el sentimiento de inmutabilidad de su mundo es debido, en gran medida, al aislamiento individualista propiciado por la clases dominantes; c) práctica

de clase (que supone un actuar en base a la consciencia de que el fomento del fatalismo tiene como objetivo el bienestar de unos pocos asentado en la explotación opresiva de los muchos). “Se trata de un proceso dialéctico en el que el cambio de las condiciones sociales y el cambio de las actitudes personales se posibilitan mutuamente” (Martín-Baró, 1988:99).

Pero para ello es necesario desandar los caminos de la subjetividad como objeto y transitar al sujeto como sujeto de la historia, de las necesidades vitales reales y de la conflictiva relación entre las clases. Tanto para el lenguaje como para las instituciones el sujeto se aparece como objeto: esto en razón de que sólo se puede hablar en términos universales y que las categorías institucionales también son universales, en ambos casos sólo se alude al individuo pero su tratamiento es necesariamente en términos de objeto, es decir, de una abstracción conceptual de la subjetividad. Por el contrario en la satisfacción de las necesidades aparece el sujeto vivo como sujeto de la praxis, lo cual implica asegurar institucionalmente (dentro del Estado) al sujeto humano la posibilidad de llevar a cabo un proyecto de vida en el marco de condiciones materiales garantizadas. “El sujeto, que trasciende a todas sus objetivaciones, lo podemos encontrar exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos.” (Hinkelammert, 1984:197). La psicología, entonces, debe dejar de enfocar al sujeto como objeto y posar su mirada sobre el sujeto como sujeto; en esa mirada aparece con manifiesta claridad el origen y la perpetuación ideológica del fatalismo y demás modos de opresión.

LA PREGUNTA PRÁXISTICA Y EL RETORNO AL *APRIORI* ANTROPOLÓGICO

Martín-Baró se pregunta si la psicología como ciencia y como profesión es cercana, tanto en sus desarrollos teóricos como en sus ejercicios prácticos (de terapia y atención), a los problemas y necesidades que atraviesan las sociedades y los individuos en Latinoamérica. Su respuesta es un rotundo no. La psicología latinoamericana está transida de colonialidad. Utilizamos “colonialidad”, el término acuñado por Aníbal Quijano (2007), aun cuando no fue utilizado específicamente por nuestro autor, pero cuya utilización está justificada, creemos, por la claridad conceptual que proyecta sobre la cuestión de las epistemologías regionales en relación con la geopolítica del conocimiento.

La colonialidad a diferencia del colonialismo que requiere de estructuras externas de dominio y disciplinamiento, como un sistema jurídico y un ejército imperiales que rijan las existencia de las y los colonos, es un subjetividad introyectada y construida por el colonialismo, que se vuel-

ve autónoma y cobra vida dependiente propia, una especie de esclavitud mental que no permite diseñar ni transitar senderos sociales, políticos y económicos diferentes del canon imperial colonizador. En estos términos, el fatalismo como modo existencia latinoamericano, puede ser entendido como parte fundamental de la colonialidad que nos atraviesa. Colonialidad que no solo pesa sobre las sociedades y su cotidianeidad, sino también sobre la academia, la ciencia y los criterios de validación de las verdades que son la antesala de prácticas en el vínculo epistemológico entre ciencia pura y ciencia aplicada.

Así, según el diagnóstico de Martín-Baró (1989), la psicología latinoamericana está herida de colonialidad, que él describe a partir del mimetismo cientista, y carencia de epistemología con deseos de decolonialidad.

Según mimetismo cientista a la psicología latinoamericana le ocurrió lo mismo que a la naciente psicología norteamericana, cuando buscando prestigio y respaldo epistemológico, se basó en las ciencias biológicas para desarrollar el conductismo primero y luego la psicología cognitiva. La psicología latinoamericana se mimetizó con la psicología norteamericana. Debiéramos agregar al análisis de Ignacio, que en Argentina tenemos históricamente otra fuente del mimetismo en este caso con la copia europea: el psicoanálisis alemán, inglés y francés. La aceptación acrítica y ahistórica de teorías y modelos es precisamente la negación de los fundamentos mismos de la ciencia y lo peor es que conduce a una percepción y descripción científica errónea de la realidad de los sujetos (que aparece, volvemos a repetirlo, como preferencia cuando lo que hay es necesidad) lo que Martín-Baró llama “ideologización”.

Frente a esta colonialidad o ideologización, el papel desenmascarador del psicólogo es central, y esto a partir sobre todo de examinar la situación de nuestros pueblos. Si hay una elección por la psicología al servicio de los pueblos, lo cual implica que debe dejar ser estar al servicio del orden establecido, entonces no sólo habrá que examinar lo que somos sino lo que podríamos haber sido o podríamos ser frente a situaciones políticas distintas a las que causan opresión. En tal sentido, dirigir la mirada a la conciencia y no a la conducta ya que por la conducta sólo se expresan los hábitos establecidos, pero nada dice acerca del proceso de su originación (así, lo importante del fatalismo para una psicología latinoamericana, no es su caracterización psicológica sino su origen y la posibilidad de su “cura”), y ello implicaría entender en primer lugar cómo se ha llegado a la falta de conscientización, es decir a la carencia de sentido crítico para revisarnos como individuos en una comunidad: esto es condición de

posibilidad para definir una identidad personal y social (individuo como miembros de un nosotros colectivo). Entonces, la tarea de conscientización (idea que Martín-Baró toma de la pedagogía de Paulo Freire) constituye un horizonte primordial en el quehacer del psicólogo. Así, por ejemplo, la orientación escolar, que en general implica la aplicación de una batería de test para saber cuán adaptados están los estudiantes al paradigma dominante, debería convertirse en una psicología que lleve a la conscientización, ayudando a decodificar el mundo circundante a través del pensamiento crítico para avanzar a la comprensión de las causas de la opresión. Para esto es menester dejar atrás el papel de teóricos adaptacionistas y forjar nuevos métodos de diagnóstico e intervención. Martín-Baró (1988) sabe por la sociología del conocimiento⁴, que lo que se ve de la realidad depende esencialmente del lugar social donde se mira, entonces la tarea de conscientización primordial es enseñar a ver ese lugar epistemológico-ético desde donde se mira la realidad: aprender a ver el lugar de la propia subjetividad implica desnaturalizarlo y consolidar a la vez el punto de vista de la transformación.

Según la epistemología colonializada, los modelos dominantes de psicología se fundan en una serie de presupuestos, más ideológicos que científicos, que rara vez se discuten, y por lo tanto se parte de ellos como de verdades indubitables:

- Positivismo/idealismo metodológico, en tanto negación del vínculo entre hechos y valores propios de una sociedad/cultura, lo que lleva a una universalización de laboratorio, donde se controlan las variables y se determinan las esencias (producto de este positivismo son los estereotipos: latinoamericano fatalista, negro menos inteligente y más emocional).

- Según el individualismo se asume que el objeto de estudio propio y final de la psicología es el individuo en sí mismo, entonces, la psicología no ve la inserción del individuo en su contexto y su comunidad lo cual contribuye a reforzar la naturalización de la opresión.

- Según el presupuesto del hedonismo el individuo acciona solamente para su propio bienestar, búsqueda de placer o satisfacción. Para Martín-Baró es tan hedonista el Psicoanálisis como la Gestalt, el Conductismo como el Cognitivismo. El hedonismo psicológico es funcional

⁴ En este sentido, la Sociología del Conocimiento y la Ciencia se distingue en tanto su objeto de estudio no es el conocimiento científico en sí y su validación, sino la relación existente entre variables sociales y la ciencia (Fourez, 1994). En este marco es que se deriva uno de los principios fundamentales de dicha disciplina, según el cual la ciencia es una institución social y por lo tanto toda actividad científica debe ser analizada a partir de esta premisa.

al principio de lucro fundante del sistema capitalista, para el que el valor/actitud la solidaridad no tiene sentido y por lo tanto queda sin explicación.

-La perspectiva homeostática de la psicología colonializada, atravesada por el funcionalismo sociológico, lleva a desconfiar de todo lo que es cambio y desequilibrio, y por lo tanto, las luchas sociales tienden a ser interpretadas como trastornos personales y conflictos generados por el rechazo de una orden social naturalmente bueno y beneficioso para la humanidad.

-Finalmente, el presupuesto del ahistoricismo lleva a considerar que la naturaleza humana es universal y que implica por lo tanto, un único modo de existencia en tanto único modo de vínculo de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. De ahí la pretendida validez universal de los test, que apenas tienen que ser adaptados y tipificados para medir, por ejemplo, la inteligencia de todos los seres humanos, aun de aquellos cuyos entramados existenciales-valorativos son muy distintos al lugar de enunciación sociopolítica en donde se generan las teorías psicológicas y sus derivaciones como ciencia aplicada, que son las pruebas o test que sirven solamente para uniformar a la humanidad.

La crítica de Martín-Baró a estos cinco supuestos epistemológicos (hacemos notar que supuesto epistemológico e irracionalidad ideológica van de la mano) se funda en la preexistencia de un *a priori* antropológico (Roig, 1981) antecedente y condición de posibilidad de *a priori* epistemológico propio de la modernidad. El *a priori* antropológico se manifiesta en un sujeto empírico para el cual su temporalidad no se funda, ni en el movimiento del concepto, ni en el desplazamiento lógico de una esencia a otra. Es el sujeto vivo en toda su anchura existencial antecedente –invisibilizado por la modernidad de cuño kantiano– del sujeto cognoscente y del sujeto práctico. Martín-Baró tiene clara la misión del rescate de este *a priori* antropológico que “recubre” las formas lógicas sobre las que se organiza el pensamiento en cuanto que la necesaria afirmación del sujeto, su autovaloración, constituye un sistema de códigos de origen social-histórico, que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de todo discurso. Por eso propone ir hacia una epistemología fundadora de la psicología del sujeto vivo entendido en su naturaleza de saber histórico y enraizado en una subjetividad cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad, que implica una trascendentalización impropia de una razón de validez esencial, que a su vez, trae como consecuencia la imposición del universalismo abstracto atentatorio las singularidades subjetivas no europeas (Acosta, 2011).

Desde la alteridad latinoamericana construida por la modernidad, debería haber un primer movimiento de descodificación del universal abstracto que implica invisibilización, dominación y negación. Este universal abstracto se caracteriza por no dialogar con la alteridad sino que se impone destituyendo su estatuto humano, lo cual implica una verdadera negación de lo universal. Esta totalidad opresiva está conformada de muchas facetas que la constituyen como un sistema: “esencia”, “ego cogito”, “sujeto trascendental”, “espíritu absoluto”, “ley”, “Estado”, “mercado”, “moral”. El *a priori* antropológico implica considerarse valioso a sí mismo y por lo tanto considerar fundamental el conocerse por sí mismo. Esto quiere decir que no se reniega del *a priori* epistemológico, sino que lo confrontado es su validez universal (universal abstracto). Tal denuncia de la imposición de universalismo abstracto viene complementada con una construcción, conflictiva y nunca acabada, de universalidad concreta e incluyente (Acosta, 2011).

La psicología, por lo tanto, tiene en Latinoamérica el imperativo de desideologizar a efectos de que el *a priori* antropológico emerja potente iluminando la existencia social de sujetos que pretenden un futuro distinto a las condiciones de opresión a que han estado sometidos. Por eso la exigencia epistemológica de explicar fenómenos psíquicos y la urgencia práctica de rectificar esas subjetividades heridas históricamente.

Los sectores más humildes de los pueblos latinoamericanos muestran con frecuencia su conformismo social como parte de un síndrome más amplio, el fatalismo, que les lleva a aceptar su vida como definida por fuerzas superiores, externas a ellos y, por tanto, fuera de su control. El fatalismo es de hecho una consecuencia de las situaciones de dominación colonial, a las que resulta funcional pues reduce la necesidad de ejercer una coerción física mayor para mantener el dominio social (Martín-Baró, 1989:187).

CONCLUSIÓN

Ignacio Martín-Baró estaba en el sendero de la construcción de una psicología al servicio de la restitución de la dignidad humana, sendero perdido por un modo civilizatorio caracterizado por el ejercicio del poder económico y político, hecho posible a su vez, por el diseño de una episteme a la medida de la modernidad capitalista. De ahí el vínculo indisoluble entre la ciencia en general y la psicología en particular y los derechos humanos (De la Corte Ibáñez, 2000). Todos sus argumentos no son más que demostraciones con los que se opone abierta y totalmente a la existencia

de un orden natural que coloca a cada ser humano en un orden vincular inamovible, donde las clases y los países hegemónicos y con poder (bélico) se benefician de la opresión de las mayorías en el mundo. Para ello, primero interpreta el modo civilizatorio capitalista como aquel conjunto de valores, ideas y normas que regulan la vida social pero que se encuentra orientado para satisfacer única o fundamentalmente las necesidades y los intereses de los grupos sociales dominantes (clases y/o Estados): cultura que termina siendo una ideología cuya función social más importante es la de legitimar el orden social imperante mediante el encubrimiento constante de profundas desigualdades entre seres humanos y su anclaje territorial. A partir de ahí, propone una psicología del cambio social que requiere de un quiebre de la ideología, disolución del estado de la falsa conciencia alimentado por los elementos ideológicos de la cultura hegemónica cuya finalidad principal es invisibilizar la desigualdad y la opresión (Blanco, 1998). Podríamos decir que, partiendo de la idea de *genius loci*, en tanto nadie puede ser algo desde el *topos uranos* (lugar teórico), sino solamente desde su tierra, su tiempo y su paisaje historizados (Astrada, 2007), afirma un pensamiento adherido al territorio en donde la existencia humana colectiva e individual cobra sentido, y desde allí enuncia su posicionamiento psicológico para Latinoamérica. Ese sendero transitaba Ignacio cuando fue asesinado a mediados de noviembre de 1989 por armas diseñadas para impedir el surgimiento de la dignidad humana.

El trauma psicosocial experimentado por las personas denota entonces unas relaciones sociales enajenantes, que niegan el carácter humano del “enemigo” al que se rechaza como interlocutor en cuanto tal y al que incluso se busca destruir. La afirmación de la propia personalidad es afectada por la deshumanización del otro frente al que dialécticamente se construye (Martín-Baró, 1998:138).

En el congreso inaugural de la *Sociedad Australiana de Psicología* (SAP) en septiembre de 2016, la SAP hizo pública una disculpa a los pueblos originarios e isleños del Estrecho de Torres. La disculpa fue un reconocimiento formal del rol de la disciplina y profesión psicológicas al no poder escuchar y mostrar respeto por los pueblos originarios de Australia. La disculpa también fue un compromiso para el cambio (Carey y otros, 2017).

Qué importante sería poder dar un paso epistemológico e institucional análogo en la psicología latinoamericana. Ignacio Martín-Baró seguramente estaría trabajando en tal sentido.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Yamandú (2011), “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana”, en Grunner Eduardo (coord.), *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 75/90.

Aranguren, José Luis (1986), *Ética*, Madrid, Alianza Editorial.

Astrada, C. (2007), *Tierra y figura y otros escritos*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Barrio, Eduardo (1998), *La verdad desestructurada*, Buenos Aires, Eudeba.

Blanco, Amalio (1998), “Introducción. La coherencia en los compromisos”, en Baró-Martín, I., *Psicología de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta.

Borón, A. (2008), “Teoría(s) de la Dependencia”, en *Realidad Económica*, N° 238,1 en: <http://www.iade.org.ar/system/files/ediciones/realidad_economica_238.pdf>.

Carey, Timothy, Dudgeon, Pat, Hammond, Sabine W., Hirvonen, Tanja, Kyrios, Michael, Roufell, Louise, & Smith, Peter (2017), “The Australian Psychological Society’s Apology to Aboriginal and Torres Strait Islander People”, en *Australian Psychologist*, 52, 261/267, traducción de Luciana Mariñalarena-Dondena.

Castro Gómez, S. (2000), “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Perspectivas Latinoamericanas-CLACSO.

Danziger, Kurt. (1990), “Generative metaphor and the history of psychological discourse”, in D. E. Leary (Ed.), *Metaphors in the history of psychology* (pp. 331/356), Cambridge, Cambridge University Press.

De la Corte Ibáñez, Luis (2000), “La psicología de Ignacio Martín-Baró como psicología social crítica. Una presentación de su obra”, en *Revista de Psicología General y Aplicada*, 53 (3), 437/450.

Dussel, Enrique (1994), 492 *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural Editores.

Dussel, Enrique (1996), *Filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá.

Fourez, G. (1994), *La construcción del conocimiento científico: Sociología y ética de la ciencia*, Madrid, Narcea Ediciones.

Gramsci, Antonio (2012), “Nuestro Marx”, en Gramsci, A., Kohan, N. y Peña, M. (2012), La Plata, La Caldera.

Hinkelammert, Franz (1984), *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, Editorial DEI.

Machado Aráoz, Horacio (2018), *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*, Lima, PDTG-Tejiendo Saberes.

Martín-Baró, Ignacio (1988), *Psicología de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta.

Martín-Baró, Ignacio (1989), *Sistema, grupo y poder. Psicología Social desde Centroamérica* (II), El Salvador, Uca Editores.

Martín-Baró, Ignacio (1998), "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador", en *Revista de Psicología de El Salvador*, UCA, Vol. VII, N° 28, 123/141.

Medina, Ana, Sanz Ferramola, Ramón, y Pesquín, Patricia (2016) "Bioética y geopolítica del conocimiento: procedencia y crítica decolonial", en *Revista RedBioética UNESCO*, Año 7, Vol. 1, N°. 13, 90/102.

Mignolo Walter (2009), "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom", en *Theory, Culture & Society* 26 (7/8), pp. 1/23.

Pabón, José (1982). *Diccionario Manual Griego-Español*, Barcelona, Biblograf.

Quijano, A (2007), "Colonialidad del poder y clasificación social", en Castro Gómez, S. y Grosfogel. R., *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Roig, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rozzi, Ricardo (2015), "Ética Biocultural: una ampliación del ámbito socioecológico para transitar desde la homogeneización biocultural hacia la conservación biocultural", en Bustos, Beatriz; Prieto, Manuel; Barton, Jonathan (Eds.), *Ecología Política en Chile. Naturaleza, propiedad, conocimiento y poder*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Páginas 89/117.

Santoro, Roberto (2008), *Obra poética completa 1959-1977*, Buenos Aires, Ediciones RyR.

Smith, Roger (2005), "La historia de las categorías psicológicas", en *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 36 (2005) 55/94.

Solbes, Jordi y Tarín, Francisco (2008), "Generalizando el concepto de energía y su conservación", en *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales*, N° 22, 155/180.

Thomas, William (2005), "La definición de la situación", en *CIC (Cuadernos de Información y Comunicación)*, 2005, 10, 27/32.

Wallerstein, Immanuel (2006), *Análisis de sistema mundo*, México, Siglo XXI Editores.

CAPÍTULO 6

IGNACIO MARTÍN-BARÓ: UN EMERGENTE DE LA PROFESIONALIZACIÓN Y LA INTERNACIONALIZACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. LECTURAS EN TORNO DE LA POLITIZACIÓN DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

OSCAR SOTO* y GONZALO NAVARRO**

INTRODUCCIÓN

En este trabajo buscamos dar cuenta de la trayectoria intelectual y religiosa de Ignacio Martín-Baró en el marco de la intersección de dos dimensiones que, a nuestro criterio, atraviesan sustancialmente su itinerario *militante*: por un lado la internacionalización y profesionalización dentro de la Compañía de Jesús de la cual el mismo Martín-Baró fuera miembro, y por el otro, la fuerte politización surgida en pleno florecimiento del pensamiento crítico latinoamericano, que se abría paso en un contexto marcado por las nociones de liberación y resistencia en la región. Nuestra hipótesis es que el marco epocal en el cual se inscribe la práctica del jesuita español esta signada por los trazos de “liberación” que en *Nuestra América* evidencian el palimpsesto de notas que las luchas sociales inscriben a lo largo de la historia reciente.

Este texto pretende ser una breve aproximación teórico-política al proceso que configura un *momento constitutivo*¹ latinoamericano por exce-

* Licenciado en Ciencias Políticas y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNCuyo. Becario de CONICET. Docente e investigador de la FCPyS-UNCuyo. Miembro del GT CLACSO: Extensión crítica: teorías y prácticas en América Latina y Caribe.

** Licenciado en Sociología (UNCUYO). Docente e investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNCuyo. Centro de Estudios INTEGRAR. Miembro del GT CLACSO: El futuro del trabajo y cuidado de la casa común.

lencia, tanto en lo que respecta a la historiografía cercana del pensamiento crítico, como lo referente al desenvolvimiento de subjetividades políticas que orientan las prácticas sociales ligadas al que-hacer *nuestroamericano*.

Los sucesos de radicalización popular que rodean los años 60 y 70 en América Latina contienen, como nudo central de su trama estructural, un doble proceso de resignificación de la acción práctica y una recategorización del pensamiento como instancia de lucha, esta última eminentemente política. El despliegue de una potencialidad crítica, asumida desde la periferia tercermundista, en tanto explicitación de un contexto histórico de emancipación nacional y social fuertemente vinculado a la Revolución Cubana (Ramaglia, 2009, p. 387), se puede rastrear –entre otros– en el impacto de la *teoría de la dependencia*, como así también de la *teología* y la *filosofía de la liberación*, dada la magnitud de la inflexión que surge de estas variantes de la resistencia latinoamericana. La psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró es un ejemplo elevado de este periodo que intentamos rememorar.

MARTÍN-BARÓ, EN LA INTERSECCIÓN DE UN TRINOMIO

La Compañía de Jesús, conocida como “Los Jesuitas”, es una de las órdenes religiosas de la Iglesia Católica que mejor protagonizó el proceso de modernización/internacionalización del campo académico en Latinoamérica. Como se anunció, muchos de sus religiosos desarrollaron trayectorias similares de profesionalización, internacionalización y politización en el seno de su institución, recorriendo itinerarios semejantes durante su formación en los años que van desde 1950 hasta fines de la década del 70. Sin embargo, una vez que se desató el proceso de radicalización del mundo católico latinoamericano, estos expertos pasaron a ocupar posiciones adversas y en muchos casos contradictorias entre sí (Navarro Sanz, 2013). Este fenómeno de polarización y politización de los expertos jesuitas es confrontado con un aspecto de particular interés: los votos de obediencia que deben hacer los jesuitas ante sus superiores y el sumo pontífice romano, que serían puestos en jaque desde mediados de 1960. En ese contexto desarrolla su proceso de formación religiosa, académica y de lectura política de la realidad latinoamericana Ignacio Martín-Baró, quien a principios de los 60 desembarca por primera vez en América Latina.

1 El boliviano Rene Zavaleta Mercado esgrimió la noción de “momento constitutivo” como ese instante político-histórico en el cual “las cosas comienzan a ser lo que son” (Zavaleta Mercado, 1990, p.336). En un recurso gramsciano se trata de algo así como el momento a través del cual transcurre una coyuntura social crítica y las concepciones hegemónicas del mundo se agrietan dando lugar a la refundación de una determinada sociedad y su Estado.

Martín-Baró desarrolla un vasto periplo de formación en el Salvador, Ecuador y Colombia, profundizando sus estudios de posgrados en universidades de Alemania, Bélgica y Estados Unidos. La trayectoria de este intelectual jesuita puede ser inscripta en un trinomio de análisis –tal la propuesta de la mendocina Fernanda Beigel (2010)², tanto la *internacionalización del campo científico*, la circulación internacional de las ideas y el grado de autonomía en Latinoamérica– atraviesan la biografía de este sacerdote. Su producción teórica se involucra dentro de un conjunto de expresiones del pensamiento crítico latinoamericano que tensionan la idea de dependencia académica. A pesar de la existencia de un desarrollo desigual en la producción de campos letrados periféricos, se vincula con las corrientes liberacionistas que son un enunciado de expansión de la autonomía en tanto jerarquización de pensamiento latinoamericano, visibilizando la capacidad de las comunidades excluidas, no solo de construir una agenda propia de investigación, sino también la creación de conceptos innovadores con influencia internacional.

En este sentido los jesuitas, formados en Latinoamérica en esos años, fueron contemporáneos a una proliferación de centros de investigación de la Compañía de Jesús creados a partir de la década del 50. Un interrogante que recorre este proceso y nos ayuda a aproximarnos a nuestro autor es el siguiente: ¿Este periodo histórico de internacionalización, ha consistido en el fortalecimiento de la dependencia académica, religiosa, institucional, (respecto de la conducción de la Compañía y del propio Vaticano) o, por el contrario, se ha dado solidez a la autonomía de sus miembros para la producción científica y la acción pastoral? Entendemos que la reflexión sobre la autonomía, tanto de los institutos académicos como de los miembros pertenecientes a la orden jesuita, sobrellevan particularidades propias de un grupo de expertos que no sólo actúan dentro del mundo científico-universitario sino dentro de congregaciones católicas y a su vez forman parte de otro espacio mayor: el *campo religioso* (Beigel, 2011; Navarro Sanz, 2011).

Para visibilizar un poco más claro esto, basta corroborar cómo el camino de los mártires del Salvador, por ejemplo, se aleja de enunciados que aseguran la autonomía absoluta del campo religioso y de la mirada reduccionista que ve en la religión un mero reflejo de las estructuras de dominación. Más bien, por el contrario, su trayectoria al decir de Enrique Dussel (1967), explicita que si bien la religión puede legitimar las asime-

2 Muchas de las reflexiones expuestas a lo largo del trabajo parten de la participación de uno de los autores en el Centro de Estudios de la Circulación Internacional del Conocimiento (CECIC) perteneciente a la Universidad Nacional de Cuyo.

trías y desigualdades –transformándose en un instrumento de dominación al servicio de las élites– también, la praxis religiosa infraestructural o las trayectorias de religiosos que se formaron en las instituciones de la Iglesia, en determinados contextos, dan cuenta de la posibilidad de una oposición a las doctrinas y prácticas de dominación.

Respecto de la internacionalización que experimentó Martín-Baró, creemos que es ésta la que, en gran medida, le permitió abreviar intelectualmente en diferentes contextos académicos, económicos y políticos encuadrados en la circulación internacional del conocimiento, que hemos mencionado. Este fenómeno de mundialización del pensamiento se incrementó fuertemente al finalizar la Segunda Guerra Mundial, con la expansión de centros regionales de investigación y del sistema universitario. Sumado a la aparición de un creciente número de organizaciones internacionales, redes, agencias y fundaciones con actuación intercontinental, sistemas de publicación y citación, estándares metodológicos y técnicos, se delineó un conjunto de reglas y una agenda mundial de investigación que reforzó una estructura de distribución desigual del capital simbólico (Beigel, 2010).

Decimos entonces que la producción de Martín-Baró, síntesis de su formación internacional surgida de una reflexión situada por su trabajo pastoral e intelectual en el Salvador, puede ser analizada a partir del proceso de circulación internacional de las ideas (Bourdieu, 1990). En primer lugar, por el hecho de que los textos no circulan con su contexto, es decir, que no importan con ellos el campo de producción en el cual fueron elaborados. Los receptores, estando ellos mismos insertos en un campo de producción diferente, los reinterpretan en función de la estructura del campo de recepción. Y, en segundo lugar, porque los autores extranjeros son frecuentemente objeto de usos fuertemente instrumentalistas; son utilizados para causas que quizás ellos criticarían o rechazarían en su propio país. Michael Löwy (1998) –estudioso del proceso de profesionalización de la Iglesia Católica en Latinoamérica– denomina a esta idea como una *dialectique de la réception*.

Finalmente, en esta línea, es importante señalar que si bien hubo un creciente número de organizaciones y redes intercontinentales que definieron un cuerpo de reglas y una agenda de investigación a escala global, tendiente a engrosar y legitimar “una estructura de distribución desigual del capital simbólico”; no se puede caer en reduccionismos simplistas que subestimen al *tercer mundo* como “un mundo intelectual indefenso y receptivo” (Beigel, 2010, p.22). Algunos estudios producidos en los países periféricos como la teoría de la marginalidad, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y el estructuralismo de la CEPAL, efectivamente

circularon de forma internacional traspasando las fronteras de la región que los vio emerger.

“BARÓ, EL JESUITA”: LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LATINOAMÉRICA UNA RELACIÓN DE MÁS DE 500 AÑOS

Nadie duda que la influencia de la Iglesia Católica en América Latina ha sido vasta y extensa, desde la *conquista* hasta la actualidad. Tampoco que ella ha suscitado importantes polémicas, como el histórico debate sobre el dominio colonial que produjo grandes fisuras al interior del catolicismo latinoamericano. Esta institución, a lo largo de su historia, ha sido atravesada por una multiplicidad de conflictos sin poder eximirse de las contradicciones propias de un tipo de cristiandad colonial (Dussel, 1992). La conquista situó a América Latina tanto en la historia secular como eclesial de una forma singular, llevando en su interior esta historicidad de manera constitutiva. La Compañía de Jesús, perteneciente al catolicismo, no ha pasado desapercibida en estas controversias; en efecto, ha acompañado a la región latinoamericana en su desarrollo histórico estando inserta en sus debates, polémicas, sospechas y actualizaciones en la cristianización del continente.

Fundada por San Ignacio de Loyola en París en 1534, esta orden religiosa fue aprobada en 1540 por el Papa Pablo III. La orden como tal proliferó, entre muchas razones por su fuerte espiritualidad. La impronta de su fundador llevó a la conformación de Ejercicios Espirituales, una serie de meditaciones, prácticas mentales y de auto-conocimiento que serían dispositivos fundamentales destinados para los seguidores; estos debían ser realizados por un período de 28 a 30 días. Los jesuitas se expandieron por el mundo y llegaron a América Latina antes de la muerte de su precursor en 1556. En el continente latinoamericano abarcaron diferentes actividades en distintos campos: misionero, social, político, espiritual, educativo, religioso, cultural, etc. Es así como a lo largo de la historia esta congregación ha sido cuestionada y enaltecida por muchos, tanto al interior de la Iglesia Católica como fuera de ella. La formación rigurosa de sus sacerdotes y su vinculación con diversos sectores de la sociedad desde las élites –con sus colegios distinguidos– hasta la inserción en comunidades originarias, llevó a que la congregación de la Compañía de Jesús cuente con un gran capital político, intelectual, económico y cultural.

Muchas de las misiones de la Congregación fundada por Ignacio de Loyola, pretendieron recuperar la organización comunitaria primitiva y sus propias técnicas en los oficios y las artes. En las *misiones* no existía el latifundio, se cultivaba para satisfacer necesidades individuales y para ob-

tener elementos de trabajo, que eran de propiedad colectiva. Las misiones jesuitas fueron vistas como una amenaza a la autoridad pontificia y a los hombres cercanos al Rey, circunstancia que fue sentando las bases para la supresión. Según Siwak (1991), tres fueron los motivos que llevaron a la expulsión de los Jesuitas de América en 1767. En primer lugar, que estos sacerdotes obedecían a normas secretas de sus superiores, en segunda instancia, que no dependían de la corona española como las demás órdenes religiosas sino a un superior propio que residía en Roma. Por último, que habían organizado en el Paraguay un Estado sobre otro Estado. Después de la expulsión, las bibliotecas jesuitas fueron quemadas y depositadas en los hornos como combustible, también se utilizaron para hacer cartuchos de pólvora. En 1768, en reemplazo de los jesuitas, desembarcaron los franciscanos. Sus reducciones fueron el objeto de la rapiña de los colonos y simplemente del abandono de la obra por parte de los indios. La expulsión de los jesuitas es considerada por algunos como la primera crítica pos-burguesa (Dussel, 1992). La Compañía se mostró insigne en sus obras, pero nunca logró integrarse a la totalidad de la Iglesia, ese fue su mejor aporte y quizá su mayor debilidad.

A pesar de que otras órdenes religiosas como los franciscanos y los dominicos desarrollaron su obra como una crítica al sistema, intentando escapar de él, convivieron como mendicantes con el feudalismo. Dussel (1992) al comparar estas órdenes medievales sostiene que los jesuitas tenían una mentalidad más moderna que les permitió vincularse con los orígenes de una modernidad de signo anti-burgués.

La técnica de los Ejercicios Espirituales, a la que hemos hecho referencia, rompió con el espiritualismo propio del oscurantismo de la Edad Media, incorporándole a la experiencia espiritual la razón propia del Renacimiento. Este conocimiento de sí mismo junto con el examen de conciencia propuesto por de Loyola constituía un acto de autoconciencia, es decir: una subjetividad que tenía control sobre su praxis. Es, sobre esta base filosófica, que los religiosos de la Compañía de Jesús se constituyeron en una orden cultural modernizante de la Iglesia Católica. En definitiva, una institución “de una fuerza gigantesca que se anteponía a la pretensión burguesa de hegemonía ideológica sobre la sociedad civil” (Beigel, 2011, p. 36/37).

Por tanto, consideramos que para deducir el horizonte de la preocupación social de la Iglesia Católica y la reinterpretación latinoamericana en la cual Martín-Baró desembarca y se inserta, hay que remitirse a la encíclica *Rerum Novarum* de 1891. Según el jesuita Joseph B. Gavin (1997) existen dos fases del desarrollo de la preocupación social de la Iglesia mo-

derna. La primera, impulsada por el Papa León XIII y su encíclica *Rerum Novarum*, llegó hasta el papado de Juan XXIII, quien daría comienzo a la segunda fase con el Concilio Vaticano II (1962-1965), continuada por Pablo VI. Algunos especialistas del catolicismo social latinoamericano consideran que la ruptura de esta segunda fase se dio con Juan Pablo II, quien ofreció una fuerte resistencia a la Teología de la Liberación y a amplios sectores del catolicismo latinoamericano. En esta línea, Fernando Berrios (2009, p. 101) entiende por *catolicismo social*:

[...] un fenómeno histórico eclesial que se expresó en una nueva vertiente del magisterio pontificio, las primeras encíclicas sociales; pero también como un amplio y profundo movimiento acontecido, con anterioridad a dichos documentos, en grupos católicos que fueron capaces de captar en toda su gravedad la “cuestión social” surgida en la sociedad capitalista industrial europea.

En la primer fase, siguiendo a Gavín, se cristaliza –a través de la encíclica *Rerum Novarum*– la importancia de la “cuestión social” para la Iglesia Católica. Si bien esta problemática junto al conflicto obrero eran preocupaciones ya en 1850, la encíclica de León XIII fomentó la participación de laicos en la solución de problemas sociales sentando las bases para la formación de la Acción Católica, el corporativismo y la Democracia Cristiana. Durante la primera fase la enseñanza social católica se desarrolló hasta convertirse en un cuerpo bastante coherente proveniente de la doctrina cristiana sobre la dignidad, naturaleza y destino de la persona y la familia. Esta enseñanza estaba expresada generalmente en lenguaje escolástico y presentado como obligaciones basadas en la ley natural más que como enseñanza moral intrínsecamente arraigada en el Evangelio.

A fines de los años 50 –momento en el que llega Martín-Baró a Latinoamérica antes de cumplir los 20 años– se inició una nueva etapa en la historia de las relaciones entre religión y política en América Latina, que estuvo marcada por dos sucesos históricos que tuvieron lugar casi simultáneamente en 1958 y 1959. El primero tuvo lugar en el Vaticano con la elección de Juan XXIII como nuevo papa y el segundo en Cuba con el éxito de la revolución liderada por Fidel Castro y Ernesto “Che” Guevara. En esta segunda fase se descubre un cambio de enfoque comenzando por las encíclicas de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II y continuando con Pablo VI y la perspectiva liberacionista formalmente adoptadas por los obispos latinoamericanos en su Conferencia de Medellín en 1968. La enseñanza social católica adoptó, reconstruyó y consolidó varias ideas radicales modernas y fue reconocida como una forma esencial de evangelización de cara al mundo moderno.

En muchos episcopados latinoamericanos frente a la modernidad la Iglesia acogió una actitud defensiva durante las primeras décadas del siglo XX. El liberalismo representó para la jerarquía eclesiástica y el sector más ortodoxo del laicado, la antítesis radical de los valores sustentados por su doctrina en las más diversas esferas. El comunismo y liberalismo eran considerados como los males propios de la modernidad que el catolicismo debía neutralizar. Berríos (2009) avanza en el análisis afirmando que no se debe reducir estos dos fenómenos a los enemigos de la iglesia, asumiendo una posición defensiva únicamente frente a peligros externos, puesto que fueron los conservadores y los miembros de la propia Iglesia los opositores del catolicismo social, e incluso a la doctrina social pontificia. Estos creían que allí se favorecía un reformismo que atentaba contra el *status quo*, contra la tradición y los valores católicos que indiscutiblemente los sectores conservadores del catolicismo procuraban encarnar, controlar y resguardar. La afirmación de Berríos se puede problematizar suponiendo que el “enemigo”, en el desafío de instalar el catolicismo social en Latinoamérica, no necesariamente estaba fuera de la iglesia, sino en un sector de esta que manifestaba una fuerte resistencia al cambio.

PROFESIONALIZACIÓN-POLITIZACIÓN EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Béraud (2009) realiza un recorrido sobre la profesionalización del clérigo católico, especialmente el francés, expresando la dificultad de definir la actividad religiosa como un oficio o una profesión dada la oposición natural a asimilar el sacerdocio a un estatus profano. En ese trabajo su autora describe la profesionalización del clero católico como el resultado de las movilizaciones de los *prêtres contestataires* de los años 60 y 70, caracterizados por compartir las condiciones de trabajo de los obreros dejando de lado la actividad tradicional del cura de parroquia, por ellos considerada rutinaria y alejada del *mundo*. Estos cambios junto a innovaciones pedagógicas y nuevas exigencias en los seminarios, son considerados por algunos estudiosos de este proceso como la ruptura provocada por el Concilio Vaticano II respecto al Concilio de Trento. Este último proponía una disciplina rigurosa, con un modo de vida austero y el ejercicio de una distancia con el “mundo temporal” y sus tentaciones.

De alguna manera, podemos reafirmar en este sentido la propuesta de Béraud, Demazière y Gadéa (2009) respecto de que la profesionalización de los sacerdotes de la Iglesia Católica implica un extenso proceso de socialización, a partir del cual se adquiere una cultura de grupo, inscribiéndose en una carrera larga con diferentes etapas, con una multiplicidad de interaccio-

nes e intercambios, para llegar a una verdadera conversión identitaria. Sin embargo, mantenemos reservas en relación con el ahínco de estos autores por presentar al Concilio Vaticano como punto de partida o momento de ruptura en la Iglesia Católica; antes bien nos inclinamos por la hipótesis del franco-brasileño Michael Löwy (1998) cuando afirma que la reunión de obispos convocada por Juan XXIII fue más bien resultado de una nueva época en la historia de la Iglesia. La misma Beigel (2011) –como así también algunos de nuestros trabajos (Navarro Sanz, 2011)– reconocen dos momentos claves en la profesionalización de la Iglesia Católica. El primero, como consecuencia del proceso de internacionalización gestado en la segunda posguerra entre 1950 y 1965 que dio inicio al *Humanismo Cristiano*, en la confluencia de espacios relativamente autónomos del campo del poder: el religioso, el científico y el de la cooperación católica para el desarrollo. Y un segundo tiempo como lo es el de la teología de la liberación (Soto, 2012), movimiento que se destaca, entre otras cosas, por tratarse de una síntesis de la clásica oposición entre tradición y modernidad (Löwy, 1998).

En definitiva, la Compañía de Jesús es un ejemplo claro de una institución intestina del catolicismo que sentó las bases para la profesionalización, modernización e internacionalización de la Iglesia como tal, incluso más de una década antes del Concilio Vaticano II (Navarro Sanz, 2013). Una expresión de este proceso que atraviesa nuestro trabajo es la carta que en 1949 escribe el general de los jesuitas (máxima autoridad de la orden a nivel mundial) el padre Jean-Baptiste Janssens denominada “*Instrucción sobre el Apostolado Social*”. Su punto de partida era la virtud de la justicia, de la que él mismo deducía era la principal obligación de los jesuitas en ese momento. La Instrucción inspiró una amplia gama de obras sociales y la creación de múltiples Centros de Investigación y Acción Social en América Latina (Navarro Sanz, 2013). El apoyo de varios sectores de la jerarquía de la Iglesia Católica y el protagonismo de algunos sacerdotes en las reformas estructurales en materia política y económica abrió un nuevo capítulo en la relación que tradicionalmente se había dado en América Latina entre la Iglesia, los católicos de las clases altas y la *elite* dirigencial. Estos últimos harán explícito su descontento con el rol de parte de la Iglesia en la década del '60 –especialmente de la Compañía de Jesús– en la promoción de ideas reformistas y de la consideración del pecado como “pecado estructural” (Thumala, 2007). Más aun cuando en revistas de la Orden eran expuestas valoraciones positivas en referencia, por ejemplo, a la *reforma agraria* (Revista Mensaje, 1967).

Este contexto mundial y especialmente latinoamericano de recarga de polarización política que alentó la politización de algunos sacerdotes-expertos, ha sido estudiado siguiendo los itinerarios de sacerdotes extran-

jeros como los jesuitas Roger Vekemans y Francois Houtart o de laicos del viejo continente con fuerte trayectoria en Latinoamérica como Franz Hinkelammert, Armand Mattelart y Norbert Lechner, entre otros (Beigel, 2011). También de sacerdotes-expertos locales que radicalizaron sus opciones y producciones en diferentes corrientes religiosas, políticas y/o intelectuales como los jesuitas Juan Ochagavía, Gonzalo Arroyo y Renato Poblete (Navarro Sanz, 2011). Todos ellos, de alguna manera u otra, han puesto en juego su capital religioso, configurando una serie de disposiciones que cuestionan el campo al cual pertenecen. En dicho proceso de politización, profesionalización e internacionalización se puede ubicar a muchos referentes católicos de Centro América. En todo caso, a partir de estas transformaciones, es que podemos problematizar aquella idea de Pierre Bourdieu: “la Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden, en y por el cumplimiento de su función propia que es contribuir al mantenimiento del orden simbólico. Imponiendo e inculcando esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordados a las estructuras políticas y propias” (Bourdieu, 1971, p. 328). Una parte de la Iglesia latinoamericana de los años 60, con un fuerte protagonismo de su ala progresista, pondría en cuestión y en crisis el orden simbólico y político que tradicionalmente había garantizado el catolicismo, por lo tanto, el compromiso de sacerdotes en propuestas como la reforma agraria, el surgimiento de movimientos cristianos de izquierda y el nacimiento de la teología de la liberación dialogan críticamente con la idea de Bourdieu, que se ve cuestionada tanto al interior de la institución como fuera de ella.

A finales del año 1968, se desarrolló la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), esta reunión implicó un cambio histórico en el acontecer de la Iglesia Latinoamericana. Si bien han existido excepciones dignas de reconocer, durante siglos la Iglesia en Latinoamérica mantuvo relaciones de complicidad con los sectores más poderosos de la región. Las conclusiones de la conferencia realizada en Colombia que tuvo como enunciado más significativo “la opción preferencial por los pobres” puso en duda esa alianza tradicional (Navarro Sanz, 2011). Lo manifestado en este documento y legitimado por cuantiosas prácticas, inquietó a las oligarquías latinoamericanas, a los sectores más conservadores de la Iglesia y a los gobiernos de facto surgidos de *Golpes de Estado* que eran apoyados por EEUU –“apoyo” que tenía intereses más políticos y económicos que humanitarios–. Esta Conferencia, en definitiva, logró *poner en guardia* a estos sectores y las intencionalidades estadounidenses, profundizando las contradicciones de la región en la que, a esa altura, abundaban quienes tildaban de marxismo

y comunismo al hecho de relacionar a la noción de Dios con las estructuras políticas y económicas.

A partir de lo desarrollado, se puede avanzar en el análisis afirmando que se fue configurando otra identidad de Iglesia latinoamericana que rompe con los vínculos tradicionales y su funcionalidad con el sistema capitalista. Este nuevo modo de comprender a la iglesia entró en contradicción con la estructura vinculada a la ley, al poder y a la doctrina. Un dato más, al hablar de nuevos modos y formas de Iglesia latinoamericana se hace referencia a las prácticas eclesiales y a las maneras de entender a estas y no a iglesias constituidas de manera independiente a la Iglesia católica (Navarro, 2011).

Para concluir este periplo analizado, nos interesa manifestar que Martín-Baró desarrolla su trayectoria no como sujeto individual sino en tanto agente socializado, como sostiene Alicia Gutiérrez (2005), siendo necesario contemplarlo a través de los condicionantes objetivos que son producto de lo social. Martín-Baró y su práctica, en última instancia, son el fruto de los tres procesos antes desarrollados: la *internacionalización* (que comienza con la segunda posguerra), la *profesionalización* (de la década del 50) y por último lo que hemos denominado *politización* (iniciada en la década del 60, teniendo su máxima expresión a comienzo de los 70). Estos recorridos se apoyan en la noción de *disposiciones*, haciendo alusión a los sistemas incorporados por los agentes a lo largo de su trayectoria social. Este concepto presta atención a los esquemas de generación y organización, de percepción y de apreciación de sus prácticas. Se entiende, por tanto, a estas trayectorias como un proceso de incorporación de *habitus* que llevan a los agentes a actuar, valorar y pensar de una manera más que de otra (Bourdieu, 2015). Estas disposiciones se observan a partir de los interrogantes que surgen al contemplar prácticas diferentes en sacerdotes con trayectorias y procesos de formación similares.

COLONIALIDAD CONSTITUTIVA, LIBERACIÓN APREHENDIDA.

Dichas disposiciones que moldean la trayectoria y reflexiones situadas de Martín-Baró, y por ende el carácter liberador de su praxis intelectual, se enmarcan en una conformación identitaria de América Latina que ha sido modelada por formas de violencia y sometimiento colonial, espacial y temporal (Gómez Arredondo, 2014, p. 23). Toda referencia a la valoración espiritual y la reflexión filosófica *trascendente* o *inmanente* en Latinoamérica, están teñidas por el influjo de la dominación y de un tipo de *colonialidad* realmente existente. El peruano Aníbal Quijano describe así esa performatividad en nuestra región:

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (Quijano, 2000, p. 246).

De este modo, las circunstancias históricas del proceso de conquista primero, y luego de una cierta hibridez cultural surgida como consecuencia de ello, dan cuenta de la configuración social continental, producto de la imposición europea de un tipo de “cristiandad” y una religiosidad de la dominación.

Sobre esto último, albergamos una hipótesis posible. Creemos que la dimensión del cambio social surgido a mediados del siglo XX, da cuenta de un profundo fenómeno de “latinoamericanización” del pensamiento filosófico, teológico y político; dado, entre otras cosas, por la existencia de canales paralelos a la enseñanza teórica que circula por la academia –aunque no se trate aquí de excluir completamente la función auxiliar de las cátedras filosóficas (Assman, 1973, p. 31)–. Dicho de otra manera, el recurso constante a la praxis política y a la acción social devendrá en expresión de dinámicas que configuran los momentos constitutivos del pensamiento rebelde y libertario de América Latina; al menos con el movimiento de la teología y la psicología de la liberación, acontece algo así.

RELIGIÓN Y LIBERACIÓN, REFLEXIÓN SITUADA

De la misma manera que el recorrido de la historia social y política latinoamericana no se condice con la mirada eurocéntrica sino por vía de la colonización, las visiones religiosas del (supuesto) viejo continente no son asimilables a las matrices de pensamiento y acción *profética* de carácter *implícito* que han surgido en Latinoamérica (Dussel, 1967, p. 16).

Con el paso del tiempo y mediante formas de coerción, nuestro territorio se ha sumido en la lógica de una religiosidad oficial, cuya *teología* ha sido anclada en una concepción del mundo esencialista –sustentada en el tomismo aristotélico– que ha asimilado el orden social como un atributo predeterminado de las cosas de manera natural e inmutable (Soto, 2017). En gran medida, por la influencia cada vez más predominante de una religiosidad de la dominación, se han instalado formas hegemónicas de entender el mundo desde la fe.

No obstante, a mediados de la década de 1960 el padrón de lo religioso de forma general –y del cristianismo en sentido particular– adquirirá un relieve inusitado como factor de movilización social en los sectores históricamente oprimidos de América Latina. Ante la fuerza de imposición imperial y colonial, se verá surgir –como contrapartida– un cúmulo de movimientos de resistencia, justamente desde los ámbitos religiosos y culturales explotados. Tales *resistencias* espejadas en el plano socio-político, harán germinar en los bordes del sistema-mundo un pensamiento y una práctica liberadora; una búsqueda espiritual que desde nuestro continente propicie la (re)significación de ideas, tradiciones, matrices y formas de actuar hasta el momento en vigencia. De manera particular, la representación política del núcleo de significación plebeya que anida en lo religioso se tornaría importante, ya no como condicionamiento social sino como función liberadora y contrapunto con el orden impuesto.

Por aquellos años, un vasto *movimiento de liberación* recorre el continente, organizándose desde la crítica a lo establecido, re-creando sus tradiciones de pensamiento e inaugurando un nuevo periodo de luchas sociales. La *teología latinoamericana de la liberación*, será expresión de esto en tanto consecuencia de una nueva consciencia, tal como lo afirma Leonardo Boff:

La teología de la liberación no nació de un voluntarismo religioso. Se constituye como un momento de un proceso mayor de una toma de consciencia característica de los pueblos latinoamericanos. La pobreza generalizada, la marginalidad y el contexto histórico de dominación irrumpieron agudamente en la conciencia colectiva y produjeron un giro histórico. De esa consciencia nueva que impregnó todo el continente, en las ciencias sociales, en la educación, en la psicología, en la medicina, en las comunicaciones sociales, participa también la existencia cristiana, que repercute en la reflexión teológica (Boff, 1980, p.29).

El desenlace de hechos sociopolítico a partir de ese periodo desarrolla aristas fundamentales del pensamiento crítico, singular y originario de

corte estrictamente latinoamericano. En cierta medida el fenómeno religioso atravesado por una intuición política de perfil liberador será un elemento necesario para comprender la historia de las resistencias desde esta parte del Sur Global, ya que esta intuición política avizora –en términos de Isabel Rauber (2007)– una ruptura *contra-hegemónica*. Esto es: la construcción de una contrahegemonía que se entiende como una *deconstrucción teórico-práctica* de los modos de existencia dominante impuestos por la sociedad.

En un continente atravesado por las luchas sociales que se conmueve en todos sus cimientos, los sectores de la religiosidad popular y del cristianismo que presentaban un mayor compromiso social y político, comenzarán a darse un proceso de constitución de un amplio movimiento social y religioso con capacidad de inserción en las bases y cuya dinámica de elaboración será una constante formulación teórica, determinada fundamentalmente por ser reflejo de una praxis y a su vez reflexión sobre esa praxis histórica. En otras palabras, se trata de una “acto segundo” respecto del primera acción que es la práctica social, política e histórica específica.

La impronta de este movimiento social naciente, si bien excede a lo puramente religioso como hemos analizado aquí, tiene la capacidad de permitirnos puntualizar algunas nociones fundamentales. Desde esta perspectiva, con la vinculación de sectores religiosos del continente en la historia política latinoamericana emergen formas de organización subalternas, en orden a los cambios sociales devenidos como consecuencia de esta transición de agitación colectiva. Paulatinamente, parte importante de los sectores populares católicos y protestantes en América Latina comenzaron a adoptar una formación más ligada a las comunidades primitivas del cristianismo, a la vez que surgió un clima de *emancipación*, con una nueva pedagogía de liberación, nuevos movimientos sociales y una mayor organización colectiva de los excluidos (Gutiérrez, 1980). Teniendo en cuenta esto último, ¿cuál es entonces la deriva y el sentido de lo político a partir de este embrionario pensamiento articulado a una praxis crítica en América Latina?

Lo primero a destacar de este periodo es que el sentido de *comunidad* y la idea de *utopía* son elementos centrales en la configuración de la relación emancipatoria entre religión y política en América (León del Río, 2014). Aquello que el alemán Ernst Bloch esgrimía como el *principio esperanza* que anida en las concreciones históricas el porvenir –esa idea de *función utópica* que encarna tal esperanza como posibilidad real plantada sobre los pies (Bloch, 2007, p.165)–, es la plena realización humana que en Nuestra América es negada por las condiciones de opresión; esa opresión es contradicha por una obsesión utópica plena de esperanza, en un tipo de fe que libera en lugar de oprimir.

Así, como es variado el número de tradiciones que conforman el armazón del pensamiento crítico latinoamericano (Magallón Anaya, 2014), la dinámica de construcción que impone el vínculo de fe y política es permeable a la configuración de múltiples ideologías y corrientes político-económicas y filosóficas. El marxismo –entre otros– será un sistema de ideas relativamente importante para discernir el periodo de cambios aquí enunciado (Libanio, 1989, p. 173/206). Entre otras cosas, porque gráficamente entre la Revolución Cubana y la década de 1970 –para cuando ya asomaba la figura de Allende y la Unidad Popular en Chile– hubo un viraje distintivo de las/os cristianas/os hacia la revolución que se acrecentaba cada vez más en la región. Cristianismo y marxismo serán, entonces, elementos sustanciales de la utopía latinoamericana, no obstante no se trate de configuraciones superpuestas o asimilables entre sí.

Por otro lado en Europa, como contraparte surgirían en esos años –de la mano de figuras de la teología progresista (Duquoc, 1987, p.27)– pensamientos alternativos a la lógica conservadora tanto del protestantismo como del catolicismo romano. Samuel Silva Gotay (1989) reconstruye parte de ese periodo así:

[...] la teología existencialista de Paul Tillich, Bultmann, Rahner y Schillebeeckx; los esfuerzos de Lebrecht, para elaborar una “teología del desarrollo” para instrumentar la idea de la salvación como el “desarrollo integral del hombre” –lo cual recoge el concilio Vaticano II– y los del personalista francés Mounier, quien después de participar con la resistencia francesa en contra de los nazis, rechaza la expresión democristiana de la doctrina social de la iglesia y convoca al diálogo y la colaboración entre cristianos y marxistas para reconstruir una Europa sin explotación de clases ni guerras; y finalmente, las “teologías de la historia” de teólogos como Comblin y Thils, “la teología de la secularización” de norteamericano Harvey Cox, y las “teologías políticas” de Blanquart, Richard Shaull, Metz y Moltmann, que algunos de ellos llegan a llamar “teología de la revolución” (Silva Gotay, 1989, p. 41).

Pese a aquella ebullición teológica, en América Latina –como en África y Asia³– la cultura de la resistencia colonial y la insuficiencia de las perspectivas europeas sumadas a la violencia institucionalizada ra-

3 Las teologías de liberación en África –articuladas frente a la explotación neocolonial capitalista– así como las surgidas en Asia –sobre todo en India y Filipinas– constituyen teologías emancipadoras de estas sociedades culturalmente dependientes y explotadas del ex-Tercer Mundo. Aunque estas teologías presentan características específicas y disímiles, están ligadas en su reclamo ético por estar conformadas de la «rabia», la «impotencia» y la «potencia creadora» de sus pueblos (Dussel, 1986).

dicalizaban la acción de las comunidades de creyentes en el proceso de transformación social. Esto implicaba la consiguiente elaboración de una reflexión teológica propia, sustentada en la práctica socio-política en diálogo con las ciencias sociales. Así, definitivamente es cómo se afianza en nuestro continente la Teología Latinoamericana de la Liberación. A partir de lo cual se constituirá como un *locus* de expresión que la praxis revolucionaria cultivó en América Latina⁴.

La aversión de la dependencia económica y política en la región propició una lectura alternativa y acciones de resistencia más intensas en los movimientos populares; de esa manera, las teologías liberadoras acudieron a sistematizar y expresar en parte una disputa política, al alimentar desde lo religioso la esperanza escatológica de una “redención” para el continente. Para esta teología, “liberación” significa, pues, una revolución global de las estructuras de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas vigentes. En otras palabras: una integralidad de prácticas que logren subvertir el orden injusto que privilegia el bienestar de unos pocos, por encima de la inmensa mayoría del ex-Tercer Mundo.

REPENSAR LO POLÍTICO Y LA EMANCIPACIÓN

El italiano Antonio Gramsci contribuye, desde otra latitud con sus notas carcelarias, a entender la articulación de los procesos sociales y culturales en sus formas de constitución y acceso al poder. El *poder* en tanto instancia de consenso es la condensación de una forma de relaciones sociales –de fuerzas culturales, políticas, económicas– articuladas y ejerciendo un dominio en función de una clase o un sector que detenta dicha hegemonía (Gramsci, 2001). Nos dirá por tanto que la reproducción de las relaciones sociales se expresa a partir de una forma de *poder político* y aparato estatal que ejerce una dominación desde su legitimación y, sobre todo, su acción normativa. El argentino Enrique Dussel (2011, p. 44/45), por otro lado –siguiendo a Gramsci–, dirá que la política es voluntad consensual y que se requiere de una acción hegemónica –entre la violencia y la unanimidad política imposible– para que aparezca fenoménicamente en el campo político la esencia del poder político.

4 El argentino Miguel Mazzeo dirá: “es importante destacar el peso de la pastoral en el surgimiento de la teología de la liberación. Esto significa que antes de las formulaciones teórico-teológicas, hubo una realidad caracterizada por el compromiso revolucionario objetivo de los cristianos en Nuestra América. Al principio fue la acción, el trabajo de base y no el recorrido superestructural”. (Mazzeo, 2014, p.175)

Si miramos entonces los años aquí abordados desde la lente gramsciana y los aportes dusselianos, podemos acertar que un proceso de articulación política hegemónica no puede prescindir de lo religioso, mucho menos en América Latina. Como es sabido, toda consolidación hegemónica deja espacios de rupturas en varios niveles; a su vez, lo político no se restringe a prácticas institucionales sino a búsquedas de sentido, de lugares, de identificaciones, con toda una serie de elementos particulares: construcciones discursivas, institucionales, simbólicas, sociales, entre otras. Lo que intentamos decir es que en Latinoamérica es de vital importancia el plano ideológico-político y la generación de disputas por la hegemonía cultural, que es también espiritual y religiosa. Es decir:

[...] quienes detentan la dominación material ejercen también la dominación espiritual, pero lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de creencias, significados y valores impuestos, es decir la ideología dominante, sino el conjunto de procesos sociales vivido y organizado por esos valores y creencias específicos. Modificar los modos prácticos en que transcurren los procesos sociales, en los que se forman, reafirman o modifican los valores, etc., constituye la base de la posibilidad del cambio y de la construcción de una hegemonía. Ésta solo puede ser tal si se constituye con lógicas diferentes de la que se quiere combatir y superar (Rauber, 2007, p. 1).

Es aquí donde la religión –el fenómeno religioso y su enfoque más preciso en la teología latinoamericana de la liberación– se sitúa como parte fundamentales de una articulación intersubjetiva de prácticas comunitarias y utópicas, al tiempo que configura un elemento central del pensamiento crítico latinoamericano. Se trata entonces de un momento teórico, político y también filosófico significativo que busca suscitar una concientización desde lo religioso-cultural-mítico hacia lo socio-político en la generación de *poder* y formas de lucha política de la historia latinoamericana reciente (Houtart, 2009; Soto, 2017).

Ligado a esto último podemos inferir que el entendimiento del rigor de los hechos dados a principios de este siglo en América Latina⁵, luego de un importante quiebre social –producto de décadas de aplicación de un programa neoliberal que impregnó lo político, lo económico y lo religioso (Seoane, Algranati y Taddei, 2011)– nos da la posibilidad de discernir el estado actual de cosas en el continente (Soto, 2019).

5 Pensamos aquí en el proceso de giro a la izquierda y surgimiento de gobiernos posneoliberales en América Latina (Klachko y Arkonada, 2016).

IGNACIO MARTÍN-BARÓ UN EMERGENTE NECESARIO

En el itinerario que aquí retomamos, las tangentes por las cuales se esboza el horizonte de “liberación” social, política y cultural latinoamericana, resultan múltiples y diversas. En ese caleidoscopio, la labor teórico-política del psicólogo social y sacerdote jesuita español, Ignacio Martín-Baró, radicado en El Salvador, oriundo de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas-UCA, contribuye a re-pensar un horizonte epistemológico crítico que sacuda la psicología en tanto disciplina positivista y enajenada de las luchas sociopolíticas regionales.

La idea de nutrir la mirada profesionalizante de la psicología con una propuesta “contextual”, implicaba en Martín-Baró abrazar una pedagogía popular que revalorice la producción de saberes comunitarios y la apertura psicológica, social y política a lo *radicalmente otro* (Martín-Baró, 1998). En otras palabras, se tratará de apropiarse de una praxis liberadora que complemente las nociones psíquicas que abordan a los y las sujetas en resistencia y lucha.

Pensar la salida del reduccionismo de “lo político” es, paradójicamente, una tarea de dimensiones sumamente amplias; cuanto menos debemos intentar no hacer de la arquitectónica del concepto de lo político un simplismo más (Dussel, 2007, p. 303). En relación a ello, el filósofo y teólogo mendocino Enrique Dussel (2011, p. 12) propone la noción de “política” como una esencia positiva volcada a la *voluntad-de-vivir*, es decir, el fundamento del poder político anclado en una voluntad de evitar la muerte, de postergarla. En la modernidad eurocéntrica la concepción del poder político ha sido expuesta como imposición desde arriba; sin embargo, para las teorías políticas contrahegemónicas en América Latina, el *contenido* y la *motivación* del poder –la voluntad de vivir de una comunidad– se torna en la determinación material de la definición de poder político. Es decir, se trata –siguiendo a Dussel (2011, p. 63)– de la producción y reproducción de la vida de una comunidad.

Esto es central si se intenta pensar las formas que asume el enriquecimiento de la relación entre religión y política, entre mística y organización popular con finalidades políticas y materiales, pero con sentido de *esperanza fundada* (Bloch, 2007), de otra dimensión de relación social nueva, justa y de mayor *convivencia*. Una nueva epistemología nos puede ayudar a colocar esa mirada esperanzadora (Santos, 2009).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Dentro de las múltiples aristas que se despliegan de la vida de Martín-Baró podemos manifestar que su trayectoria es parte de la radicalización religiosa, política e intelectual que se desplegó en la antesala del Concilio Vaticano II y se profundizó luego de su finalización. Este jesuita es parte de un conjunto de intelectuales católicos que reinterpretaron el contexto del Concilio a partir de una lectura crítica y sentida de la singularidad latinoamericana. Fue también miembro de un conjunto de sacerdotes y laicos, teólogos y cientistas sociales que cuentan con una voluntad pujante ya que reúnen un capital religioso, económico, político y cultural puesto en juego en diferentes campos de poder asumiendo contradicciones, conflictos y violencias, que a muchos les costó la vida, como al propio Ignacio.

Parte de los elementos de vinculación entre religión, política y lucha social de las comunidades de base, han marcado –desde la década 1960 en adelante– el pulso de las tensiones socio-políticas en el continente. A partir de esta breve referencia, hemos intentado brindar un panorama muy general de una de las intuiciones socio-religiosas que ha gestado un tipo de relación entre fe y política en América Latina: la *teología latinoamericana de la liberación*. Consideramos que lo religioso en América Latina –en particular el cristianismo liberador de las comunidades protestantes y católicas romanas– ha conformado el entramado de una mística popular que permite explicar muchas de las identidades políticas surgidas con posterioridad, como así también la estructuración de toda una movilización social latinoamericana. Tanto las identidades como la movilización social han impugnado la lógica del orden liberal y neoliberal y los programas político-económicos de las elites dominantes en el continente.

Así como existe la necesidad de superar el clivaje filosófico y epistemológico de la modernidad eurocéntrica, a partir de las filosofías periféricas y subalternas desechadas por la modernidad (Dussel, 2009, p. 93), se torna urgente la recuperación del pensamiento místico latinoamericano, comunitario y utópico que desde las teologías liberadoras repone el vínculo de las luchas sociales transindividuales y los proyectos prefigurativos que surgen de la disputa por la salvación colectiva, aquí y ahora. De alguna manera ese camino de Europa a América que el mismo Martín-Baró transitó.

Finalmente, en relación a esto último, estamos frente al desafío de proveer un trabajo de profundización del *pensamiento crítico*. Tal vez en los debates más actuales sean la *sociología de las ausencias* o las *epistemologías del sur* como trabajo teórico-empírico sobre el presente, entendido como pasado incompleto (Santos, 2006), alguna de las herramientas que puede ayudarnos a desmentir aquella lógica moderna que coloca como

“no existente” a la experiencia social popular de base. Esta que es descartada y producida como ausencia por parte de la racionalidad occidental y las ciencias sociales. En este escenario, la propuesta liberadora de Ignacio Martín-Baró y la “latinoamericanización” del pensamiento crítico constituyen un emergente necesario y urgente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assman, H. (1973) “Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana -notas sueltas-”, en Osvaldo Ardiles, et al, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Enfoques latinoamericanos N° 2*, Buenos Aires, Editorial BONUM.
- Beigel, F. (2010), *Autonomía y Dependencia Académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*, Editorial Biblos.
- Beigel, F. (2011), *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*, Santiago de Chile, LOM editores.
- Berrios, F. (2009), *Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Béraud, C. (2009), “Mutations de la formation pour le clergé catholique: entre idéal sacerdotal et valorisation de la compétence”, en Demazière, Didier y Gadea, Charles (directores), *Sociologie des groupes professionnels: acquis récents et nouveaux défis*, Paris, Editions La Découverte.
- Bloch, E. (2007), *El principio esperanza*, Vol. 1, Madrid, Editorial Trotta.
- Boff, L. (1980), *Teología do cativo e da Libertação*, Petrópolis, RJ, Editora Vozes.
- Bourdieu, P. (1971), “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, Vol. 12, N°3.
- Bourdieu, P. (2003), Las condiciones sociales de la circulación de las ideas. Intelectuales, política y poder, Buenos Aires, Eudeba.
- Bourdieu, P. (2015), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Duquoc, C. (1987), *Liberación y progresismo: Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Santander: Sal Terrae.
- Dussel, E. (1967), *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Nueva Iglesia.
- Dussel, E. (1986), *¿Hay teología de la liberación en África y Asia?*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Nueva Sociedad.
- Dussel, E. (1992), *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación. 1492-1992*, Madrid, Mundo Negro - Esquila Misional.

- Dussel, E. (2007), "Democracia en el centro y crítica democrática global", en *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Universidad Autónoma de Nuevo León - Plaza y Valdés, pp. 301/317.
- Dussel, E. (2009), "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", en Jörn Rüsen y Oliver Kozlarek (coord.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, Buenos Aires, Biblos, pp. 93/109.
- Dussel, E. (2011), *20 tesis de política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Gavin, J. (1997), "La enseñanza social católica 1891-1975", en *De la Rerum novarum al decreto 4*, en Promotio Iustitiae.
- Gómez Arredondo, D. (2014), *Calibán en cuestión: Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo Ediciones.
- Gramsci, A. (2001), *Cadernos do Cárcere*, Vol. 2, "Os intelectuais. O principio educativo. Jornalismo", traducido por Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, RJ, Civilização Brasileira.
- Gutierrez, A. (2005), *Las prácticas sociales. Una introducción a Pierre Bourdieu*, Ferreyra Editor.
- Gutiérrez, G. (1980), *Teología de la Liberación: Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Houtart, F. (2009), *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO - Ruth Casa Editorial.
- Klachko, P. y Arkonada, K. (2016), *Desde abajo, desde arriba. De la resistencia a los gobiernos populares: escenarios y horizontes del cambio en América Latina*, Buenos Aires, Prometeo libros.
- León del Río (2014), *La Paloma: Utopía y Liberación*. La Habana: Instituto de Filosofía / Editorial Caminos.
- Libanio, J. (1989), *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander, Sal Terrae.
- Löwy, M. (1998), *La guerre des dieux: religion et politique en Amerique Latine*, Paris, Éditions du Félin.
- Magallón Anaya, M. (2014), "Filosofía latinoamericana y pensamiento crítico de la actualidad", en: *De raíz diversa. Revista especializada en estudios latinoamericanos*, volumen 1, nº 1, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, abril-septiembre de 2014, pp. 41/65.
- Martín-Baró, I. (1998), *Psicología de la liberación*, España, Ed. Trotta.
- Mazzeo, M. (2014), *Introducción al poder popular. "El sueño de una cosa"*, Santiago de Chile, Tiempo Robado Editoras.
- Navarro Sanz, G. (2013), "Catholic International Cooperation: Social Research in the Society of Jesus", en Fernanda Beigel (Comp), *The Politics of Academic Autonomy in Latin America*, Ashgate, Inglaterra.

Navarro Sanz, G. (2011), *Internacionalización, profesionalización y politización entorno a los jesuitas en Chile (1957-1973). Un aporte para la comprensión de la cooperación católica para el desarrollo*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

Quijano, A. (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201/246.

Ramaglia, D. (2009), "La cuestión de la filosofía latinoamericana", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México, CREFAL - Siglo XXI Editores, pp. 377/398.

Rauber, I. (2007), "Poderes y hegemonías: Gramsci en el debate actual latinoamericano", Ciudad Autónoma de Buenos Aires, *Pasado y Presente XXI*.

Rauber, I. (2012), *Revoluciones desde abajo: Gobiernos populares y cambio social en Latinoamérica*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Continente.

Revista Mensaje (1967), Revolución en los campos, N° 158, Santiago de Chile.

Santos, B. (2006), "La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes", en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires), en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>>

Santos, B. (2009), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI - CLACSO, pp. 225/268.

Silva Gotay, S. (1989), *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Río Piedras, Ediciones Huracán.

Siwak, P. (1991), *500 años de evangelización americana*, Tomo 1 (1492/1860), Buenos Aires, Encuentro.

Seoane, J; Clara A. y Emilio, T. (2011), "Tras una década de luchas. Realidades y desafíos de los proyectos de cambio en Nuestra América", *Herramienta*, Revista de Debate y Crítica Marxista, 46 (marzo), pp. 147/160.

Soto, O. (2012), "Teologías da libertação e movimentos sociais: Matrizes de pensamento crítico e articulações contrahegemônicas na América Latina recente, desde o processo social brasileiro", *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* (Colombia) Num.17 Vol.9, pp. 248/271, en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/cgi-bin/library.cgi?c=co/co-015&a=d&d=855240800090ai>>.

Soto, O. (2017), "Teología de la liberación y movimientos populares. Lucha por la tierra, educación popular y emancipación en América Latina", en *Re-encantos y Re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*, Centro Oscar Arnulfo Romero Centro de Estudios - Consejo de Iglesias de Cuba, año 2017, en < <https://www.alainet.org/es/articulo/190384>>.

Soto, O. (2019), “Ecuación Estado-sociedad civil en América Latina. Debate teórico y procesos políticos contemporáneos”, en *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, N° 21, IMESC-IDEHESI/CONICET, Universidad Nacional De Cuyo, pp. 87/108, en <<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/estudiosocontemp/article/view/2643>>.

Zavaleta Mercado, R. (1990), *El Estado en América Latina*. La Paz, Los Amigos del Libro.

CAPITULO 7

DONDE LOS PIES PISAN

José Luis Jofré*

*Estamos chegando do fundo da terra,
estamos chegando do ventre da noite,
da carne do açoite nós somos,
viemos lembrar.*

Pedro Caslidaliga, “Missa dos Quilombos”

INTRODUCCIÓN

En 1981 Ignacio Martín-Baró escribe un breve texto de veinticinco páginas que titula, a manera de interrogante, “¿Genocidio en El Salvador?”. Un trabajo sistemático, detallista, contundente. Sin dudas un paso en la sistematización de centenares de denuncias recogidas por el obispo Oscar Arnulfo Romero durante sus últimos años de vida. Efectivamente, apenas había transcurrido un año del asesinato de Monseñor Romero a quien Martín-Baró consideraba “Una voz para un pueblo pisoteado”.

En otro de sus textos, escribe el jesuita que “la palabra de Monseñor no puede entenderse adecuadamente fuera de un contexto porque la pa-

* Doctor en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Cuyo. Docente de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis, Argentina. Director del Proyecto de investigación “Pueblos Originarios en el Cuyum, Reconocimiento Legal, Derecho a la Educación, a Tierra, el Territorio y Sus Recursos.

labra de Monseñor fue esencialmente una palabra histórica” (Martín Baró, 1981: 14).

Nos interesa recuperar esta descripción porque consideramos que la misma palabra de Martín-Baró necesita ser considerada “donde sus pies pisan”: El Salvador. Sin dudas tanto la palabra de Oscar Arnulfo Romero como la de los Mártires de la Universidad Centro Americana José Simón Cañas, y de tantos y tantas otras, exigen la misma consideración porque comparten un mismo destino: dar la vida por la Justicia. Sus palabras fueron puestas al servicio del anuncio de “un cielo nuevo y una tierra nueva” que han de comenzar ahora, en el presente, restaurando la justicia social. Una utopía que remonta al Juan del Apocalipsis y es tomada por los obispos en el Concilio Ecuménico Vaticano II, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (39). A ese anuncio le correspondió, en su contexto vital, la denuncia de los crímenes cometidos en este caso contra el pueblo salvadoreño.

En el marco de la denuncia internacional, Ignacio Martín-Baró les emplaza los delitos contra este pueblo en el marco del derecho internacional. Y los describe de manera tal que se correspondan con la figura de “genocidio”. Dicha tipificación se demuestra, según los argumentos del autor, por tres motivos. En primer lugar, porque “la eliminación de amplios sectores de la población salvadoreña ha adquirido, cuantitativamente, las proporciones de *exterminio*”; segundo, porque “el exterminio... es *sistemático* en la medida en que está dirigido contra un sector de la población cuyo denominador común es su oposición ideológica al régimen; y es indiscriminado contra la población civil en general”; así mismo, sostiene Martín-Baró que “el exterminio... es *intencional*, en la medida que el régimen crea instrumentos jurídicos, políticos y de ejecución para llevarlo a cabo” (Martín-Baró, 1981:2).

Martín-Baró intenta en su escrito establecer las pruebas que demuestran que en El Salvador se estaban cometiendo delitos que violan los Derechos Humanos, con la gravedad de constituir un Genocidio. Esta trabajosa argumentación (permítaseme, por un momento, el uso de la primera persona en singular) me involucra como investigador desde hace muchos años. Y por este motivo, procuraré mostrar, en estas pocas páginas, un puñado de casos que recoge formas operativas, tácticas y estratégicas que dan cuenta del vínculo entre genocidio y “tierra arrasada”. *Terra nullius* por su sentido jurídico que proviene del derecho romano.

De esta manera, en las siguientes páginas, compartimos y recapitulamos un puñado de casos de genocidios perpetrados en Abya Yala, en el siglo pasado, con la intención de generar la erradicación de poblaciones originarias.

El primer caso que retomamos es el proyecto de eugenesia implementado por el entonces presidente Alberto Fujimori en Perú entre los años 1996 y 2001. Allí, 270.000 mujeres y 22.000 varones fueron sometidos a “esterilización forzada”. La finalidad de estos procedimientos fue la erradicación del pueblo quechua hablante en su totalidad a través de lo que se denomina “genocidio de acción retardada”. Este proyecto complementa otro iniciado una década antes, a través de la desaparición forzada de personas impulsada tanto por el Estado como por las fuerzas insurrectas en territorios liberados. En este segundo conjunto de acciones las “poblaciones objetivo” también fueron comunidades campesinas quechua hablantes. Como veremos a continuación, la Comisión de la Verdad afirmó que las Masacres ocurridas en el siglo XX son consecuencia del racismo estructural del Estado moderno.

El mismo racismo remite a otro caso de genocidio, esta vez perpetrado en El Salvador, en el marco de la insurrección de 1932. En enero de aquel año, tras aplastar el alzamiento liderado entre otros por José Feliciano Ama, el ejército, a través de José Calderón, ordena matar a todo aquel que hable náhuatl, tuviera rasgos o vistiera como indígena. Así el pueblo Pipil fue arrasado y 30.000 de sus comuneros asesinados. La Masacre se repite en El Salvador cuarenta y nueve años más tarde. En 1981, bajo la nominación “operación rescate” de las tierras, el gobierno ordena quemar todos los poblados campesinos, de los cuales el 95% de las víctimas pertenecían a pueblos originarios.

También recogeremos el caso de los pueblos Mayas en Guatemala que bajo la “operación tierra arrasada” fue sometido a 626 Masacres en el mismo período. Matanzas todas cometidas contra comunidades Mayas en su propio territorio.

LA NOCIÓN DE GENOCIDIO Y SU TIPIFICACIÓN LEGAL

El “genocidio” es un neologismo acuñado por Raphaël Lemkin en el período entreguerras. El jurista polaco debió huir de la persecución nazi por ser de origen judío; en 1939 encuentra asilo en Estados Unidos de América. En la ciudad de Washington, Lemkin (2009; 1944) publica *Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*. Este texto será fundamental para establecer una normativa internacional cuya aplicación se remonta al Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Núremberg. Al mismo tiempo, dará lugar a la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*.

En el capítulo IX, Lemkin aclara el sentido filológico empleado para crear el concepto genocidio, sostiene pues que surge de la combinación

de dos palabras: la primera *genos*, provienen del griego y designa raza, tribu; mientras la segunda es de origen latino *cide* que significa matar. A pie de página comenta que “podría utilizarse otro término para la misma idea, a saber, etnocidio, compuesto por la palabra griega *etnos*–nación– y la palabra latina *cide*” (Lemkin, 2009: 153). Ambos conceptos se usan en las ciencias sociales algunas veces como sinónimos, otras para establecer diferencias o matices. Sin embargo, la que prevalecerá en el ámbito jurídico es el signo genocidio.

Resulta relevante que luego de hacer esta precisión terminológica comienza su descripción conceptual haciendo una salvedad en la misma definición indicando que

El genocidio no significa en rigor la destrucción inmediata de una nación, excepto cuando se la lleva a cabo a través del asesinato masivo de todos los miembros de una nación. Debería más bien comprenderse como un plan coordinado de diferentes acciones cuyo objetivo es la destrucción de las bases esenciales de la vida de grupos de nacionales, con el propósito de aniquilar a los grupos mismos (Lemkin, 1944:79).

En la descripción Lemkin no se queda en un nivel meramente teórico, sino que aspira a construir andamiajes legales que pueden, por un lado, comprender el concepto que se describe y, por el otro, lograr la sanción y prevención de crímenes tipificados en tal definición.

Para conseguir que este delito sea sancionado y se pueda prevenir en el futuro, el jurista considera necesario establecer cuáles son las acciones que conducen a la destrucción de las bases esenciales de la vida de un determinado grupo:

Los objetivos de dicho plan semejante serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, del idioma, de los sentimientos nacionales, de la religión y de la existencia económica de los grupos nacionales, y la destrucción de la seguridad personal, la libertad, la salud, la dignidad e incluso la vida de las personas que pertenecen a dichos grupos (Lemkin, 1944:79).

Al mismo tiempo, Lemkin está preocupado por mostrar que el genocidio no es una acción breve en el tiempo, sino que se constituye en una acción a largo plazo que incluye dos fases: una, la destrucción de los patrones nacionales del grupo oprimido; y dos, la imposición de patrones externos. Ambas fases son fundamentales para comprender la relevancia de este planteo en el marco de la producción social de sentidos.

Al mismo tiempo, Raphaël Lemkin remarca a lo largo de su obra la relevancia de esta nueva técnica que se aplica de distintas maneras según el país por donde se extiende la ocupación, pero que es coincidente en el efecto final del genocidio: “una situación ventajosa de superioridad” en el período de posguerra para el opresor. Adelantándose a su tiempo, el jurista afirma que aun habiendo perdido la guerra, Alemania se encuentra en un lugar de ventajosa superioridad por el nivel de imposición de su patrón nacional sobre otros pueblos. Tal como puede constatarse hoy, siete décadas después de la Segunda Guerra Mundial.

Por su extenso trabajo, el profesor Lemkin es considerado el padre de la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 9 de diciembre de 1948. La Convención retoma el núcleo central del pensamiento de este jurista y, en su Artículo II, define el genocidio de la siguiente manera:

Artículo II. En la presente Convención se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:

- a) Matanza de miembros del grupo;
- b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;
- c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;
- d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo;
- e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2009).

Esta categorización es empleada con la finalidad de delimitar las acciones que configuran este delito. Dichos crímenes los realiza el estado a través de sus agentes y, al mismo tiempo, pueden ser cometidos por quienes detente el poder territorial desplazando temporalmente al estado.

La definición de esta figura legal, cuya aplicabilidad puede ser efectuada retrospectivamente, permite transpolar el delito del genocidio al momento mismo en que comienza la expansión territorial de Europa sobre las islas y tierras remotas, desconocidas, por conquistar, ganadas o por ganar. Desde esta perspectiva, muchos pueblos que habitaban territorios sometidos a colonias desde comienzo del siglo XV son víctimas de

genocidio. Eugenio Zaffaroni entiende que tales delitos deben ser reparados. El derecho no puede fundarse en su aceptación, los estados tampoco. Agrega además que los nuevos estados nacidos durante el siglo XIX (e incluso durante el XX) tienen como obligación pendiente dicha reparación. Afirma Zaffaroni que la ausencia de la reparación del genocidio se configura en una negación de la independencia. Como consecuencia, al no repararse este delito, el nuevo orden jurídico se hace heredero del orden colonial/colonialista (Zaffaroni, 2006:7). Un claro ejemplo de esta situación puede cotejarse en el reclamo de reparación histórica elevada por los países integrantes de la Comunidad del Caribe a Gran Bretaña por la esclavización y tráfico de seres humanos. Efectivamente, en el año 2016 el Primer ministro de Barbados, F. Stuart, en nombre de los países miembros de la Comunidad del Caribe (CARICOM), envió una carta al Ministerio de Asuntos Exteriores británico solicitando la reparación por la esclavitud y el tráfico transatlántico. El organismo procura una solución dialogada o, en su defecto prevé recurrir a la Corte Internacional de Justicia (George, 2016).

A esta apreciación de Eugenio Zaffaroni, debemos agregar que el genocidio se continuó durante la configuración del estado moderno en los países que lograron su independencia política desde el siglo XIX. Este delito continúa hasta la actualidad no sólo como efecto de la “acción continua” de los acontecimientos pretéritos, sino también como acción actual, contemporánea del genocidio en su modalidad “a cuentagotas”. Al respecto sostiene Zaffaroni:

En esta fase del colonialismo, donde el genocidio viene ocurriendo a cuentagotas, América Latina se ve afectada por la letalidad violenta (Zaffaroni, 2015:182).

El genocidio se continúa a través de acciones directas o indirectas de los estados nacionales hasta nuestros días. Con la finalidad de dimensionar la gravedad de esta acción criminal y su alcance es que presentamos sólo tres casos que hacen a estas acciones contra la humanidad: dos formas del genocidio en Perú; dos genocidios, una única modalidad en El Salvador; un tercer genocidio en Guatemala. El hilo conductor que entreteje estos delitos lo constituye a nuestro entender no sólo la voluntad del exterminio por parte del moderno Estado-nación, sino fundamentalmente la configuración del territorio en *res res et terra nullius* que bien podemos traducir, parafraseando la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas, como tierra, territorios y recursos de nadie.

PERÚ: EL GENOCIDIO DE ACCIÓN RETARDADA

Entre las formas que asume este crimen contra la humanidad, encontramos “el genocidio de acción retardada”, tal como lo denomina Joseph Billig (1950) en *L'Allemagne et le génocide*. Inspirado en esta conceptualización escribe Benjamín Whitaker:

“La solución final” incluye (como lo demuestra la evidencia en el tribunal de Núremberg), el “genocidio de acción retardada” destinado a destruir el futuro biológico de los grupos mediante la esterilización, la castración, el aborto y el traslado forzoso de sus hijos (Whitaker, 1985: 7/8 y 22).

Esta modalidad del genocidio tuvo lugar también en América Latina, más específicamente en Perú, durante el segundo gobierno de Alberto Fujimori. Al respecto Alejandra Ballón Gutiérrez recuerda que, entre los años 1996 y 2001, 272.028 mujeres y 22.004 varones fueron sometidos a la esterilización forzada en Perú. Ballón toma esta información de los cuatro informes de la Defensoría del Pueblo de aquel país. Estos crímenes, que el Congreso de la República del Perú considera de lesa humanidad, fueron perpetrados en su mayoría contra mujeres pobres, indígenas y campesinas, de zonas de pobreza extrema. Ballón Gutiérrez dibuja una cartografía del proyecto eugenésico de Fujimori al señalar que

Entre las zonas más afectadas figuran Huancavelica, Piura, Ayacucho, Cusco, Apurímac, La Libertad, Puno, San Martín y Cajamarca, sobre todo en las zonas de extrema pobreza (Ballón Gutiérrez, 2014:4).

El accionar genocida se perpetró a través de un plan de control de la natalidad implementado por el Ministerio de Salud, financiado por Fondo de las Naciones Unidas para la Población (UNFPA) y la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), en el marco del *National Security Study Memorandum 200*, más conocido en español como Informe Kissinger, aprobado en 1974 por el Consejo de Seguridad Nacional de los Estados Unidos de América. Este plan es enunciado como “Combate del crecimiento poblacional” por la administración de Gerald Ford. Desde esta perspectiva, el 26 de noviembre de 1975, mediante el *Memorandum* 314, el Consejo de Seguridad de Estados Unidos reafirma el Informe Kissinger y la política Ford señalando que

El liderazgo de los Estados Unidos es esencial para *combatir* el crecimiento poblacional, para implementar el Plan de Acción sobre la Poblacional Mundial, e impulsar la Seguridad de los Estados Unidos y sus intereses de ultramar (Kissinger, 1974:200).

Combatir el crecimiento poblacional es considerado una necesidad natural porque, atento a que en el marco de la ideología neo malthusiana, la naturaleza ha esparcido la semilla de la vida en abundancia, pero no ha sido tan generosa con el territorio y los alimentos. Según Thomas Robert Malthus:

Esto es incontrovertiblemente cierto. A través de los reinos animal y vegetal la naturaleza ha esparcido la semilla de la vida con la mano más profusa y liberal; pero ha sido comparativamente parca con el territorio y el alimento necesario para criarlos (Malthus, 1803:2).

En consecuencia, la esterilización forzada, que se enmarca en un proyecto neomalthusiano, implica, entre otros, estos dos objetivos: primero, la contracción de la tasa de natalidad en procura de la disminución de ayuda internacional a los países menos desarrollados; y segundo, resguardar los intereses norteamericanos sobre los recursos naturales. En relación con la primera afirmación es preciso recordar que Malthus, en la segunda edición de *Ensayo sobre la población*, establecía la relación dialéctica entre el crecimiento “geométrico” de la población de seres humanos y el crecimiento aritmético de los alimentos. La tesis malthusiana implica que esta asimetría representa un problema a solucionar, por parte de los estados, a través del control de la natalidad y la mortalidad. Según el autor, dicho control se da en el marco de la “ley natural” que rige a las poblaciones. Al mismo tiempo, junto a la limitación de alimento, desde la Administración Ford se plantea el segundo supuesto de la teoría de Malthus: el problema del territorio escaso (Malthus, 1803:3).

En el marco del proyecto de combate del crecimiento poblacional, el Informe Kissinger da un paso más y establece que los destinatarios de esta intervención son los indígenas del mundo. Esta delimitación surge al leer que esta política se debe implementar a través de las estructuras y el personal indígena. Entendemos que así lo indica al hablar de la reducción de costos de la intervención estadounidense:

La utilización de las estructuras existentes indígenas y personal (incluyendo médicos tradicionales) y los métodos de servicios que involucran al personal simplemente entrenados, puede ayudar a mantener los costos dentro de las capacidades de los recursos de los LDC (Kissinger, 1974:112).

En esta instrucción se delimita explícitamente que las destinatarias (y destinatarios) del Plan, no sólo son mujeres de países con dificultad de crecimiento (LDC, por su sigla en inglés), sino específicamente mujeres indígenas de comunidades pobres y rurales, en su mayoría quechua hablan-

tes. A pesar de que el Estado Peruano admitió, entre los años 2002 y 2003, su responsabilidad ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos por la violación a los Derechos humanos en el caso María Mamérita Mestanza Chávez (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2003), en los fueros nacionales no reconoce el crimen de genocidio cometido contra casi 350.000 personas. Al mismo tiempo, el Movimiento Amplio de Mujeres Línea Fundacional-Perú señala la profundización del delito ya que las acciones por esterilización forzada no prosperan en los estrados porque las víctimas no hablan español sino quechua (Pinares, 2008).

La descripción del tipo de delito ni los números deben desviar la atención de la cuestión central: el crimen de genocidio por acción retardada se sostiene sobre la segunda parte de la tesis de Malthus, que retoma la administración Ford, y que señala el problema de los recursos y del territorio que, a su entender, son escasos. Al tiempo que debe enfatizarse que la eliminación a largo plazo de la población, favorece los intereses de ultramar de los Estados Unidos de Norteamérica (Kissinger, 1974).

Al genocidio de acción retardada se suman las “matanza[s] de miembros del grupo”, tal como señala el parágrafo a) de la Convención. En el caso del Perú, se trata de masacres cuya finalidad apunta a erradicar al pueblo quechua en su totalidad. Por razones de extensión de este capítulo, sólo remarcaremos que se considera que más del 75% de los 69.280 muertos y desaparecidos, reportados en el Informe final de la Comisión, fueron víctimas de poblaciones que tenían al quechua y otras lenguas nativas como idioma materno (Comisión de la verdad y reconciliación: 160).

EL SALVADOR: CUANDO EL DELITO ES PARECERSE A UN INDIO

Es dable señalar que detrás de esos campesinos descritos por Martín-Baró se encuentran miles de víctimas que fueron ejecutadas en El Salvador por ser “portadores de rostro”, es decir, por el sólo hecho de parecerse a un indígena. Claro, como si ser indio fuera un delito. Los crímenes, a los que haremos referencia, tuvieron lugar en dos momentos durante el siglo XX. El primero fue perpetrado en los años treinta, y el segundo durante los años setenta y ochenta.

En diciembre de 1931 tomó el poder el General Maximiliano Hernández Martínez, ligado a “las 14” familias de la oligarquía cafetera de El Salvador. Pocos días después, el 22 de enero de 1932, la insurrección campesina toma el control de la ciudad Sonsonate. El levantamiento lo lidera,

entre otros José Feliciano Ama, Mayordomo de la Cofradía del Espíritu Santo y representante de la comunidad ante el gobierno.

Una semana después, el 28 de enero, el ejército recupera el pueblo, ejecuta en la horca al líder indígena campesino José Feliciano Ama. Así comienza lo que en El Salvador se conoce como *La Matanza*. Tras aplastar el levantamiento indígena campesino, recuerda Julio Leiva Masin que

Para el ejército era casi imposible poder identificar a los participantes de la revuelta, esto en lugar de reducir los muertos, generó redadas masivas y multiplicó la cantidad de asesinatos. En los días siguientes se dieron cientos de capturas de sospechosos y fusilamientos. Todo aquel a quien se le encontrara un machete, que tuviera rasgos de raza indígena, que hablara el náhuatl (sic) y que vistiera los trajes de manta, muy comunes dentro de la población indígena, era considerado comunista. Bastaba una o dos de estas características, para ser asesinado (Leiva Masin, 2011:24/25).

Bajo esta consigna el general Hernández ordena, entonces, ejecutar a toda persona que hablara, tuviera rasgos o vistiera como indígena. Entonces, obedeciendo el mandato superior el general José Tomás Calderón desató la Masacre que, desde Izalco, con la furia destructora del volcán, se extendió por los municipios del norte del país hacia Ahuachapán, arrasando los poblados sobre la Carretera Nacional número 8. La acción criminal penetró en territorios de difícil acceso como Tacuba, hacia el norte, y Santo Domingo de Guzmán, hacia el occidente. Como consecuencia del mandato, en el término de pocos días, el ejército exterminó casi por completo la cultura Pipil, asesinando alrededor de 30.000 miembros de la comunidad (Castellanos, 2002). Para dimensionar la magnitud de *La Matanza* se debe considerar que el censo poblacional de 1930 informa que El Salvador tenía tan sólo 1.434.000 habitantes (Mejía Pérez, 1930:2148).

Ricardo Martínez-Martínez (2011) circunscribe el *Genocidio cultural* en el marco de “el proyecto de modernización de El Salvador”. Dicha modernización está fundada en la entonces naciente criminalística moderna.

Basta recordar los tópicos que organizan la obra de Ezechia Marco “Cesare” Lombroso (1896a, 1896b), iniciador de la criminología, para comprender la racialidad moderna puesta al servicio de la organización represiva del estado. El desplazamiento del orden social al orden natural de los caracteres de los delincuentes. La asociación de estas marcas con los “pobres”, con los llamados “salvajes”, con las anormalidades físicas, con las enfermedades psiquiátricas, con la “inversión sexual”, con cualquier expresión política no liberal, etcétera.

Bajo el influjo de Cesare Lombroso las autoridades salvadoreñas establecieron la equivalencia entre las características fenotípicas atribuidas a las poblaciones indígenas, que a su vez son pobres, como los rasgos criminales.

La acción genocida de la modernidad encuentra su fundamento en la antiquísima ideología de la *naturalis ratio*. Martínez-Martínez cita una columna editorial titulada “Los Caracteres de los Delincuentes, Antropología Criminal”, publicada en julio de 1932 en el Boletín Oficial de la Policía, órgano mensual de la Dirección general del cuerpo. En esta columna se señala la tesis que funda el supuesto vínculo “natural” entre clase social y delincuencia:

La clase más elevada, que no delinque, porque es natural y orgánicamente honrada [...] esta categoría para la cual el Código Penal es completamente útil, es por desgracia la menos numerosa de la sociedad. Otra clase más baja está compuesta de individuos refractarios a todo sentimiento de honestidad, porque sin educación, siempre empeñados del modo más primitivo en una lucha terrible para la existencia, heredan de sus padres, y transmiten a sus hijos por unión carnal con otros seres delincuentes, una organización anormal, que representa un verdadero regreso activo a las razas salvajes. De esta clase se recluta en su mayor parte el contingente de los delincuentes natos (Martínez-Martínez, 2011:93/94).

Desde la racista y moderna criminalística, las víctimas de la comunidad Pipil, masacrada en las primeras semanas de 1932, son tan sólo una “raza inferior”, una “raza salvaje” que asociada al comunismo debía ser exterminada ya que obstaculiza la modernización del país.

El día 1 de febrero de 1932, la fecha en que fue ejecutado otro de los motores de la revolución, Farabundo Martí, el periódico *El Día*, en su lectura de los acontecimientos, adscribía en sus páginas a la ideología racista de Lothrop Stoddard con estas palabras:

Así recordamos aquel célebre folleto La Amenaza del Sub-Hombre [que] enfoca los fenómenos sociales de la revolución rusa, bajo los aspectos nuevos de la psicología aplicados a la inexorable ley de desigualdad, el empobrecimiento racial, la selección natural, fecundidad de los seres inferiores, degeneraciones morbosas, evolución regresiva, empobrecimiento económico, disminución de la natalidad, regreso al estado primitivo, desarrollo de las revueltas, la rebelión del sub-hombre, locos, medio locos, alucinados [...] minorías dinámicas, defensa biológica, le dan un interés inusitado de actualidad (Martínez, 2011:96).

Señala Ricardo Martínez que el periódico proponía la interpretación de la insurrección indígena como producto de “perturbaciones sociales” y de la “fecundidad de los seres inferiores” (Martínez-Martínez, 2011:95). Al mismo tiempo la Editorial de *El Día*, del 1 de febrero, presentaba la publicación en fascículos de *La revuelta contra la civilización* de Lothrop Toddard (Stoddard, 1984) “como una contribución práctica y efectiva, para el restablecimiento de la tranquilidad pública, ahora amenazada por los disturbios comunistas” (Martínez, 2011:96). Es menester recordar que la obra de Lothrop es considerada como una contribución norteamericana fundamental al nazismo.

Desde esta perspectiva de racialización se generan dos operaciones sinonímicas: la primera, que responde al orden de Toddard, la identificación se realiza entre comunistas y delincuentes. La segunda, en la lectura local de la ideología racista, se opera entre los indígenas, detenidos y/o asesinados, con los comunistas. La identificación de los sujetos a partir de la tríada indígena / comunista / delincuente, que a primera vista es un exabrupto, se transforma en un *ex abrupto*, cuando se pasa del nivel enunciativo a la acción genocida. Dicho salto se funda en la supuesta peligrosidad y no en la acción de los presuntos criminales. Efectivamente, Lombroso constituye el primer efecto discursivo a partir de dos movimientos semióticos que efectúa en *El hombre delincuente*. El primer movimiento consiste en atribuir a los animales conductas humanas; para luego identificar, en un segundo movimiento, supuestas conductas de ciertos grupos humanos con los comportamientos atribuidos a los animales. Estos dos desplazamientos configuran como efecto de sentido la naturalización de la criminalidad y funda una supuesta ciencia de la criminología (Ver Zaffaroni, 2012).

Resulta imperioso recordar que Lombroso titula la primera parte del texto “Embriología del delito”. En esta obra el autor establece la voluntad esencialista de su teoría al titular el Capítulo I “Il delitto e gli organismi inferiori” (Lombroso, 1896a:1/135).

Es así que, desde esta naturalización de la criminalística, la retórica de Toddard se combina con el dinamismo propio de la criminología lombrosiana. Este acople implica reemplazar el concepto de delito como “acción típica punible”, por el de *peligrosidad* de determinados grupos nominados como “sub-humanos”. Esta identificación se realiza a partir tanto de rasgos como de conductas atribuidas a cualquier habitante que no responda a las representaciones de “clase elevada”, como se señala más arriba.

RÉPLICA DE GENOCIDIO

Pero esta no fue la única acción genocida que se desató contra las comunidades indígenas cuyo territorio está bajo la jurisdicción del moderno Estado de El Salvador. En los años ochenta del siglo pasado, nuevamente el Estado criminal se lanza a la caza de las comunidades en su mayoría campesinas. La acción genocida seguirá la lógica que justificó su accionar en 1932. Así, entre el 11 y 13 de diciembre de 1981, y bajo la moderna teoría criminalística decimonónica, setecientas sesenta y siete personas fueron ejecutadas y sus cuerpos quemados en El Mozote, Departamento de Morazán (Amnistía Internacional, 2011). Entre las víctimas se encontraban desde un bebé de tres meses hasta un anciano de 105 años. De los 146 cuerpos recuperados en 1992, 140 eran menores de 12 años. Alma Guillermoprieto (2007) recuerda las palabras de Rufina Amaya, testigo sobreviviente de la masacre:

Dispararon a los aldeanos o los desmembraron con machetes, luego prendieron fuego a las estructuras. Finalmente, creyendo que habían matado a todos los ciudadanos de El Mozote y las aldeas circundantes, las tropas se retiraron¹.

La comunidad toda fue asesinada junto a los pobladores de los caseríos aledaños, en lo que denominaron “Operación rescate”, un supuesto operativo antiguerrilla (Comisión de la Verdad para El Salvador, Figueredo Planchart, Buergenthal, y Betancur, 1992:118). Desde bebés hasta ancianos, todos indígenas, fueron asesinados por la sola sospecha de proteger a la guerrilla. Así recuerda Rufina Amaya haber escuchado a un soldado decir: “La orden que traemos es que de esta gente no vamos a dejar a nadie porque son colaboradores de la guerrilla” (Ventura Rodríguez, 2013:13). La operación incluía incendiar todos los pueblos. El testimonio de Rufina permite entender la magnitud del operativo:

A las ocho de la mañana vi marchar soldados del lado de Ojos de María, La Joya y Cerro Pando, iban en grandes grupos. Yo pensaba en mi hoyito que me podían descubrir, porque estaba cerquita de la calle. Como cosa de las tres de la tarde, ellos subieron, de regreso. Ya en La Joya y Cerro Pando se miraba una gran humazón. Todo humo negro (Ventura Rodríguez, 2013:14).

La acción genocida no hizo distinciones. Así, seis años antes de Mozote, en la ciudad de San Salvador, el 26 de agosto de 1975, un grupo de estudiantes fueron asesinados a punta de fusil o a machetazos, descuartizados y sus cuerpos desaparecidos (Martín-Baró, 1981).

¹ La traducción nos pertenece.

Las denuncias registradas por la Comisión de la Verdad en El Salvador, en el período 1980/1991, ascienden a 22.000. Aunque la Comisión (1992:41) estima que otras 18.000 denuncias no fueron registradas ni analizadas por no reunir los requisitos formales de su presentación. Al mismo tiempo, señala la Comisión que la mayoría de las acciones violentas se ejercieron contra poblaciones campesinas. El 95% de las denuncias registradas ante la Comisión ocurrieron en zonas rurales, y tan sólo el 5% en zonas urbanas. El informe señala, al mismo tiempo, que “la violencia en el campo, en los primeros años de la década, alcanzó una indiscriminación extrema” (Comisión de la Verdad para El Salvador, 1992: 42).

Las Masacres en El Salvador son numerosísimas y aunque resulte doloroso es nuestro deber recordar para comprender la extrema gravedad a la que el pueblo salvadoreño fue expuesto. En virtud de reconstruir la memoria de este “sufrido pueblo”, como decía Monseñor Romero, retomamos algunas de los casos registrados por la Comisión de la Verdad. Tal relevo permite comprender tanto la magnitud de la acción represiva del Estado Salvadoreño, como las víctimas de ese accionar.

En el “Caso a”, se relata que, “en la madrugada del 29 de mayo de 1980 [...] ochenta efectivos [...] llegaron a la Cooperativa San Francisco Guajoyo, del Cantón Belén Güijat [...] en el departamento de Santa Ana”, asesinaron a 12 víctimas y taparon los cuerpos “con una manta con la leyenda que decía ‘muertos por traidores’ [...] Las muertes no ocurrieron en enfrentamiento armado”, concluye la Comisión de la verdad.

El “Caso d” tuvo lugar en El Junquillos, Morazán. En ese lugar el día 12 de marzo de 1981 las fuerzas de seguridad exterminan la totalidad de las mujeres, niños de corta edad y ancianos del Cantón.

El “Caso f” se refiere a las acciones criminales perpetradas nuevamente en Sonsonate, 51 años después. Se trata de una Ejecución sumaria de 74 campesinos y campesinas pertenecientes al Cantón Cooperativa “Las Hojas” de la Asociación Nacional de Indígenas de El Salvador (ANIS).

El “Caso g” da cuenta de la Masacre en el Cantón “San Francisco”, en San Sebastián, departamento de San Vicente. El terrorismo de estado estuvo a cargo de los efectivos de la Quinta Brigada de la Fuerza Armada. En este Cantón diez personas fueron detenidas y ejecutadas el día 21 de septiembre de 1988.

Los crímenes no sólo afectan a los sectores civiles, sino que son sus blancos también las dependencias sanitarias y su personal. De esta manera, en el “Caso h” se registra el ataque contra un hospital del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. En dicha ocasión se ejecuta

un paciente, dos enfermeras (una salvadoreña y otra francesa), una alfabetizadora y un médico (argentino). Las acciones tuvieron lugar el día 15 de abril de 1989.

Junto con estos casos particulares, cuantitativamente menores, la Comisión de la Verdad recoge tres masacres: la primera es la de El Mozote, la segunda la del Río Sumpul y la Tercera la Matanza de El Calabozo. Recogemos a continuación las dos últimas ya que hicimos referencia más arriba a los sucesos del Mozote.

La Matanza del Río Sumpul tuvo lugar el 14 de mayo de 1980, cuando un “contingente del Destacamento Militar N° 1 de la Guardia Nacional y de la paramilitar, dieron muerte deliberadamente a un número no inferior a trescientas personas no combatientes, inclusive mujeres y niños, que intentaban cruzar el Río Sumpul, al lado del Caserío de Las Aradas [...] para huir hacia Honduras” (Comisión de la Verdad Para El Salvador, Conclusiones).

La tercera Masacre, a la que hace referencia el Informe, es la que se ejecutó en un lugar denominado El Calabozo, “situado al lado del Río Amatitlán, en el norte del Departamento de San Vicente”. Allí, efectivos del Batallón de Infantería Reacción Inmediata (BIRI) Atlacatl, dieron muerte a más de doscientas personas, hombres, mujeres y niños, que tenían en su poder”.

Otras fuentes señalan decenas de Masacres, como el Bombardeo del Cerro de San Pedro, San Vicente, el 24 de agosto de 1982, que causó la muerte de 300 civiles. El Bombardeo aéreo a Tenancingo, Cuzcatlán, con 150 Civiles muertos, el día 1 de marzo de 1983. La Masacre de Tenango y Guadalupe. El Bombardeo aéreo de Tenancingo, Cuzcatlán, el 25 de septiembre de 1983. La Masacre del Cantón “Copapayo”, Cuzcatlán, con 118 Ejecuciones, el día 4 de noviembre de 1983. Masacre con morteros en “Los Llanitos”, con un saldo de 68 Muertos, perpetrada el 18 de julio de 1984. La Masacre de San Francisco Etxeberría o Echeverría, en Tejutepeque, Cabañas, el mismo día, con más de 200 Muertos, en su mayoría mujeres y niños. La Masacre de La Carrasca, Tejutepeque, Cabañas, el 19 de julio de 1984. La Masacre de Río Hualsinga, Chalatenango, el 28 de agosto de 1984, con un saldo de 34 ejecutados. La Masacre de Faldas, Cuzcatlán del día 7 de junio de 1985. La Masacre de La Quesera, Usulután con más de 500 personas asesinadas entre los días 21 y 30 de octubre de 1981. Así mismo, durante la Operación “Fénix”, ejecutada por la Fuerza Armada, 245 mujeres, niños y ancianos fueron muertos en bombardeos y 1.045 desplazados a “Calle Real”, Volcán Guazapa entre enero y febrero de 1986 (A. Romero, 2005).

Las matanzas de campesinos en El Salvador fueron perpetradas como operaciones de rescate “tierra arrasada”. El sociólogo salvadoreño Rudis Yilmar Flores Hernández explica que:

Este tipo de operativos militares eran desarrollados por el ejército en las zonas rurales y tenían como objetivo exterminar a la población, consistía en asesinar a todo ser viviente, hombres, mujeres, niños, incluyendo gallinas, perros, cerdos, ganado y destruir todo vestigio de construcción, el objetivo era quitarle el “agua al pez” como lo reconocen los militares (Flores Hernández, 2013:3).

Sin embargo, al describir de esta manera el supuesto objetivo de las operaciones “tierra arrasada”, supone un vínculo indisoluble entre las poblaciones civiles y el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN). Objetivo que se expresa de manera análoga al mismo tipo de operaciones emprendidas en Guatemala, con la finalidad de erradicar todo soporte a las fuerzas insurgentes.

En el caso de El Salvador, señala Nelly Carina Moreno Parada, dicho vínculo no se ajusta al inicio de estas operaciones que tuvo lugar seis meses antes de la creación del FMLN. Tal como señalamos, la Masacre de Río Sumpul, tuvo lugar entre los días 13 y 14 de mayo de 1980, fue ejecutada por la Guardia Nacional y por tropas de la Organización Democrática Nacionalista (ORDEN), que dos años más tardes darán lugar a los escuadrones de la muerte.

Más allá de la observación de la autora, en ambos períodos a los que hicimos referencia tiene como eje la figura de la “subversión” como dispositivo que justifica el exterminio masivo, la tierra arrasada y la habilitación de nuevas instancias de acumulación por desposesión, al decir de Harvey (2004). En ambos períodos los “campesinos”, en tanto habitantes de las zonas rurales, fueron el principal objetivo de estas operaciones que no rescataban sólo la tierra para el capital, sino que aspiraban al “rescate” norteamericano, como bien sugiere Ignacio Martín-Baró.

GUATEMALA: “TIERRA ARRASADA”

Al igual que en El Salvador, el Estado de Guatemala llevó adelante la devastación del pueblo maya a través de, por lo menos, 626 masacres (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999b:43, § 86) contra las comunidades que conforman este pueblo: K’iché, Kaqquikel, Ixil, Qéqchí, Achí, Mam y Chu (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999c:229, Gráfica 3). Así lo ha documentado la Comisión para el Esclarecimiento

Histórico en el Informe titulado *Guatemala memoria del silencio*. La Comisión, coordinada por el jurista alemán Christian Tomuschat, investigó la violación de los derechos humanos en Guatemala en el período comprendido entre 1962 y 1996. Según las estimaciones, en estos 36 años fueron asesinadas alrededor de 200.000 personas y otras 45.000 permanecen desaparecidas. La Comisión, creada con el auspicio de las Naciones Unidas, luego de los acuerdos en Oslo entre las partes beligerantes, estima que entre los años 1978 y 1996 de las 132.174 personas que fueron asesinadas (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999b:249), el 83% eran de origen maya, y sólo el 17% eran *ladinos* (es decir mestizos y caucásicos) (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999a:226 Gráfica 1).

Asevera el Informe que “la violencia del Estado fue especialmente concentrada contra gente indígena” (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999a:251 § 43). Entre otros considerandos, concluye la Comisión para el esclarecimiento histórico que

[...] la reiteración de actos destructivos dirigidos de forma sistemática contra grupos de la población maya, entre los que se cuenta la eliminación de líderes y actos criminales contra menores que no podían constituir un objetivo militar, pone de manifiesto que el único factor común a todas las víctimas era su pertenencia a un determinado grupo étnico y evidencia que dichos actos fueron cometidos “con la intención de destruir total o parcialmente” a dichos grupos (Artículo II, párrafo primero de la Convención) (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, *Memoria*, tomo II, 49 § 111). Las mayores masacres, en tanto “violencia colectiva contra población indefensa” (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999c:228), tuvieron lugar especialmente en los Departamentos de Quiché, Huehuetenango, Alta Verapaz, Chimaltenango y Baja Verapaz (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999a:234 Gráfica 2).

Al igual que en El Salvador, en Guatemala las masacres fueron ejecutadas con alevosía *summa*. Mediante las “operaciones de tierra arrasada” la mayoría de las víctimas indefensas: niños, mujeres y ancianos, fueron asesinados, luego de ser torturados, violados, mutilados. En la mayoría de los casos los niños pequeños fueron atados y quemados junto a otros niños, o arrojados vivos a fosas y aplastados con los cuerpos de los adultos muertos. Concluye la Comisión afirmando que

Mediante las masacres y denominadas operaciones de tierra arrasada, planificadas por las fuerzas del Estado, se exterminaron por completo comunidades mayas, así como destruyeron sus viviendas, ganado, cosechas y otros elementos de

sobrevivencia (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999a:43 § 86).

Tal como sucedió en El Salvador la suspicacia recayó sobre los jóvenes que estaban ausentes de sus comunidades cuando estas fueron masacradas, sin embargo, miles de jóvenes mayas, murieron tras ser *cazados* cuando iban en busca de alimento para sus comunidades.

Respecto al efecto semiótico del genocidio, la Comisión concluye que “durante el enfrentamiento armado también se violó el derecho a la identidad étnica o cultural del pueblo maya “mediante los siguientes procedimientos (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999a:43 § 86). Primero, el Ejército destruyó centros ceremoniales, lugares sagrados y símbolos culturales; segundo, el idioma y el vestido, así como otros elementos identitarios fueron objeto de represión; tercero, mediante la militarización de las comunidades, la implantación de los comisionados militares, se desestructuró el sistema legítimo de autoridad de las comunidades, se impidió el uso de sus propias normas y procedimientos para regular la vida social y resolver conflictos; cuarto, se dificultó, impidió o reprimió el ejercicio de la espiritualidad maya y la religión católica; quinto, se interfirió en el mantenimiento y desarrollo de la forma de vida y del sistema de organización social propio de los pueblos indígenas; sexto, las dificultades para la práctica de la propia cultura se agravaron a consecuencia del desplazamiento y el refugio. Al igual que en El Salvador, “la población también fue perseguida durante su desplazamiento. La CEH ha establecido que en el área ixil se bombardeó a la población que se desplazaba”. (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 50 § 117; 43 § 88).

A pesar de los embates, las masacres, los desplazamientos, la tierra arrasada, la Comisión realiza un cotejo, que bien puede extenderse a otros pueblos indígenas del mundo, al sostener que este pueblo, conformado por las comunidades *K'iché, Kaqquikel, Ixil, Q'eqchí, Achí, Mam y Chu:*

Se afirmó durante los últimos años del enfrentamiento armado como un sujeto político fundamental. En su lucha contra la exclusión que sufren desde la fundación del Estado, han realizado importantes contribuciones en el ámbito de la multiculturalidad y la paz. Estas proporcionan bases ineludibles para que la sociedad en su conjunto revise su historia y se comprometa en la construcción de un nuevo proyecto de nación que recoja su naturaleza multicultural y que sea incluyente, tolerante y orgulloso de la riqueza que suponen sus diferencias culturales (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 41§ 79).

Consideramos, pues, que el problema del despojo de las tierras y sus recursos atañe a los pueblos originarios en toda América. Y aunque la mayoría de esos territorios están considerados y reconocidos como tradicionales, y aunque se prevea la protección, sin embargo, se siguen produciendo el desalojo y la desposesión de estos pueblos. Este avance de las empresas sobre los territorios se asocia a la explotación de la tierra para el monocultivo, la ganadería, la minería a cielo abierto, la extracción de hidrocarburos no convencionales, represas, entre otros.

“DANOS COMBATIVIDAD”, ENTONCES, LA IMPOSIBLE LIBERTAD Y LAS IDENTIDADES PROHIBIDAS FLORECERÁN

Entre tanta “humanidad sacrificada” (parafraseando la noción de *Homo sacer*, de Giorgio Agamben) en nombre de la modernización, varios sacerdotes, laicos y laicas también corrieron con la misma suerte. Algunos fueron capturados, secuestrados y asesinados. O, simplemente, ejecutados.

Entre los “Mártires “en El Salvador, los testigos de la fe como los denomina la Iglesia Católica, se encuentran Alfonso Navarro Oviedo, asesinado con el niño Luis Torres. Rutilio Grande, acribillado junto a Manuel Solórzano y al pequeño Nelson Rutilio Chávez Lemus, Rafael Palacios, Alirio Napoleón Macías (Comisión de la Verdad para El Salvador et al., 1992). El arzobispo Oscar Arnulfo Romero (2006), ejecutado mientras celebraba misa, curiosamente el 24 de marzo de 1980. A cuatro años del golpe militar en la República Argentina (la insistente preocupación de la dictadura argentina sobre el Obispo, que se puede cotejar en los documentos liberados por los Estados Unidos, deja entrever que la fecha no es mera casualidad). También fueron asesinadas las religiosas norteamericanas Ita Ford, Maura Clarke, Dorothy Kazel y Jean Donovan (Comisión de la Verdad para El Salvador et al., 1992:60/65). A finales de los ochenta, fue ejecutada casi la totalidad de la comunidad de los Jesuita de la Universidad Católica Centroamericana “José Simeón Cañas”. Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Amando López y López, Juan Ramón Moreno, fueron asesinados junto a Julia Elba Ramos y Celina Mariceth Ramos, en la explanada de la Universidad, en 1989 (Comisión de la Verdad para El Salvador et.al., 1992: 43). Los Jesuitas recogían cientos de denuncias diariamente. Se dice que las largas y extenuantes jornadas de trabajo de Ignacio Martín-Baró estaban asociadas a esa tarea. Escuchar, registrar, sistematizar, denunciar. Como lo hicieron otros obispos en otros lugares del continente, como Enrique Angelelli y Carlos Ponce de León. Ambos asesinados de la misma manera, simulando un accidente automovilístico.

Sin embargo, el genocidio o el martirio, de acuerdo al lugar desde donde se lean los acontecimientos, tiene esa marca indeleble que bien señala la Comisión por el Esclarecimiento Histórico de Guatemala. Esa huella radica en que los pueblos emergen una y otra vez como sujetos históricos que luchan infatigablemente por sus derechos.

El estribillo de la canción de Comunión, titulada “El Banquete ya está listo”, de la Misa Popular Salvadoreña, recoge estas constantes re-emergencias asociada a la mira de los cristianos cuando cantan: “Hoy Señor tenemos hambre de trabajo, techo y pan, / danos ya tu cuerpo y sangre: danos combatividad”. Con estas palabras Guillermo Cuellar y Yolocamba I Ta, marcan el vínculo entre liturgia, la Teologías de la liberación y la lucha del pueblo salvadoreños.

La misma perspectiva resuena en el Kyrie (Señor ten piedad) de la “Misa para el Tercer Mundo” (prohibida durante el gobierno de Estela Martínez), escrita por Carlos Mugica: “Tú que estás a nuestro lado fuerte y resucitado para empujarnos en la lucha contra la injusticia y la explotación. Sentidos que se completa con todas las luchas puestas en marcha, como aquella que recoge Pedro Casaldaliga, en *Missa dos Quilombos*:

Mas um dia, uma noite, surgiram os Quilombos, e entre todos eles, o Sinai Negro de Palmares, e nasceu, de Palmares, o Moisés Negro, Zumbi. E a liberdade impossível e a identidade proibida floresceram, “em nome do Deus de todos os nomes”, “que fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue”. Vindos “do fundo da terra”, “da carne do açoite”, “do exílio da vida”, os Negros resolveram forçar “os novos Albores” e reconquistar Palmares e voltar a Aruanda.

BIBLIOGRAFÍA

Amnistía Internacional (2011), diciembre 12, “La masacre de El Mozote sigue impune 30 años después”. Amnistía Internacional, en <<https://www.es.amnesty.org/noticias/noticias/articulo/la-masacre-de-el-mozote-sigue-impune-30-anos-despues/>>.

Asamblea General de las Naciones Unidas (2009), “La convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio, 9 de diciembre de 1948”, en Raphael Lemkin, *El dominio del Eje en la Europa ocupada; leyes de ocupación; análisis de la administración gubernamental; propuestas de reparaciones. Incluye el Informe sobre la prevención y sanción del crimen de genocidio (Informe Whitaker, ONU)*, (pp. 418/452), Buenos Aires, Prometeo Libros y Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Ballón Gutiérrez, A. (2014), “El caso peruano de esterilización forzada. Notas para una cartografía de la resistencia”, *Aletheia*, N° 5, pp. 1/20.

Billig, J. (1950), *L'Allemagne et le génocide; plans et réalisations nazies*, París, Éditions du Centre.

Castellanos, J. M. (2002), *El Salvador 1930/1960: Antecedentes históricos de la guerra civil*. San Salvador, El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos.

Comisión de la Verdad para El Salvador, Figueredo Planchart, R., Buergenthal, T., y Betancur, B. (1992), *De la Locura a la Esperanza. La guerra de doce años en El Salvador* (p. 309), New York, USA y San Salvador, El Salvador, Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas en Las Naciones Unidas y El Salvador.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2003), "Petición 12.191: María Mamerita Mestanza Chávez (Perú), Solución amistosa N° 71/03.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999a), "Guatemala Memoria del Silencio", Guatemala, Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, Cap 4/5.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999b), "Guatemala Memoria del Silencio. Conclusiones y Recomendaciones" (Vols. 1/XII), Guatemala, Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999c), "Guatemala Memoria del Silencio" Tomo XII, Anexo III (Vols. 1/XII), Guatemala, Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.

Flores Hernández, R. Y. (2013), "El Mozote: El holograma de la muerte. Memoria histórica de El Salvador", Acta Científica XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología.

George, E. (2016), marzo 3, "CARICOM prepared to take Britain to court over reparations" (The Big Stories), en <<https://antiguaobserver.com/caricom-prepared-to-take-britain-to-court-over-reparations/>>.

Guillermoprieto, A. (2007), marzo 13, "Shedding Light on Humanity's Dark Side: The Outspoken Survivor of Slaughter", *The Washington Post*, en <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/03/13/AR2007031301826.html>>.

Harvey, D. (2004), "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession", *Socialist Register*, N° 40, pp. 63/87.

Kissinger, H. (1974) "National Security Study Memorandum 200: Implications of Worldwide Population Growth For U.S. Security and Overseas Interests (The Kissinger Report)", en <http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pcaab500.pdf>.

Leiva Masin, J. (2011), *Los Izalcos: Testimonio de un indígena*, San Salvador, El Salvador, Editorial Universitaria.

Lemkin, Raphaël (1944), "Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress" Washington, Carnegie Endowment for International Peace.

Lemkin, Raphael (2009), "El dominio del Eje en la Europa ocupada; leyes de ocupación; análisis de la administración gubernamental; propuestas de reparaciones. Incluye el Informe sobre la prevención y sanción del crimen de genocidio (Informe Whitaker, ONU)", Buenos Aires, Prometeo Libros y UNTREF

- Lombroso, C. (1896a), *L'Uomo delinquente. In Rapporto All'antropologia, all'a giurispudenza ed alle discipline carcerarie*, (Parte I-III), Torino, Italia, Fratelli Bocca Editori.
- Lombroso, C. (1896b) *L'Uomo delinquente. In Rapporto All'antropologia, all'a giurispudenza ed alle discipline carcerarie*, (Parte IV-VIII), Torino, Italia, Fratelli Bocca Editori.
- Malthus, T. R. (1803), *An essay on the principle of population; or A view of its past and present effects on human happiness; with an inquiry into our prospecting the future removal or mitigation of the evils which it occasions. A new edition, very much enlarged*, London, UK: J. Johnson, Inst. Paul's Church - Yard by T. Bensley, Holt Court, Fleet Street.
- Martín-Baró, I. (1981), "¿Genocidio en El Salvador?", UCA-El Salvador, inédito, en <<http://www.uca.edu.sv/coleccion-digital-IMB/wp-content/uploads/2015/11/1981-Genocidio-en-El-Salvador.pdf>>.
- Martínez-Martínez, R. (2011), "El genocidio cultural de 1932: Narrativas y memorias de la Represión", Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», en <<http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1382114048.pdf>>.
- Mejía Pérez, J. (1930), *Censo Poblacional de El Salvador*, en <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/El_Salvador/1930/index.htm>.
- Pinares, L. (2008), enero 25, "Esterilizaciones Forzadas y acceso a la Justicia en el Perú", Movimiento Amplio de Mujeres Línea Fundacional, *Universal Periodic Review of the UN Human Rights Council-Perú*, 5.
- Romero, A. (2005), *El Salvador, testimonios de guerra*, Maryland, USA: Gandhi.
- Romero, O. A. (2006), *Romero: ¡Cese la Represión! 1977-1980*, San Salvador, Asociación Equipo Maíz.
- Stoddard, L. (1984), *The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man (1922)*, New York, Scribner.
- Ventura Rodríguez, D. E. (2013), "Contraste entre el relato oral de la guerra y el relato literario escrito del municipio de Perquín", Tesis de Licenciatura, Universidad de El Salvador, San Salvador.
- Whitaker, B. (1985), "Revised and updated report on the question of the prevention and punishment of the crime of genocide", N° 38, p. 700. Irlanda, United Nations Economic and Social Council Commission on Human Rights, Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, Thirty-eighth session, Item 4 of the provisional agenda, E/CN.4/Sub.2/1985/6.
- Zaffaroni, E. R. (2006), "Prólogo", en J. M. Salgado, *El Convenio 169 de la OIT: comentado y anotado* pp. 5/8, Neuquén, Publicfadecs.
- Zaffaroni, E. R. (2012), *La Pachamama y el humano*, Buenos Aires, Argentina, Universidad de Madres de Plaza de Mayo y Ediciones Colihue.
- Zaffaroni, E. R. (2015), "El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo", *Passagens*, N° 7, Vol. 2, pp. 182/243.

CAPÍTULO 8

IGNACIO MARTÍN-BARÓ DESDE LA ECONOMÍA POLÍTICA.

(NO HAY PROCESO DE EMANCIPACIÓN QUE TRASCIENDA CUANDO EL
PENSAMIENTO Y LA PRÁCTICA DEL HOMBRE NUEVO ESTÁN AUSENTES)

Enrique Elorza*

En el homenaje a Ignacio Martín-Baró que se está realizando en la Universidad Nacional de San Luis, por iniciativa de la Cátedra Psicología de la Liberación de la Facultad de Psicología, es oportuno expresar desde estas líneas el vínculo que hay entre sus ideas y prácticas con la economía política. Vale mencionar que la época y lugar en que Martín-Baró fue protagonista con sus ideas y prácticas sociales entre las décadas del 60 al 80 en el territorio latinoamericano, la economía política se nutrió de múltiples aportes de otras disciplinas, de diferentes prácticas políticas que se expresaron bajo la denominación de la “teoría de la dependencia”, entre otras corrientes del pensamiento de época, “cruzándose” con realidades sociales, políticas y económicas, que dieron lugar al surgimiento de otro movimiento, denominado la teología de la liberación. Ambas corrientes atravesadas por las causas de la explotación y desigualdad en el mundo. En simultáneo, y a partir de la revolución cubana, la categoría de hombre¹ nuevo adquiere

* Coordinador del Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz y Director de la Especialización en Estudios Socioeconómicos Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de San Luis.

¹ La categoría de “hombre nuevo” tiene diferentes acepciones. Nosotros la tomamos y valoramos a partir de la impronta puesta por Ernesto Che Guevara en su vida, como guerrillero heroico y como trabajador en la administración pública en Cuba, mientras se desempeñó en diferentes funciones. Parte de los múltiples relatos que dan cuenta del contenido de este cambio en la concepción de la vida, está retratado por diferentes co-

una dimensión específica en conexión temporal con la teología de la liberación, contribuyendo a repensar en una economía política diferente. Es una época en que se constituyeron múltiples frentes, movimientos, gobiernos identificados bajo la consigna de la “liberación nacional”, en referencia a la opresión del imperialismo norteamericano y sus monopolios.

1. ACERCA DEL RECORRIDO QUE HAREMOS EN ESTAS LÍNEAS

Interesa poner en diálogo el ideario y práctica de vida de Martín-Baró, al ubicarlo como seguidor e impulsor de la teología de la liberación, abrazando a la psicología social latinoamericana, su compromiso con la situación social, que nosotros la vinculamos con la economía política en la transición². Para ello se aludirá a los nexos entre la teología de la liberación, la teoría de la dependencia y el lugar que le cupo a la economía política en el clima de época de aquellos años. Nexos productos de prácticas en territorios próximos o yuxtapuestos con realidades comunes. También para repensar la vigencia de la categoría del hombre nuevo en las iniciativas de emancipación.

El título de estas líneas pretende poner en tensión la categoría economía política. Esto es así ya que, a partir de la universalización del sistema capitalista mundial, desde la academia, centros de formación, difusión y de poder, se “institucionalizó” un cambio en el nombre de la disciplina que fue algo más que simbólico, dejando de lado la impronta dada por los clásicos, como es el caso de Adam Smith o el propio Carlos Marx. De esta manera la economía política queda reducida con el nombre “economía” ocultando su origen social, político y filosófico para ser estudiada y aplicada a través de la política económica, como una “técnica”. El objeto de estudio de la economía política básicamente comienza a centrarse en resolver los problemas inherentes a cómo maximizar el lucro de las actividades

laboradores directos que lo acompañaron en el trabajo cotidiano de oficina, como es el caso de Orlando Borrego; en el texto *El camino del fuego*, Ed. Imagen Contemporánea, La Habana (2001) o de Ángel Arcos Bernes, *Evocando al Che*, Ed. Ciencias Sociales, la Habana (2009). Esta categoría invita a pensar en una sociedad no de consumo, con solidaridad, con presencia de incentivos morales. Es decir construir una humanidad diferente a lo que nos brinda el capitalismo. Parte de esa búsqueda de construcción de otra nueva sociedad, en la búsqueda del hombre nuevo, se refleja en el texto *Ernesto Cardenal en Cuba*, que relata en los años 70 la construcción que se estaba dando a partir del recorrido que hiciera en diferentes oportunidades en Cuba.

2 Transición como sinónimo de ruptura, de salir del lugar en que se está. La tensión siempre se da al momento de la práctica cuando se busca y define la dirección a seguir: ¿del neoliberalismo al neodesarrollismo?, o ¿salir del capitalismo?.

económicas, poniendo especial interés en el desarrollo del individualismo como parte del éxito en la sociedad, garantizando la propiedad privada y la urgencia en ir construyendo en todos los procesos de trabajo mayores productividades para beneficio y usufructo individual, privado, sin pensar en la productividad social para beneficio de la comunidad, para acercarse a la igualdad, con solidaridad y no con explotación de la fuerza de trabajo. Posibilitando avanzar en un proceso de mercantilización ascendente de la actividad humana, que hace que la reproducción de la vida deja de ser el centro de estudio y objeto de investigación. De este modo las “ciencias económicas” encapsulada como una técnica, deja el lugar de donde nunca se debió ir. Es de decir de las ciencias sociales. Las universidades públicas y privadas en su mayoría son cultivadoras de esta visión sistémica de la economía, entre otras instituciones.

Con el avance del desarrollo del sistema capitalista se impone el sentido común, que de apoco fue siendo colectivo, el cual busca que desde la “sociedad civil” se vaya aceptando como natural que la organización de la vida cotidiana en la sociedad deba estar dada por el mercado, ámbito este en el cual, a través del sistema de precios se “autorregulan” las necesidades de las personas (Polanyi, 2007:118). La economía política al ser “capturada” por los intereses hegemónico de época en época, fue adscribiéndose a diferentes políticas, desde el liberalismo, neoliberalismo hasta el desarrollismo y neo-desarrollismo, pero bajo un denominador común, estos es la maximización de la ganancia, libertad de mercado, propiedad privada y el individualismo como condición de progreso. Es la visión del hombre económico.

El desarrollo del sistema capitalista y el impulso dado a la modernidad eurocéntrica, que termina colonizando nuestro continente, llevó a América latina y al Caribe a un proceso muy temprano de exclusión y marginación social, de concentración de la riqueza, desempleo, subempleo, pobreza, consolidando sociedades de agudas asimetrías sociales, políticas y económicas. La riqueza de nuestro continente contribuyó a sangre y fuego al crecimiento del mundo industrial. Fue un proceso de exterminio y saqueo. Es lo que denominara Cueva (1977:13): el “hecho colonial” en América Latina es la acumulación originaria en escala mundial, que significó un proceso de “desacumulación”, condenando a la desigualdad a uno de los continentes más ricos del planeta.

2. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y TEORÍA DE LA DEPENDENCIA

En los años 60 la pobreza y exclusión social se hacen inocultables. Siendo producto de las políticas coloniales e imperialistas de los países centrales,

industriales o desarrollados como se los suele identificar. Es muestra de lo que el desarrollo capitalista logró. Grandes asimetrías en los diferentes órdenes de la vida en gran parte del mundo, en particular en Latinoamérica y el Caribe. Dicho en otros términos, países centrales con usufructo de todos los adelantos tecnológicos de la modernidad con plena capacidad de dominio de los recursos necesarios para consolidar una sociedad de consumo para pocos, avanzando hacia la dominación de los países identificados como periféricos o subdesarrollados, según el lenguaje colonial, mediante la implementación de grandes monopolios u oligopolios para el dominio de la producción, distribución, como así también para el desarrollo y control tecnológico y militar.

Es ante esta matriz de dominación que se va construyendo un nuevo proceso de resistencia conformado de muy diversas formas y contenidos, atravesando a la política, a las cuestiones militares, también en lo económico, social y religioso. Es una época de grandes convulsiones sociales en todo el mundo, desde Vietnam a Latinoamérica. La teología de la liberación y la teoría de la dependencia, se las debe analizar, a nuestro entender, desde esta perspectiva, considerando el contexto de la época. Son respuestas desde la práctica y de la observación de una situación social apremiante para las mayorías populares.

Quienes se adscribieron y dieron vida a la *teología de la liberación* de aquellos años, en consonancia con múltiples manifestaciones y movimientos de liberación nacionales, fue en rechazo y oposición a una política imperial de dominación y exclusión. Es a partir de la finalización de la segunda guerra mundial que van germinando una nueva práctica desde la teología, consolidándose luego del Concilio Vaticano Segundo en los años 60. La teología de la liberación es un gran movimiento de praxis en procura de estar y acompañar a los pobres, la búsqueda de organizarse dentro de comunidades de base, promoviendo la liberación política, social y económico. Se trata de un movimiento que lucha, haciéndolo de múltiples maneras, con diferentes pertenencias políticas y de lucha para la eliminación de la “explotación y desigualdad en el mundo”. Al decir del sacerdote Rodríguez, la teología de la liberación surge en respuesta a la situación en la que vive gran parte en Latinoamérica”³. Rubén Dri⁴ señala que a mediados de los 60 era un “hervidero de movimientos sociales, políticos, guerrilleros”, en respuesta a la dominación capitalista. Destaca que la teología de la liberación surge en los barrios, en la práctica, a lo que luego se va agregando diferentes desarrollos teóricos. Es un proceso

3 “Teología de la liberación”, en <<https://www.youtube.com/watch?v=PpZurrV6LOI>>.

4 En <<https://www.youtube.com/watch?v=M0dvnGXX6ao>>.

de reformulación del cristianismo en función de los procesos políticos y sociales. Hay múltiples experiencias y referentes en toda Latinoamérica en que estuvo presente este movimiento. Ignacio Martín-Baró⁵ fue parte de este movimiento desde Centro América y El Salvador, también en Nicaragua con los hermanos Ernesto y Fernando Cardenal, en Brasil con Helder Cámara, o en Colombia con Camilo Torres⁶, en Argentina Mugica, Angelelli, también identificados como curas del tercer mundo, entre otros casi imposible de enumerar.

La *teoría de la dependencia* puede ser ubicada como un movimiento de intelectuales y políticos que confrontan con las ideas vigentes de esa época. Por aquel entonces prevalecían las ideas plasmadas en diferentes políticas en el orden mundial y nacional, en que se asociaba al crecimiento económico con el desarrollo de las sociedades. Las ideas prevalecientes no dejaban ver, de manera intencional, que el desarrollo o crecimiento económico de las naciones más ricas eran parte de la causa del subdesarrollo y dependencia de los países periféricos latinoamericanos. La teoría económica no reparaba en estos temas, correspondían a otros campos disciplinares. Así se lo expresaba.

Contemporáneamente con el surgimiento de la teología de la liberación, se fue construyendo una corriente de pensamiento teórico y político, ubicado dentro del marxismo. Entre otros Theotonio dos Santos (2002), Vaina Bambirra (1974), Ruy Mauro Marini (2007) y Agustín Cueva (1977), quienes logran dar una explicación y comprensión de los problemas del desarrollo, subdesarrollo y la dependencia que generan los países centrales hacia los países periféricos. Con sus particularidades, estos autores hacen hincapié en que el sistema capitalista, como condición de su existencia como sistema mundial de producción necesita consolidar el subdesarrollo y la dependencia. Martín-Baró (2006:7), señala que la teoría de la dependencia es “un esfuerzo original de la sociología latinoamericana”. Al mismo tiempo surgen otros intelectuales que observan y llaman la atención a los fenómenos antes aludidos, pero sin cuestionar la lógica y la vigencia del sistema capitalista en sí. Esta es la postura que asume una corriente de intelectuales que no están dentro de la corriente de pensamiento de la teoría de la dependencia, que tiene también un protagonismo destacado, tal es el caso de Prebisch en el seno de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Fernando Henrique Cardoso, José Serra, y Celso Furtado en Brasil, Aldo Ferrer en Argentina.

5 En <https://www.youtube.com/watch?v=_c2Qxk5Smbc>.

6 En <https://www.youtube.com/watch?v=_c2Qxk5Smbc>.

Los nexos entre la teología de la liberación y la teoría de la dependencia son muchos. Sin embargo nos interesa traer aquí dos cuestiones. El movimiento político de época y el protagonismo de las ciencias sociales. En cuanto a lo primero cabe destacar que fue una época de gran avance en nuestro continente de gobiernos populares con características diversas, de desarrollo de una conciencia política latinoamericana, que contribuyó a pensar en la descolonización con las particularidades de cada caso. Fue un movimiento político que dio lugar a múltiples espacios de discusión y aprendizaje. Fueron prácticas de diferentes expresiones y con logros distintos, pero teniendo en común el hecho de buscar poner freno al avance imperialista y rescatar grados de autonomía. La teología de la liberación fluía y estaba de manera colectiva dentro de diferentes movimientos sociales, político y de liberación nacional, siendo el común denominador enfrentar la pobreza. Es una etapa que fue registrada por la literatura, el arte, el cine y el boca a boca, logrando enriquecerla. El protagonismo de ese colectivo es tomado hoy, en muchos casos, como una referencia de época significativa, orientadora y ejemplificadora. En tanto que las universidades y la ciencia adquirieron un singular protagonismo. Se abrieron espacios de estudios, de investigación y contacto con la comunidad en la búsqueda de una universidad abierta y al servicio de los pueblos. Fue un momento en que el desarrollo teórico y la praxis convergían en lograr un cambio. Los desarrollos teóricos de la teoría de la dependencia traspasaron y penetraron a otras disciplinas de las ciencias. Otro tanto fue con la teología de la liberación. Es la época en que la categoría del hombre nuevo fue tomando diferentes dimensiones, a partir de la experiencia de la revolución cubana. Categoría que ponía en tensión al pensamiento convencional de época y a la institucionalidad que estaba a sus alrededor, más aún ante la mera enunciación de una conjunción entre cristianismo y marxismo.

Hoy mirando hacia aquel pasado cercano y que cada tanto se nos viene encima, se puede observar los nexos que dieron origen a aquellas prácticas y desarrollos teóricos que estaban en la búsqueda de otra forma de organizar la sociedad. Desde la teología de la liberación y otras corrientes de pensamiento, el acento estuvo puesto en el ser humano, la solidaridad y en encontrar respuesta desde la política para salir de la pobreza, entre otros tantos propósitos de aquella gesta de prácticas y desarrollos teóricos. La teoría de la dependencia, entre otras corrientes del pensamiento de aquellos años, logro rescatar a la economía política, incorporando en su objeto de estudio e investigación al conflicto social, la desigual como producto de la organización social, entre otros aspectos. Supo identificar las nuevas relaciones de dependencia y de explotación a la luz de un capitalismo moderno, a partir de lo desarrollado por Carlos Marx. El impulso

dado de aquellos movimientos estaba puesto en una dirección en búsqueda de la igualdad, solidaridad, de una ciencia y educación al servicio del pueblo.

Concluyendo este apartado, también hay que decir que con sus aciertos y limitaciones se generó un gran movimiento que se lo identificaba como de “liberación” que atravesó a toda la sociedad e institucionalidad de aquel entonces. Fue un gran sacudón a lo establecido. La teología de la liberación y la teoría de la dependencia pusieron en jaque, en articulación con los diferentes movimientos políticos y sociales, y en algunos casos de gobiernos, a gran parte de la sociedad acomodada y su superestructura. El poder hegemónico global, en alianza con los sectores nacionales privilegiados, ponen freno a los intentos de autonomía que se iba gestando en esos años, tales como Guatemala 1954, Cuba 1959, diferentes movimientos emancipatorios (Venezuela, 50/60) en Latinoamérica en la década del 60/70, Perú 1968 (Velazco Alvarado), Panamá 1968 (Torrijos), Bolivia 1970 (Torres), Chile 1973 (Allende), Argentina 1973, Nicaragua 1978/2007 (FSLN), entre otros casos.

La respuesta fue directa y sin ningún reparo. Se restablecieron las intervenciones militares. La militarización fue la respuesta del imperalismo en acuerdo explícito e implícito de sectores locales y regionales. Golpes de estado, terrorismo de estado, muertos, desaparecidos, cárcel, exilio y guerra civil (El salvador, 70.000 muertes). En la lamentable lista de muertos, desaparecidos, exiliados y encarcelados, centenares militaban la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, entre ellos Pedro Paz que sufrió la cárcel, y que lleva el nombre del Centro que desde mayo de 2017 nos cobija en un gran colectivo.

3. LA CIENCIA Y LA EDUCACIÓN AL SERVICIO DEL INTERÉS HEGEMÓNICO

Varios son los aspectos a tener en cuenta al momento de realizar una reflexión en relación a este tema y su vínculo con lo expresado en los apartados anteriores. Es oportuno hacer explícito algunas cuestiones, que naturalmente son puestas para el debate y la reflexión. Recuperar una ciencia y educación que contribuya a una reproducción de todas las especies con vida de este planeta, no es un tema ajeno a lo que estamos hoy haciendo. Es decir un homenaje a Martin-Baró, a su entorno de época, a la confluencia de prácticas de aquel entonces, lo que dejó esas experiencias, y las cosas que quedaron en el camino. En tal sentido, parte de lo que no se pudo resolver en aquellos años, o no se lo tuvo en cuenta, hoy exige desde la universidad pública, entre otros ámbitos, hacer el esfuerzo de

contribuir a resolver cómo hacer para que la ciencia y la educación no esté al servicio del interés hegemónico.

Hoy, producto de la contraofensiva del poder hegemónico en sus diferentes manifestaciones, que se dieron en la mayoría de los países de este continente a partir de la década del 70 y los 80, múltiples fueron sus consecuencias y que al día de hoy están vigentes y que se lo puede apreciar en el orden social, político, científico y educativo. En este homenaje a Martín-Baró es una ocasión para al menos titular algunos desafíos. En Argentina, y me animo a decir en muchos otros países, uno de los logros del golpe militar de 1976 y que muy poco se habla es que, con el devenir de la etapa de gobiernos constitucionales a partir de 1983, al sistema capitalista no se lo discutió más, ¿por qué será? No es un tema que se encuentra en las prioridades públicas, privadas, de ONG's, ni forma parte de un tema de interés de la mayoría de los partidos políticos con representaciones parlamentarias en sus diferentes niveles. Un segundo aspecto es que aún en la alternancia constitucional en nuestro país, no hay coincidencia en la formulación y aplicación de un modelo productivo social que vaya al fondo, en temas como la pobreza, o la de una perspectiva próxima a un Buen Vivir. Pareciera ser que la profesionalización de la política, heredada, cultivada y practicada desde los años 1976 hasta el presente, aún no pone el ojo en los límites del sistema capitalista.

Expuesto el tema de esta manera interesa traer parte del pensamiento liberador de Martín-Baró en relación a los problemas de la economía política y de las ciencias sociales, que en parte hoy, están representadas en este simposio-conversatorio en que estamos compartiendo varias de las disciplinas que la conforman. Interesa en este momento hacer explícito un problema que es bien básico y obvio, pero el sentido común que hoy nos domina, logran “demostrar” todo lo contrario. La economía política se la aprende, se la enseña y se la difunde desde un paradigma, en primer lugar, bajo la *departamentalización de las ciencias para no comprender al mundo*. Esto implica la presencia de la disociación disciplinaria que existe al momento de abordar un problema concreto de la realidad. Se actúa razonando desde las ciencias por separado ante un objeto de estudio o un problema por resolver. Así, la ideología queda en un lugar subalterno ante el convencimiento del pensamiento vigente, aceptado casi universalmente que el lucro es el ordenador de los problemas en la sociedad y que los problemas por abordar de la economía política pueden ser estudiados de manera independiente de lo social, político, militar y de la geopolítica de la dominación. En segundo lugar la prevalencia del *pensamiento hegemónico de los países centrales*, obra como condicionante. Es la presencia casi institucionalizada del pensamiento hegemónico de los países centrales

como ordenador de las ciencias. Esto ha llevado a incidir muy directamente sobre el contenido de la producción del conocimiento, pues pasan a ser textos de referencia en nuestras universidades con su incidencia inevitable en los programas de estudio de grado y posgrado. Y en tercer término cabe señalar a *los actores situados en la economía política*, nos estamos refiriendo a la formación profesional, que en general resulta de la academia. Se trata de una formación como actores no situados en el proceso de producción, distribución y consumo. En general la formación está orientada a concebir un profesional ajeno, en su pensamiento y acción, al mundo que lo rodea al momento de su práctica social, en el sentido de no considerarse necesaria la reflexión sobre la complejidad de las fuerzas sociales, sus conflictos e intereses y del contexto en el que le toca actuar e intervenir. Más bien su formación es para sostener el sistema vigente como “lo natural”. Es una formación con mucha presencia de instrumentalismo con sentido utilitario, lo que comúnmente se denomina contar con la “caja de herramientas” para dar soluciones a los problemas. Formación esta que involucra también a otras disciplinas.

En síntesis, se trata de un pensamiento acrítico-funcional al poder hegemónico que tiene una fuerte presencia en el campo de la educación pública, en la vida institucional y en la dirigencia en general. Aún hoy la vigencia del pensamiento neoliberal en los ámbitos en donde está presente el poder real sigue siendo un paradigma que es emulado, más allá de matices y de ciertos pronunciamientos que discuten algunos aspectos teóricos y cuestionan ciertos resultados de este paradigma.

Dicho esto y de manera sumaria es oportuno agregar el grado de complejidad en el cual se está hoy ante un nuevo estadio del desarrollo del sistema capitalista con sus extraordinario logros tecnológicos y mejora en la calidad de vida material, segmentada y acotada, y con consensos que periódicamente se van renovando para ir en ese rumbo. Complejidad que debe aunar nuevas reflexiones para encontrar respuesta desde la política para incidir en las transformaciones necesarias para un cambio de dirección. A la teología de la liberación, a la teoría de la dependencia hay que recrearlas, sin perder de vista aspectos fundacionales que hacen al núcleo en la construcción del hombre nuevo. Quisiera sintetizar parte de esta “nueva complejidad, que se agrega a la dramática realidad social de aquellos años 60 ya mencionada, a partir de lo expresado por Boron (2009:30/31) al explicar hacia dónde va dirigida la crisis del capitalismo y por lo tanto de la humanidad, denominando el autor a este fenómeno como “crisis civilizatoria”, la cual tiene un alcance planetario, y se la puede desglosar en una crisis energética, climática, del agua y alimentaria. O en términos de Fernández Durán (2011:45) que

alude a la quiebra de la reproducción social y la crisis de los cuidados, los grandes olvidados, en alusión al “conflicto creciente entre la lógica del capital y la lógica de vida”. Con lo cual el capitalismo global, con sus efectos, nos debe convocar desde este espacio a expresar la necesidad de pensar y actuar en la búsqueda de otra organización social en la cual el ser humano sea parte de un sistema diferente, aunque aún no sepamos cómo será y cómo se construye.

IV. DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y TEORÍA DE LA DEPENDENCIA A LAS ALTERNATIVAS DE HOY Y SUS DESAFÍOS.

Retomando lo expresado al final del apartado anterior, nos interesa focalizar la atención en dos cuestiones. Por una parte, mirar un poco en el presente para ayudarnos a reflexionar y comprender, las ideas y prácticas “liberadoras” traídas a hoy, a partir de algunas experiencias en latinoamericana en búsqueda de otra organización social. De manera sumaria haremos referencia a algunas observaciones a partir de un estudio realizado entre los años 2011/2018 de los procesos de Bolivia, Cuba, Ecuador y Venezuela, señalando algunos puntos para discusión y profundización en los estudios de transición, como también de tres categorías de alta complejidad. Y por otra parte, abordar esta complejidad volviendo a Martín-Baró (2006:9) cuando hace explícitos algunos puntos que en nuestro análisis hacemos extensivo a la economía política, para ponerlo en dialogo con los problemas y respuestas de ayer pensando en el hoy.

Experiencias contemporáneas para reflexionar acerca de las “crisis en las alternativas” en Latinoamérica

1. *Ocho puntos para aproximarnos a algunas cuestiones en las transiciones, Elorza (2019:395).*⁷

Del estudios antes aludido referido a los países de Bolivia, Cuba, Ecuador y Venezuela, se titulan algunos temas propios de las crisis de las

⁷ El proyecto concluyó con una primera publicación en el año 2015, siendo el texto publicado “*Economía Política en la Transición. Ir hacia una mesa servida para todos*, Buenos Aires, FISyP. Con posterioridad se hizo una actualización, publicando una segunda edición en el 2019, agregando un nuevo capítulo. El objetivo fue estudiar los procesos de transiciones de los países de Bolivia, Cuba, Ecuador y Venezuela, poniendo foco en la economía política y en la planificación de la política pública. Fue una actividad realizada durante los años 2011 al 2018, recorriendo a los cuatro países en tres oportunidades, realizando entrevistas, encuentros. Se realizaron 70 entrevistas, equivalentes a 95 horas de grabación, participación en encuentros y foros de intercambio de opinión, que implicaron otras 28 horas de grabación, un Seminario Taller de Intercambio de 20 horas.

alternativas, los cuales nos interpelan para avanzar en el cómo avanzar para salir e ir hacia otro tipo de organización social.

Las especificidades de las políticas de transición. Se trata de rescatar y aprender de las diferentes experiencias de época en épocas, que pueden tener rasgos comunes, pero la especificidad de cada proceso es relevante para su comprensión.

Las prácticas de las transiciones. La importancia en identificar las prácticas de cada experiencia para nutrirnos de todo lo que pasó y pasa en cada una de ellas. Es como una focalización en particular dentro del expuesto en el punto anterior. Son las semillas de otros procesos.

Las regularidades inherentes a los avances y retrocesos de estas experiencias. Las regularidades tienen que ver con identificar cuáles han sido o son las acciones y reacciones, entre las partes antagónicas en cada caso, frente a las prácticas de políticas alternativas que se llevaron a cabo.

Los logros y fracasos como parte del legado de cada proceso. Lo significativo que es reparar y conocer de manera particular los logros y fracasos de cada experiencia. Son producto de una lucha de procesos por la resistencia a la dominación imperial que deja grandes enseñanzas.

Una conciencia colectiva que acompañe y se comprometa con las alternativas que se proponen. Se trata de entender de la importancia en la construcción y el desarrollo de una conciencia colectiva para transformar la actual sociedad capitalista en un desarrollo alternativo al vigente. Esto es parte esencial en los procesos de transición. Sin embargo el desarrollo de la conciencia colectiva es un proceso complejo y que no admite un único camino.

El interés y accionar del poder hegemónico del capitalismo. Este tiene un dinamismo extraordinario. El poder en sus diferentes facetas ha buscado y logrado penetrar en el sentido común de la población, en diferentes direcciones y hasta ahora, con mucho éxito. El objetivo de ese poder es mostrar a cada proceso de cambio como una derrota para la sociedad.

Salir del encapsulamiento de prácticas políticas funcionales al capitalismo. Es preciso repensar cómo salir del “encapsulamiento” en sus posturas primogénitas y partidarias de la política tradicional. Esto es lograr que en los movimientos populares que se expresen mediante diferentes representaciones partidarias, no queden presa de su matriz original.

No hay proceso de transición y emancipación que trascienda cuando el pensamiento y la práctica del hombre nuevo está ausente. Todas las acciones y prácticas en la búsqueda de salir del actual sistema serán in-

suficientes, si en las prácticas políticas de los procesos de transición no se vuelve a incorporar la concepción del hombre nuevo a la par del desarrollo material de la sociedad.

2. Tres categorías de alta tensión y complejidad que fueron recorridas en el estudio mencionado y no cabe duda de su complejidad para comprender las alternativas. Dejamos algunos interrogantes:

- Transición y emancipación: cómo seguir construyéndola, cómo hacer para que haya un mayor involucramiento, cuanto hacemos desde nuestros espacios para construir alternativas. ¿La universidad, desde el legado de Martín-Baró, qué se puede organizar?

- Imperialismo y poder hegemónico: No es una categoría de interés general en grandes sectores de la población. Cómo contribuir a que se comprenda que es una gran limitación no ver a esta categoría como un problema para los cambios que se buscan. Desde el aula, desde el proyecto en que esté u organización de pertenencia, ¿cómo lo podríamos abordar?

- Estado liberal democrático: es donde estamos... ¿es necesario cambiarlo?, que nos da y qué nos quita cuando buscamos emprender cambios para salir de la lógica del individualismo, del lucro como único motor para organizar nuestras vidas, es realizable en este esquema institucional. ¿Cómo discutirlo y ponerlo en tensión en donde participaríamos?

En los ocho puntos que destacamos en este apartado, así como las tres categorías mencionadas, buscan expresar la complejidad con sus dimensiones y alcances para las alternativas. Nos exige ampliar los estudios y las prácticas de la transición. Nos muestran los avances y retrocesos, los desafíos y sus tensiones. Nos pone en evidencia la necesidad de conocer más y estudiar estos temas, también recuperar la memoria, al decir de Martín-Baró.

Recuperar a Martín-Baró en momentos que se requiere mucha reflexión

Al respecto nos ayudamos con dos cuestiones que plantea Martín-Baró, en el escrito mencionado al inicio de este apartado. Me refiero a lo que él titula *como carencia de una epistemología adecuada y tres tareas urgentes*. Digo esto porque el pensamiento de Martín-Baró nos puede ayudar a ver por donde “destrabar” estas complejidades y aproximarnos a su comprensión del *laberinto* que implica buscar otro modo de organización social. En este sentido los procesos de transiciones en la búsqueda de ir hacia otro lugar, se suele transformar generalmente en procesos largos y complejos como se ha estado señalando. Es por decirlo figurativamente un laberinto.

Siempre se busca salir de la crisis dentro del sistema capitalista. La matriz de la crisis de las alternativas que hemos presentado, en parte con los ocho puntos y las tres categorías que se mencionaron, se parece a un laberinto, en el sentido que los movimientos que construyen las alternativas en procura de encontrar otra dirección para salir del laberinto capitalista, éste pone en marcha las acciones necesarias de los núcleos de dominación para garantizar su reproducción. Y dada la complejidad que significa salir hacia otro sistema, la salida que “ofrece” el sistema vigente es mediante políticas que fortalezcan al sistema de dominación, a través de prácticas dentro del capitalismo, sean estas neoliberales o neodesarrollistas. La crisis de las alternativas se da al no poder avanzar en romper parte o toda la hegemonía del sistema que siempre busca reorientar ante cada iniciativa que pretende modificar la dirección del desarrollo de la sociedad, hacia el lugar “natural”, esto es el mismo capitalismo, con su vitalidad y renovación dinámica que siempre lo ha caracterizado.

Muchas son las limitaciones. Sabemos que no es un problema teórico, parte del problema es no comprender como es el ser humano, como se construye su subjetividad, como es el proceso del conocimiento del mundo, como están situados los intereses en pugna y cómo estamos nosotros dentro de ellos. Esto está en el pensamiento de Martín-Baró y su colectivo, que dieron varias pistas para ver cómo ir hacia esa construcción tan necesaria. Para desentrañar este fenómeno hay que aceptar que se trata de fuerzas sociales en pugna. Unas con toda la capacidad, poder e innovación con que cuenta el sistema capitalista que construye sus políticas para generar una única salida, más allá del nombre o color partidario de quién llega al gobierno, induciendo y permitiendo siempre aquella reproducción de la sociedad que sea funcional a los fines de los intereses del núcleo de dominación de época. Las otras fuerzas construyendo permanentemente alternativas para salir del sistema, otras en determinadas circunstancias acompañan en parte el proceso, no ven posible o necesario que esté afuera del sistema la alternativa. También estas últimas, suelen ser de alta densidad. Tienen sus argumentaciones con fundamentos variados. Son movimientos que surgen dentro del campo popular en procura de superar los impactos del capitalismo, que entienden que aún es posible, con sus caminos alternativos, sin ir más allá del sistema vigente, pero pensado con otras características.

Martín-Baró alude a los modelos dominantes en la psicología. Al referirse a ellos señala que “han lastrado las posibilidades de una psicología latinoamericana”, nosotros lo hacemos extensivo a la economía política y a las ciencias sociales. Nos referimos al *positivismo*, el *individualismo*, el *hedonismo*, la visión *homeostática* y el *ahistoricismo*, que convergen

en lo que hoy es el hombre económico. Ahora bien poder romper con este molde generando una subjetividad distinta es seguir acercándonos a Martín-Baró, y recuperar lo que planteaba como las “tres tareas urgentes”, es decir: la recuperación de la memoria histórica, la desideologización del sentido común y de la experiencia cotidiana, y la potenciación de las virtudes populares.

Creo que parte de nuestro debate puede estar centrado en cómo y qué hacer desde el ámbito que hoy estamos convocados homenajeando a Martín-Baró a 30 años de su asesinato. Qué respuesta desde nuestros espacios de estudios, cátedras, proyectos de extensión, investigación o pedagógicos, militancia social o la pertenencia que fuera. Sabemos que la actual universidad pública y centros de investigación no están dando respuesta en su totalidad a estos interrogantes, sin embargo somos parte de este espacio.

Todos sabemos lo difícil que es la construcción de un nuevo sentido común. Tal vez por ello, en parte haya tanta deserción en esta construcción. García Linera (2014) explica también, lo relevante que es trabajar en la dirección de construir una “hegemonía por establecer el nuevo sentido común, para luego la toma del poder estatal. Es vencer antes de la victoria de los hechos, políticos, militares o electorales”. No hay un único camino, sin embargo es una referencia importante la que realiza García Linera, que la debemos alimentar con todas aquellas experiencias que hayan puesto en tensión al sistema hegemónico. De allí el interés de vincular a la economía política con la teología de la liberación y la teoría de la dependencia.

Concluyo con una inquietud que me gustaría transformarla en propuesta colectiva. En la universidad día a día va prevaleciendo y “ganando” el sentido común de una universidad mercantilizada en los diferentes órdenes. Es fácil identificar algunos de los dispositivos más visibles, tal el caso de los posgrados. Sin embargo, tengo la intuición que ese es solamente la “punta del iceberg”. Que en todos estos años la universidad ha ido generando diferentes formas, instrumentos, acuerdos, convenios cuyas prácticas son propias de la mercantilización de la educación y las ciencias y técnica. En las universidades públicas y en la UNSL, hay muchos silencios, muchos intereses solapados, muchos acuerdos de beneficios grupales. Es como de a poco, la “gestión” va sumando adeptos a la mercantilización. Es decir, nos podríamos preguntar cómo los nuevos emergentes de la “gestión universitaria” nos van llevando a un proceso “invisible” de mercantilización, y al momento de su visualización, en el caso que terminara en eso, sería muy difícil revertirlo. Este podría ser un buen tema para abordarlo desde este espacio de la psicología de la liberación en articulación con otros colectivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bambirra, Vaina (1974), *El capitalismo dependiente latinoamericano*, México, Siglo XXI Editores.
- Boron, Atilio (2009), *Crisis civilizatoria y agonía del capitalismo*, Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Cueva Agustín (1977), *El desarrollo del Capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.
- Dos Santos, Theotonio (2002), *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, Madrid, Plaza y Janes.
- Elorza, Enrique (2019), *Economía Política en la Transición. Ir hacia una mesa servida para todos*, Buenos Aires, FISyP, 2º edición.
- Fernández Durán, Ramón (2011), *La quiebra del capitalismo global: 200-2030. Preparándonos para el comienzo del colapso de la civilización industrial*, Argentina, Ed. Último Recurso- Baladre-Libros Acción.
- García Linera, Álvaro (2014), “Pensando el Mundo desde Bolivia”, video, en <<https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/14e0c154843a4b25?projector=1>>.
- Prebisch, Raúl (1981), *Capitalismo periférico. Crisis y Transformación*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, Karl (2007), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Marini, Ruy Mauro (2007), *América Latina. Dependencia y globalización*, “Antología y presentación”, Carlos Eduardo Martins, Buenos Aires, Clacso y Prometeo.
- Martín-Baró, Ignacio (2006), “Hacia una psicología de la liberación. Psicología sin fronteras”, *Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, Vol. 1, Nº 2, Agosto, pp 7/14.

CAPITULO 9

PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: MODELOS, ACTUALIDAD Y DISCUSIONES

Marcelo Alejandro Muñoz*

*Se ha despertado el ave de mi corazón
Extendió sus alas y se llevó mis sueños
Para abrazar la tierra.*
Leonel Lienlaf, 2008, p. 62.

En este capítulo hemos analizado ciertas consideraciones teóricas en torno a algunos de los planteos y modelos de la “Psicología de la Liberación”.

En torno de estos planteos se han observado al menos dos concepciones distintas pero con puntos de convergencias entre ambos. Nos estamos refiriendo a los modelos de psicología de la liberación esbozados por Antonio y Nicolás Caparrós por un lado y los representados en la figura de Ignacio Martín Baró.

Para este punto nos sirvió perfectamente una distinción que realizó el filósofo Arturo Roig entre lo que él llamó los “filósofos de la libertad” y “filósofos de la liberación”. Y desde este marco conceptual que distinguió ambas concepciones teórico-epistemológicos, nos permitió analizar los modelos anteriormente mencionados.

* Licenciado en Psicología. Estudiante del Doctorado en Psicología, Facultad de Psicología. Estudiante de la Maestría en Derechos Humanos y Ciudadanía de Facultad de Ciencias Humanas. Ambos posgrados en la Universidad Nacional de San Luis.

Por último, en este capítulo introduciremos una discusión acerca del estado actual de la “psicología de la liberación” sobre la base de lo planteado por el sacerdote Ignacio Martín Baró.

LOS MODELOS DE PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE ANTONIO Y NICOLÁS CAPARRÓS Y MARTÍN BARÓ

Antonio y Nicolás Caparrós, definieron a la “psicología de liberación” de la siguiente forma:

Por eso, a esta psicología que trata de tomar en cuenta estos factores específicos de cada lugar, medio y clase social, que intenta explicar lo nuclear de cada coyuntura social conflictiva, en cuanto repercute y se encarna en los hombres, la hemos denominado *Psicología de la Liberación*. En este libro, el concepto de liberación tiene múltiples matices, desde aquellos ostensibles que inicialmente hicieron nacer este vocablo, hasta las formas más sutiles que se suelen llamar neocolonialismo, que propician la división de tareas entre países y seres humanos: explotador-explotado; autoridad-sumisión; ciencia-ignorancia; riqueza-pobreza y así sucesivamente.

De forma que existen países oprimidos, clases oprimidas e individuos oprimidos. Este concepto da nuevo sentido tanto a la luchas de clases en el seno de una nación determinada como a la relaciones de las naciones entre sí o el satelitismo-opresión, ejercido como moneda usual de cambio entre los individuos (Caparrós y Caparrós, 1976, p. 17).

Por su parte, el planteo de Ignacio Martín Baró, sobre “psicología de la liberación” radicó en:

Si se me permite formular esta propuesta en términos latinoamericanos, hay que afirmar que si pretendemos que la Psicología contribuya a la liberación de nuestros pueblos, tenemos que elaborar una Psicología de la liberación. Pero elaborar una psicología de la liberación no es una tarea simplemente teórica, sino primero y fundamentalmente práctica. Por eso, si la Psicología latinoamericana quiere lanzarse por el camino de la liberación tiene que romper con su propia esclavitud. En otras palabras, realizar una Psicología de la liberación exige primero lograr una liberación de la Psicología (Martín Baró, 1998, p. 295).

Ambas posiciones convergieron en el *objetivo* de la “psicología de la liberación”: una psicología a favor de las clases oprimidas y comprometidas

en una función social liberadora. Una psicología en contra de la degradación del sujeto; en contra de todos los atropellos de la dignidad del hombre.

La tesis contraria a esto último –atropellos de la dignidad del hombre–, son las violaciones sobre los derechos humanos acaecidos en gobiernos dictatoriales, como asimismo en algunos gobiernos elegidos por voluntad popular en América Latina. La violación de los derechos humanos son las heridas profundas siempre sangrantes en la dignidad humana (Martín Baró, 1984).

A nuestro entender, hay divergencias en los postulados teóricos conceptuales de los que parten; postulados teóricos que generan una diferenciación en cómo entender al sujeto en la coyuntura histórica.

En tanto y justificando brevemente: en el primero de los casos, los postulados teóricos desde donde parten Caparrós y Caparrós, tienen una mirada más cercana a las teorías psicoanalíticas de izquierda, y una visión filosófica interpretada desde los conceptos marxistas, sartreanos y althusserianos. En tanto, también observamos, en mucha menor medida, la influencia de Hernández Arregui, puntualmente con su texto *La formación de la conciencia nacional 1930-1960*.

Es decir, pretendieron una “psicología de la liberación”, concibiendo al sujeto como un hombre libre, pero desde la dimensión de la “luchas de clases”. Posibilitando así su conciencia de clase, su organización y su lucha por la igualdad. No atado a manipulaciones políticas; el hombre por la concreción de su libertad, búsqueda de la libertad en la cual este no está alienado. En esa línea, se busca una sociedad organizada, en el marco de una consciencia popular, estribando una consciencia nacional, y así poder defenderse de los poderes absolutistas de los países más fuertes, que ha provocado tanta dependencia y colonización.

En este sentido, plantearon una tesis que describió algunos aspectos cognoscitivos de la colonización cultural:

Las clases dominantes, hoy y en su historia, realizan un ingente trabajo de la orientación del movimiento individual hacia el mantenimiento del estatus..., ello es sabido. Pero su tarea de “orientación” ha de caer en el terreno propicio.

Un individuo, que de alguna forma haya conservado su especificidad de observar y actuar en el mundo críticamente no es sujeto apto para implantar vivencias alienadas y conformistas.

La tarea de las clases dominantes se afirma hasta la consecución de la influencia sobre la capacidad del conocimiento

del individuo y las modalidades que adopta éste (Caparrós y Caparrós, 1976, p. 131).

A nuestro comprender, la colonización y dependencia cultural, se dan –entre otras formas– por el modo en que conocemos. Cuando por el bombardeo de información, la manipulación de los medios de comunicación, los textos a-históricos de la historia, la poca revalorización de lo propio, lo de aquí, lo nacional, y a su vez en una aceptación pasiva de lo que es entregado desde afuera. El aturdimiento por una consciencia poco crítica ante ciertas situaciones de conflictiva social, son terrenos fértiles para que el extranjero pueda conseguir sus objetivos y pretensiones: los manejos de los capitales sociales, intelectuales y económicos. A su vez, está también el siempre riesgo de ascenso de las oligarquías al poder para favorecer aún más la colonización.

Estos autores, trabajan mucho la concepción ideológica en la que se sostiene ciertas prácticas del campo social y científico. A su vez plantean que hay ciertas ideologías que violentan el campo social:

Todo proceso humano que provoque de alguna manera la perpetuación y el encubrimiento del ejercicio del poder que garantiza la explotación capitalista, puede ser denotado como ideología burguesa (Caparrós y Caparrós, 1976, pp. 88/89).

Los Caparrós, plantearon una tesis: las ciencias sociales en particular han concebido a un sujeto dentro de un sistema complejo como el social y la ideología ha cumplido el rol de separar al hombre de los distintos sistemas que hacen a esos factores.

Ejemplo de esto, plantearon que cuando la ideología separa lo social de lo económico surge allí la sociología y en el caso de la psicología su surgimiento se debe a cuando la ideología separa al hombre de su origen humano que es económico-social (Caparrós & Caparrós, 1976).

Desde nuestro punto de vista, esta tesis podría discutirse, ya que no hay elementos suficientes para sostener que sistemas complejos, como es el sistema social, puede tener una visión reducida solamente a lo económico y social.

Desde este punto de análisis está claro que para los Caparrós, la psicología y la sociología son profesiones de uso de tecnologías y de prácticas, más vinculadas al seno de las burguesías que de los sectores populares. No obstante ello, es posible perfectamente replantear las epistemologías de base y proponerlas como herramientas técnicas para el uso de los sectores populares. Descongestionándolas de ese carácter burgués que cargan desde los inicios disciplinares.

Por su lado Martín Baró parte desde otra óptica en lo referido a teorías filosóficas, psicológicas, políticas y con el agregado de lo teológico. Todo ello, en el marco de un pensamiento amplio como lo fue la teología y la filosofía de la liberación.

Su concepción del sujeto o del *hombre en la coyuntura histórica*, es diferente, ya que parte de una concepción inicial que es él de *la teología de la liberación*: “la opción preferencial por los pobres”.

Para Martín Baró la “psicología de la liberación”, era una praxis para trabajar con los desvalidos, con los pobres, los oprimidos, con las mayorías populares. Que en este juego del poder económico, de los que tienen mucho, contra los que no tienen nada; estos son los que constantemente son agraviados en su dignidad humana.

Ésta psicología, puede diferenciarse sin dudas de otras líneas teóricas y está enmarcada en tener un rol de transformación, no solo individual sino colectivo de los grupos sociales a los que considera como sectores oprimidos, que son los principales receptores del despotismo del poder. Los que sufren el genocidio del hambre y de las enfermedades que pueden ser curadas y no lo son. Los que no poseen ningún tipo de esperanza en el futuro, solo la prolongación de ese dolor.

Por eso, era necesario favorecer desde la psicología una concepción del ser humano como agente de su propia vida, responsable tanto de su propio destino como de los procesos sociales de los que participa (De la Corte, 2000).

Es en esa dirección Martín Baró, impulsó un modelo de concebir la psicología de un modo distinto. Para ello, no desconocía que era necesario rediscutir las epistemologías de base de aquellas psicologías que se presentaban como hegemónicas, miradas cerradas, sin un estatuto de construcción local. Y sin la comprensión de los valores sociohistóricos que atravesaban los conocimientos sobre el cual se concebía a un sujeto o una comunidad.

Para el psicólogo salvadoreño, era imprescindible que al modelo de psicología que adhería y que aportaba desde una comprensión teórica, pudiera construir metodologías de trabajo, con sectores para los cuales la salud mental no fuera solo un privilegio de aquellos que pudieran pagarla. Teniendo muy en claro que un modelo así, debía inmiscuirse en los sectores pobres. Que por cierto eran la mayoría y era imprescindible trabajar en un “modelo de liberación” como una opción concreta.

La conciencia social que se puede generar desde la “psicología de la liberación”, en ideas de Martín Baró, a nuestro entender, es justamente la

idea de que la pobreza y la opresión se pueden modificar, dado que está así, porque hay alguien (un sistema) que quiere que permanezca así. Ya sean estos, el poder del Estado o el poder del capital.

Es necesario recalcar que en Martín Baro, por su pensamiento teológico, “Dios” era un camino para volver a creer, este elige a los pobres para expresar su mandato. Teniendo muy en claro “el rostro humano del pobre”, como una manera de construir una fuerza viva desde abajo, dar así lugar a la “liberación” como opción de vida posible y realizable.

En esa misma dirección, la praxis de la psicología que sostenía, estaba orientada a fortalecer la autonomía de los grupos, la identidad social, la riqueza cultural y comunicativa de la diversidad, para que las personas tengan mayor control en sus propios destinos. Por esto, una “psicología de la liberación”, para potenciar la posibilidad de las personas y de los grupos y ejercer control sobre sus propias vidas, y de esa manera, al hacerlo construir identidades sólidas (Dobles, 1995).

Arturo Roig, reconocido filósofo de la liberación, desde el campo de la filosofía y la historia de las ideas, sintetiza este esquema conceptual. Si bien, lo plantea en relación a la filosofía, nosotros lo reinterpretemos para poder hacer las distinciones entre dos modelos de psicología de la liberación y las diversas teorías que las sustentan:

Afirma Roig:

Respecto de la problemática de la liberación, yo quisiera recordar una diferenciación de conceptos [...] que nosotros los filósofos de la liberación nos diferenciamos de los filósofos anteriores, nuestros maestros, porque ellos han hablado de una filosofía como una filosofía de la libertad [...] Nosotros dijimos no, la cuestión no es que la filosofía sea una filosofía de la libertad sino que tiene que ser de liberación [...] los teóricos de una filosofía de la libertad pensaron siempre en la libertad como una especie de libertad intelectual [...] Mientras nosotros pensamos que la liberación, más que una libertad interior, tenía que ver con una libertad exterior. [...] Antes que ponernos a pensar que es la libertad, lo que nos interesaba era pensar cómo vamos a hacer para que el hombre que está atado a situaciones de alienación, situaciones de opresión, de miseria, de servidumbre; cómo vamos a hacer para que el hombre se desate de su alienación, de su servidumbre, de su miseria. Y ese desatarse estaba el contenido mismo de la palabra liberación” (Roig, en Universidad Nacional de San Juan, 2007, p. 4).

Sintéticamente y a su vez tratando de no caer en interpretaciones desacertadas, podemos decir que la psicología de la liberación planteada por Antonio y Nicolás Caparrós, tiene más que ver con los planteos filosóficos de los filósofos de la libertad. Dado entre otras cuestiones por el abordaje e interpretaciones que hacen del “hombre y del entorno”. A su vez, notamos que no existe acercamiento a la filosofía o teología latinoamericana, como lo fue la filosofía o la teología de la liberación, ampliamente difundida en los años 70 en toda Latinoamérica. Sus autores de base, tienen más influencia de la filosofía europea, entre ellas, la marxista, y del psicoanálisis freudiano y algunos otros autores de referencia como Althusser.

Por el contrario de Martín Baró, podemos decir que el núcleo duro de su pensamiento de la psicología de la liberación está más enmarcada en lo que Roig denomina los filósofos de la liberación, y especialmente la teología de la liberación, principalmente por su condición de sacerdote. Desde ya, también en Martín Baró hay referencias multiteóricas, de distintos autores no solo latinoamericanos, sino también europeos. Pero en él, prevalece una consideración muy arraigada a la teología y al campo del conocimiento de la liberación latinoamericana, y sus referencias más destacadas son Freire, Fals Borda, Ellacuría, Dussel, entre otras.

Es necesario poder encuadrar todos estos desarrollos teóricos de la “psicología de la liberación” ya que se han ido construyendo en contextos de alta agresión para la dignidad humana, por sus constantes violaciones a los derechos humanos, como lo fueron las distintas dictaduras en el Sur de América. Caso de Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Brasil.

Y por supuesto, también las ocurridas en Centroamérica, puntualmente El Salvador, contexto en el cual Martín Baró desarrolló todo su pensamiento, y por el cual fue muerto por los escuadrones de la muerte, grupos paramilitares que operaban clandestinamente desde las manos del Estado salvadoreño.

APROXIMACIONES A LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN PLANTEADA POR MARTÍN BARÓ

En este último punto de este primer capítulo, se puede señalar que han sido muchos los autores que han revisado y actualizado las discusiones de la psicología de la liberación planteada por nuestro autor en cuestión. Discusiones y actualizaciones que han sido enfocadas desde múltiples aspectos a lo que hace al estudio de la obra de Martín Baró, como asimismo

a las prácticas en el campo sociopolítico de la psicología. Mencionaremos algunos de los que creemos más importantes, pero que no son los únicos.

Respecto de este, en estos últimos años han proliferado estudios de la obra y del pensamiento de Martín Baró, como asimismo distintas praxis que han sido denominadas bajo la concepción teórica de “psicología de la liberación”.

Tomamos como referencia de análisis una publicación por los 25 años del asesinato del sacerdote salvadoreño-español en la revista *Teoría y Crítica de la Psicología* que fue coordinada por Ignacio Dobles Oropeza y Fernando Lacerda.

En este número especial, publicaron ciertos autores que nos gustaría tomar brevemente como referencia para analizar la coyuntura actual de la psicología de la liberación. También este número incluyó la publicación de algunos artículos académicos inéditos de Martín Baró.

Uno de los autores que publicó en dicha revista y que nos interesa mencionar es Edgar Barrero Cuellar, director general de la Cátedra Libre Ignacio Martín Baró (Colombia). Desde allí se han hecho importantes aportes al estudio del pensamiento de Martín Baró y resignificaciones del mismo a la actualidad, poniendo en discusión todo lo que ocurre en América Latina y en los países del tercer mundo. Asimismo desde dicha Cátedra Libre van realizando una obra para mantener viva una modalidad de praxis, intentando vincular el pensamiento teórico epistemológico con la práctica, desde una concepción de psicología de la liberación.

En su breve presentación biográfica, Barrero-Cuellar indica que ha publicado tres libros de su autoría y ha coordinado dos libros colectivos, todos ellos, desde el marco de la psicología de la liberación.

Entre esos libros que ha coordinado nos pareció más que interesante no dejar pasar por alto en esta tesis la publicación de *El Che en la psicología latinoamericana* Bogotá, Colombia, de Editorial ALFEPSI (Barrera-Cuellar, 2014). Se trata de un texto extraordinario y profundamente original, donde los autores convocados para tal ocasión reflexionan sobre la figura y modos y aportes de la mítica figura intelectual del Che Guevara, sacándola a la misma no solo de la noción de guerrillero, sino como un intelectual que pudo haber aportado desde su costado a tener una visión de la ciencia y de la psicología más comprometida.

El capítulo que publicó el propio Barrero Cuellar, se denominó: “Para un hombre nuevo, una nueva psicología: la psicología de la liberación. Del Che Guevara a Martín Baró”. Hay una articulación deliciosa entre los pen-

samientos del Che y los de Martín Baró, para ser reconsiderado a la luz de una visión distinta, y de una praxis distinta también:

Tanto el Che como Martín Baró han hecho aportes enormes en la construcción de esa nueva psicología. No sólo dieron sus vidas en la búsqueda de mejores condiciones de existencia para los seres humanos; sino que dejaron sentadas las bases y los soportes éticos, políticos y filosóficos en torno a los cuales construir una nueva sociedad emancipada de las ataduras perversas del sistema capitalista mundial en el que el bienestar de unos pocos se lleva a cabo sobre el dolor y el sufrimiento inmisericorde de la inmensa mayoría (Barrero Cuellar, 2014; p. 28).

En relación al trabajo que publicó en el número homenaje de la revista fue el primer capítulo de un libro que ya había publicado dos o tres años atrás, *Del discurso encantador a la praxis liberadora. Psicología de la liberación. Aportes para la construcción de una psicología desde el Sur*, Bogotá, Colombia, por Editorial ALFEPSI (Barrero-Cuellar, 2015).

El libro en cuestión tiene mucho interés por los nodos temáticos que allí se abordaron. Hizo un importante recorrido por la epistemología de base, de lo que hace a la psicología de la liberación; también al rol del psicólogo que trabaje desde esta perspectiva. A su vez permitió discutir unas series de cuestiones que hacen a la realidad local de Colombia, como a la realidad regional. Es un libro que atravesó distintos momentos y que permitió rediscutir cuestiones clásicas –por decirlo de alguna manera– en lo que hace al pensamiento de Martín Baró.

La psicología de la liberación tiene una responsabilidad histórica y social muy concreta en este sentido, pues si no implementamos procesos investigativos al tenor de los mismos cambios y transformaciones sociales a los que asistimos; no podremos superar ese problema histórico de reducir nuestra práctica profesional a distintas expresiones de activismo, que si bien es cierto contribuyen con la emancipación; también pueden llegar a limitar la producción de conocimiento psicoliberador, pues no se sistematiza experiencias ni se implementa nuevas metodologías capaces de producir saberes y categorías emancipadoras desde la disciplina psicológica” (Barrero Cuellar, 2015; p. 56).

La actuación intelectual de Barrero Cuellar, junto a los integrantes de la Cátedra Libre Martín Baró ha sido de gran aporte a los principios conceptuales y praxiológico que se fueron gestando cuando el sacerdote español- salvadoreño aún no había sido asesinado. Sin duda, es una de las

instituciones que más ha aportado a mantener vivo y revivir día a día, un modo de hacer y de pensar la psicología en la región.

Otro de los autores que más ha escrito sobre Martín Baró y ha trabajado en una concepción de movimiento colectivo entorno a la “psicología de la liberación” es uno de los ya mencionados coordinadores de aquel número especial de la revista *Teoría y Crítica de la Psicología*. Se trata de Ignacio Dobles Oropeza, psicólogo que trabaja en la Universidad de Costa Rica.

En otros momentos hemos podido leer unos artículos suyos sobre el pensamiento de Martín Baró. Además es importante mencionar, su loable tarea que realizó en la página web y revista <[www.liber-accion](http://www.liber-accion.com)>. Allí habían publicados trabajos de experiencias y artículos de divulgación en la perspectivas de liberación, también varios trabajos de corte teóricos y metodológicos. A su vez era posible encontrar algunos pocos textos de y sobre Martín Baró, que en aquel momento circulaban muy poco en la web. Cabe acotar que al momento de escribirse este trabajo final, esa página se encuentra fuera de servicio.

Dobles Oropeza ha escrito varios artículos sobre el pensamiento de Martín Baró y sobre la vigencia de éste en la actualidad. También ha escrito sobre otros tantos temas desde ésta cosmovisión praxiológica, problemáticas que hacen a su región.

En aquel número especial publicó un trabajo donde discutió la articulación teórica entre la psicología de la liberación de Martín Baró y algunos de los clásicos planteos conceptuales de la psicología comunitaria.

Lo planteado es bien interesante, ya que es una discusión que poco se ha dado. Es decir, desde nuestra comprensión, la teoría de la psicología de la liberación, en términos de Martín Baró tiene una fuerte estructura teórica y pocas herramientas técnicas de aplicación en la comunidad.

Exploraré, asimismo, la posible relación entre Psicología de la Liberación y Psicología Comunitaria, con la intuición inicial de que una de las principales contribuciones que puede hacer la Psicología de la Liberación a la Psicología Comunitaria es perturbarla, impedirle volverse autocomplaciente (Dobles Oropeza, 2015; p.123).

Al respecto el investigador salvadoreño Nelson Portillo, en un capítulo que escribió sobre la historia de la psicología comunitaria en El Salvador, ha sostenido una hipótesis donde planteó que Martín Baró se negaba –y de algún modo frenó– al desarrollo de la psicología comunitaria dentro de su universidad, la Universidad Centro Americana Simeón Cañas. Ello

se debía a que desconfiaba de la psicología comunitaria, como espacio de aplicación. Dos motivos en principio estaban muy latentes, un lado por reconocerla como un movimiento surgido en Estados Unidos. Y por el otro, no le interesaba demasiado generar una psicología de corte comunitaria en el marco de la universidad jesuita (Portillo, 2011).

Por su parte, Dobles Oropeza discutió esa posición de Nelson Portillo, mostrando argumentos de porqué esa situación resultaba de alguna manera poco comprensible en términos teóricos y también por todo lo llevado adelante en términos prácticos por el propio Martín Baró.

Es necesario decir, más allá de todo, que Martín Baró trabajó en las comunidades en varias oportunidades. Aunque es posible señalar que él asumió un doble rol. Ya que fue un sacerdote ligado a la teología de la liberación y en ella el trabajo con las comunidades es fundamental, es el *abc* de la teología promover el contacto con las bases. Y el otro rol el de psicólogo, haciendo varios estudios de corte comunitario, entre los que se incluye su tesis de licenciatura y varios de sus últimos estudios llevados adelante desde el Instituto de Opinión Pública.

Justamente el planteo de Dobles Oropeza es proponer una construcción que tenga como puntos de anclajes ambas consideraciones. Por otro lado también discute esa situación

Martín Baró, estrictamente hablando, escribió poco acerca de la psicología comunitaria como tal, aunque, como es notorio, se vinculó estrechamente con comunidades de base salvadoreñas. Es difícil cuestionar el hecho de que, con sus compañeros, y desde el lugar especial que ocupaba la UCA en el armado nacional, estaba fuertemente involucrado en los procesos sociales salvadoreños. Su mirada, eso sí, no era ingenua (Dobles Oropeza, 2015; p.124).

Sostenemos en comunión con Dobles Oropeza, que es necesario profundizar las conexiones praxiológicas entre ambas visiones. Ya que a veces a la psicología comunitaria le hace falta mayor teoría para comprender la macro política y a la psicología de la liberación, poder articular en terreno muchas de los planteos teóricos. Son fuerzas conjuntas que se enriquecen una de la otra. Por separadas son más proclives a las carencias que a las fortalezas.

Por último, otro autor que nos interesó rescatar, es Carl Ratner.

En este punto, lo que ha planteado Carl Ratner, es de mucho interés para nosotros, por sus críticas agudas, a los desarrollos que han surgidos a posteriori del asesinato de Martín Baró en la psicología de la liberación.

Ratner sostiene una visión interesante ya que ha criticado fuertemente como se ha discutido y trabajado en la actualidad el pensamiento y obra de Martín Baró. El modo de enfoque que propuso para reactualizar dichas discusiones nos parece extraordinario. No matizó sus críticas que van a lo neurálgico de aquellos psicólogos o psicólogas que se creyeron los continuadores e interpretadores “naturales” de Martín Baró, por la relación que mantenían con él, antes de que fuera asesinado.

En este marco de pensamiento, Ratner ha planteado que los procesos psicológicos y los procesos culturales van absolutamente encadenados, esto genera las fuerzas, que hace a la comprensión del medio social en el que se está inserto.

En esta misma línea planteó que los procesos de “opresión” y “liberación” tienen profunda relación con una psicología de la cultura y una cultura de la psicología. O sea, que no hay posibilidad de liberación, si no hay una cultura psicológica que busque la liberación y una psicología de la cultura que promueva esto. En caso contrario, existe o se promueve una cultura psicológica de la opresión y/o una psicología de la cultura de la opresión.

Centrándonos en el análisis que Ratner realizó de Martín Baró, lo consideró como un psicólogo macro- cultural. Ya que sus reflexiones y aportes teóricos como praxiológico, son aportes para generar la necesidad de transformación de los factores macro-opresivos del desempeño psicológico, como por ejemplo las instituciones sociales, los artefactos culturales y las ideologías y representaciones colectivas, entre otras. Es por esto que Martín Baró trató de describir los rasgos culturalmente concretos de los factores que hacen a la opresión social, a la opresión psicológica y a la liberación (Ratner, 2015).

Ratner planteó una fuerte crítica al modelo que se desprendió de la psicología de la liberación, a partir de los planteos de Martín Baró. La denominó la “Nueva Psicología de la Liberación” y a su vez planteó que hay que construir “una genuina y moderna Psicología de la Liberación”. Comentó también que en esta “Nueva Psicología de la Liberación” hay una cooptación de los y entramados teóricos y de visión disciplinar- profesional, de una psicología de estas características. Por eso Ratner sostuvo que:

Los partidarios de la nueva psicología de la liberación emplean cuatro estrategias para revisar (subrepticamente) a la Psicología Clásica de la Liberación de Martín Baró. Bajo la bandera de la Psicología de la Liberación:

1) Articulan conceptos que contradicen (niegan) a las palabras de Martín Baró.

- 2) Omiten (ignoran) conceptos importantes que había destacado Martín Baró.
- 3) Tergiversan las ideas de Martín Baró, citándolas erróneamente, presentándolas en forma incompleta y fuera de contexto.
- 4) Convirtiendo las cuestiones social-psicológicas concretas en abstracciones indefinidas y anodinas (Ratner, 2015; p. 60).

A partir de esta consideración, confrontó de manera frontal contra Maritza Montero y Bernardo Jiménez, dos psicólogos con una inmensa trayectoria en el campo intelectual de la psicología comunitaria y la psicología de la liberación. También sin mencionarlos cuestiona a otros que han trabajado en la teoría y recuperado la obra de Martín Baró.

Por supuesto que las acusaciones de Ratner, son por demás provocadoras. Reclamó a estos autores mayor rigurosidad metodológica, una mejor visión estratégica de abordaje conceptual y mayor respeto por los orígenes conceptuales que planteó Martín Baró. Y que son desnaturalizados y limpiados de la fuerza teórica que esté los había pensado de acuerdo a un contexto y una historia.

Montero y Sonn nunca definen quiénes son los explotados o la naturaleza de su explotación. Emplean términos como “mayorías explotadas”, y “mayorías populares”, pero jamás explican cuáles grupos comprenden estas categorías. Tampoco explican quiénes son los explotadores y las elites poderosas y cómo dominan. Ni explican qué es la opresión. Unos de los aspectos insidiosos del capitalismo es que enmascara su opresión como una elección voluntaria e individual y el libre intercambio mercantil de valores equivalentes. Los nuevos Psicólogos de la Liberación no tienen metodología ni una estructura analítica para poner al descubierto la opresión insidiosa a la que se debe combatir. Se apoyan ingenuamente en procesos de comunicación vacíos de contenido para entender el contenido complejo y mistificado de la opresión. Esto es un oxímoron (Ratner, 2015; p. 62)-

Es necesario decir algunas cuestiones sobre Montero y Jiménez.

Maritza Montero y Bernardo Jiménez fueron de los primeros en poner en reivindicación el pensamiento de Martín Baró luego de su brutal asesinato. A su vez también el aporte de ellos, más allá de la crítica de Ratner –que en parte nos parece valiosa– han promovido desde sus espacios institucionales que la memoria del sacerdote asesinado no fuera en vano, ya que han promovido investigaciones y estudios en torno a esto.

Un dato no menor, Maritza Montero fue la primera psicóloga en armar un libro sobre psicología política y largar una cosmovisión distinta en América Latina, sobre el rol de la psicología en la política. En ese primer libro de lanzamiento teórico y reflexivo publicaron varios autores de la región, como fue nuestro profesor de la Universidad Nacional de San Luis, el Dr. Ángel Rodríguez Kauth. En ese mismo libro, también publicó Martín Baró uno de sus artículos más celebres donde combinó la religión con la psicología, sus dos roles amados, el de sacerdote y psicólogo. Ese capítulo fue *Del opio de los pueblos a la fe liberadora*.

Para nosotros es interesante esta visión, la de Ratner, ya que el foco del análisis está puesto desde un lugar distinto, por ende este autor lo mira desde lejos y al poner la mirada en el problema sin tener la contaminación inicial que tienen los autores, su crítica puede ser contundente en el reclamo, ya sea que estos pequen por falta de rigurosidad y desconocimiento o de reconocimiento de aquellos actos esenciales que hacen a la obra de Martín Baró.

Ratner ve que a lo largo de los análisis de los escritos de estos autores aquellos puntos no son reivindicados. Más bien por el contrario, la noción que dejan es como si no hubiesen tenido en cuenta a propósito, y esto hace que se plantee una psicología de la liberación *light*, más sosteniendo un estereotipo de visión, que una visión actualizada de lo que significa una psicología de la liberación hoy, en nuestros días, a más de 25 años de la muerte de Martín Baró.

En principio podemos decir que Ratner partió de la idea que la originalidad del planteo de psicología de la liberación es de Martín Baró, aun cuando nosotros a lo largo del capítulo sostenemos que no. En todo caso, fue quien cargó con los mayores desarrollos iniciales a esta teoría, pero no ha sido el primero ni el único.

Para ir cerrando este capítulo, es necesario aclarar que solo son primeras aproximaciones, pensando puntualmente que en la Argentina existen pocos estudios de este tipo, donde se aborde el pensamiento de Martín Baró desde diferentes perspectivas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barrero-Cuellar, E. (2014), "Para un hombre nuevo, una nueva psicología: la psicología de la liberación. Del Che Guevara a Martín Baró", en Barrero Cuellar, E, (Ed), *El Che en la psicología latinoamericana*. (pp. 25/75), Bogotá, ALFEPSI.
- Barrero-Cuellar, E. (2015), *Del discurso encantador a la praxis liberadora. Psicología de la liberación. Aportes para la construcción de una psicología desde el Sur*, Bogotá, ALFEPSI.

Caparrós, A. y Caparrós, N. (1976), *Psicología de la Liberación*, Madrid, Fundamentos.

De la Corte, L. (2000), “La psicología de Ignacio Martín Baró como psicología social crítica. Una presentación de su obra”, *Revista de Psicología General y Aplicada*, 53 (3), 437/ 450.

Dobles Oropeza, I. (1995), “Psicología de la liberación: dificultades de una búsqueda”, *Reflexiones*, 30, 25/37.

Dobles Oropeza, I. (2015), “Psicología de la liberación y psicología comunitaria latinoamericana. Una perspectiva”, *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6, 122/139.

Lienlaf, L. (2008), “Se ha despertado el ave de mi corazón”, en N. Baaron, *Antología de la poesía mapuche contemporánea. Kallfiv mapu. Tierra azul*, Ediciones Continente.

Martín Baró, I. (1998) *Psicología de la liberación*, Valladolid, Trotta.

Martín Baró, I. (1984), “Guerra y salud mental. Conferencia pronunciada en las 1as Jornadas de Profesionales de la Salud Mental, el 22 de junio de 1984, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. El Salvador, Mimeo.

Portillo, N. (2011), “Entre la discontinuidad y el protagonismo histórico: Apuntes sobre el desarrollo de la psicología comunitaria en El Salvador”, en M. Montero y I. Serrano-García (Eds.), *Historias de la psicología comunitaria en América Latina. Participación y Transformación* (pp. 212/233), Buenos Aires, Paidós.

Ratner, C. (2015), “Recuperación y promoción de las ideas de Martín Baró sobre psicología, cultura y transformación social”, *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6, 48/76.

Universidad Nacional de San Juan (2007), “Entrevista a Arturo Roig: El maestro de la Filosofía Latinoamericana”, *Revista la U*, 4 (29).

CAPITULO 10

DE LO LOCAL A LO REGIONAL:
UN GIRO DESCOLONIZADOR PARA LA PSICOLOGÍA LATINOAMERICANA

Hugo Adrian Morales*

*Por eso les digo yo a ustedes,
Juventud estudiosa de toda América, que
Si nosotros hacemos hoy eso que se llama marxismo
Es porque lo descubrimos aquí.*
(Obras completas, Ernesto “che” Guevara)

Martín-Baró es un referente de la Psicología Latinoamericana, como también un referente de la Psicología Política Latinoamericana; integra junto a otros autores/as, como Ángel Rodríguez Kauth y Maritza Montero, el primer *Manual de Psicología Política Latinoamericana* de 1987.

Desde hace varios años, su obra resulta bastante citada: congresos, cátedras que llevan su nombre en diferentes países de la región, colectivos que continúan algunas de sus líneas de análisis, como también revistas y números de conmemoración de sus años de ausencia, organizan de manera sistemática sus obras.

La necesidad de repensarlo y estudiarlo a la luz de una Psicología Política Latinoamericana se da por varias razones. La primera, por ser un referente de la psicología latinoamericana. En segundo lugar, para resig-

* Doctor en Psicología-Docente de la FAPSI-UNSL-Integrante Centro de Pensamiento Crítico “Pedro Paz”.

nificar y repensar la misma psicología política latinoamericana, que en su afán de sostenerse en la geopolítica del conocimiento, trazo ciertas líneas fronterizas del campo, omitiendo antecedentes otros del campo y reproduciendo imperativos funcionales a un modo de producir y legitimar conocimientos, que el mismo Martín-Baró interpelaba. Un tercer elemento, radica en conocer las discrepancias entre sus desarrollos teóricos y las implementaciones prácticas, el gran dilema respecto a las disociaciones entre teoría y práctica, pueden verse ejemplificado en la Obra de Martín-Baró. El cuarto punto, va de la mano del tercero: la obra de Martín-Baró, también presenta limitaciones epistemológicas y prácticas al momento de pensar en una psicología política de raíz latinoamericana, si bien existen muchos aspectos de crítica a la psicología eurocentrada, en determinados momentos de su obra, recae en el carácter colonialista de la ciencia moderno occidental, quedando limitado el análisis, al predominio de autores occidentales, como en el caso de su propuesta en la conmemoración de los 100 años de la psicología experimental, proponiendo como factor de cambio, la relectura de Wilhelm Wundt. Y por último, no debemos perder de vista que gran parte de la obra de Martín-Baró está influenciada por la lectura religiosa, y en tanto sacerdote jesuita, Martín-Baró centra su noción de liberación, en una marcada impronta teológica.

Por estos motivos, y por la propuesta de trascender en una psicología política que pueda pensar y definir su objeto de estudio, “desde” y “para” Latinoamérica, intentaremos releer algunos puntos centrales de Martín-Baró, a la luz de algunos conceptos de Enrique Dussel. Si bien Martín-Baró introduce el concepto de liberación, remarcando la necesidad de liberar a la psicología, como punto de partida para intentar construir una psicología alternativa, nos interesará complementar a Martín-Baró con otras lecturas latinoamericanas, que puedan profundizar los dilemas planteados al interior de la psicología enmarcándolo en el denominado “giro decolonial”.

El gran punto nodular en Ignacio Martín-Baró, y que aporta un elemento decisivo para la nueva conceptualización de la Psicología Política Latinoamericana que estamos elaborando, es su problematización de la disociación entre la ciencia psicológica y los problemas de las mayorías populares. Su obra intenta hacer de la ciencia psicológica, una ciencia comprometida con las problemáticas reales de las mayorías populares; la psicología, según el autor, debe acompañar los procesos de transformación social; para eso debe liberarse para entonces poder ponerse al servicio de los desvalidos, los pobres, los oprimidos, los que constantemente son agraviados en su dignidad humana. En tal sentido creemos fundamental trazar vínculos teóricos e ideológicos entre la propuesta de Martín-Baró y

las de muchos autores/as como Aníbal Quijano, Fals Borda, Paulo Freire, José Carlos Mariátegui, Silvia Rivera Cusicanqui, entre otras/os.

Ignacio Martín-Baró, viene a profundizar algunos desarrollos planteados por los autores/as antes mencionados, pero también logra ampliar la crítica y problematización del campo de la psicología, que él considera una ciencia que debe liberarse.

Al finalizar este capítulo, mencionaremos algunos puntos que hacen al contexto histórico, para comenzar a pensar la relación entre una redefinición del campo de la psicología política latinoamericana y las formas de posicionarse frente a las rearticulaciones y mutaciones que va realizando el capitalismo, occidental, moderno y colonial que azota la región hace más de 500 años.

PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: REFLEXIONES EN CUANTO A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA PSICOLOGÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA

Es necesario que recordemos, que la psicología de la liberación formulada por Ignacio Martín-Baró fue en respuesta a ciertas ausencias, inacciones y denuncias que pueden distar de las insatisfacciones, ausencias e inacciones actuales. Por lo tanto, recuperar sus conceptos acríticamente o fuera de su contexto, puede promover una distorsión de sus ideas centrales. Por otro lado, las concepciones de ideología sostenidas por el autor, pueden actualizarse en otros escenarios, pensemos para ejemplificarlo, como el añejo dilema de ciencia e ideología deviene históricamente surcando nuestros caminos experienciales; esta dicotomía podría materializarse en la actualidad, en dilemas como universidad vs. sociedad, institucionalidad vs. comunidad, ciencia y saber popular, etc.

En los momentos actuales pienso que la psicología social debe conducir a una psicología política como su fruto más propio. Sé que algunos colegas norteamericanos y europeos nos alertan sobre el peligro de mezclar ciencia con activismo, y de confundir la teoría con reivindicaciones políticas. Es posible que en ocasiones caigamos en un error. Pero tanto se puede errar por carta de más como por carta de menos, y a mí me resulta preferible fracasar en el intento comprometido por hacer historia como parte de un pueblo, que el esfuerzo pseudo-aséptico por mantenerse al margen de ella. La precaución, perfectamente válida, no debe llevar a la inacción, así como el rigor científico no tiene por qué confundirse con la carencia de opciones (Martín-Baró, 1993:7).

Dos cuestiones importantes se desprenden desde las afirmaciones de Martín-Baró: la primera remite a que considera que la psicología social debe conducir a una psicología política, es decir, trascender lo existente y no re-articular el paradigma dominante como ha venido sucediendo en algunas disciplinas; por este motivo, la necesidad de recuperar otros antecedentes del campo para complementar la lectura de Martín-Baró, especialmente con la fundamentación epistémica del sujeto social o sujeto comunal que plantea Arturo Escobar; la segunda es la misma dirección de pensamiento respecto a la existencia de esquemas referenciales en toda posición teórico práctica, haciéndose cargo la situacionalidad del campo científico, en cuanto conocimiento determinado geopolíticamente.

La crítica de Martín-Baró a la insistencia en disociar política y ciencia, también es una crítica al modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna, y este punto resulta fundamental, porque como sostiene Boaventura de Sousa Santos, tiene muy poco sentido hacer una crítica pretendidamente radical de la modernidad occidental sin cuestionar el mecanismo fundamental de su reproducción, en este caso, la reducción de la compleja realidad socio-política regional a los elementos que la razón moderno-occidental estatuye (Boaventura, 2009).

La obra de Ignacio Martín-Baró parte de un esquema referencial o posicionamiento epistémico claramente definido; dice en su texto célebre:

Desde la perspectiva de conjunto, hay que reconocer que el aporte de la psicología, como ciencia y como praxis, a la historia de los pueblos latinoamericanos es extremadamente pobre. No han faltado, ciertamente, psicólogos preocupados por los grandes problemas del subdesarrollo, dependencia y opresión que agobian a nuestros pueblos; pero a la hora de materializarse, en muchos casos esas preocupaciones se han tenido que canalizar a través de un compromiso político personal al margen de la psicología, cuyos esquemas resultan inoperantes para responder las necesidades populares. Mi tesis es que el quehacer de la Psicología latinoamericana, salvadas algunas excepciones, no solo ha mantenido una dependencia servil a la hora de plantearse problemas y de buscar soluciones, sino que ha permanecido al margen de los grandes movimientos e inquietudes de los pueblos latinoamericanos (Martín-Baró, 1986:1).

De los principios mencionados por el autor, no caben dudas en cuanto al escaso aporte de las ciencias psicológicas a los procesos de liberación regional, en cuanto al cientificismo dirigido desde la geopolítica del poder, a la disociaciones que generó la ciencia moderna en cuanto a

lo que denominaba “objetividad” de su objeto de estudio, y tantas otras cosas que hemos mencionado, pero también es necesario tener en cuenta, que los conceptos de Ignacio Martín-Baró fueron pronunciado en contextos sociopolíticos diferentes a los de la actualidad; su asesinato en manos del ejército salvadoreño, como la propagación de terrorismos de estado en toda América latina, con las metodologías de tortura, muerte, secuestro y desaparición, persecución, exilio, llevaban a que los mecanismos de disciplinamiento sean visibles, manifiestos, explícitos en la crudeza de su implementación. De esta manera, la redefinición de nuestro campo, también nos permite poder descubrir los diferentes mecanismos de reordenamiento del orden hegemónico, en el plano político, económico, social, cultural y científico, muchas veces de violencia explícita pero muchas otras, como en nuestros días, de violencia soterrada, de doble discurso en donde el poder colonial se enmascara en la colonialidad del poder, tal como lo expresa Aníbal Quijano (1992).

De esta manera, cuando nos referimos a lo que Ignacio Martín-Baró denomina una psicología al servicio de las mayorías populares, podremos comprender de que no solo se trata de mayor número de psicólogos y demás científicos sociales trabajando en la comunidad, sino que también, y sobre todo, se trata del redefinir el campo que legitima las prácticas en nuestro campo de estudio cuyas recetas advenidas de organismos internacionales terminan realizando un profesionalismo de la pobreza, sin el objetivo de transformar la situación política que genera la pobreza. Con estas interpelaciones Ignacio Martín-Baró nos abre una puerta, nos habilita a pensar sobre nuestros días, más allá de su propia situacionalidad histórica.

Martín-Baró, comienza a pensar en el campo de la psicología, a partir del análisis de cómo las diferentes hegemonías, en este caso el de la construcción de una identidad nacional, obturan el poder el poder redescubrir aspectos las virtudes de nuestras culturas y nuestras construcciones históricas, cómo se fueron imponiendo a lo largo del tiempo determinados intereses de clase, que fueron gradualmente imponiendo la interiorización imperativa en las clases más humildes de intereses de una clase dominante, es decir, como la alineación política, cultural, económica era en definitiva, producto de una alienación histórica.

Se trata de recuperar no solo el sentido de la propia identidad, no solo el orgullo de pertenecer a un pueblo así como de contar con su tradición y cultura, sino, sobre todo, de rescatar aquellos aspectos que sirvieron ayer y servirán hoy para liberación. Por eso, la recuperación de una memoria histórica va a suponer la reconstrucción de unos modelos de identificación que, en lugar de encadenar y enajenar a los pueblos, les abran

el horizonte hacia su liberación y realización. (Martín-Baró (1998:30).

En este sentido, la recuperación histórica implica la recuperación de saberes, esto se manifiesta claramente en la noción de epistemicidio propuesta por Boaventura de Sousa Santos, el cual sostiene que todos los procesos de opresión y explotación, al excluir a los grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por estos grupos para llevar a cabo estas prácticas (De Sousa Santos, 2009). Pero también, como sostiene Castro-Gómez (2007), ese conocimiento debe ser incorporado a los procesos de producción de conocimiento, pues si esto no ocurre, no puede existir proceso de descolonización ni utopía más allá del occidentalismo. En definitiva, tal es la propuesta de este trabajo, recuperar lo producido y que sin embargo ha quedado como no existente, invisibilizado para el campo de la psicología política, a los efectos de redefinir el campo en una psicología política “desde” y “para” Latinoamérica.

Martín-Baró tenía clara conciencia del casi total desconocimiento de nuestras particularidades socio-políticas regionales como punto de partida de la teorización psicológica y por esto solía decir que se aprende más de nuestra realidad, en las novelas de García Márquez (*Cien años de soledad*, *El coronel no tiene quien le escriba*, etc.) que en las descripciones de cualquier campo de estudio de las ciencias sociales en general y la psicología en particular. De esta manera, hacían explícito cómo nuestras teorías psicologicistas, en su gran mayoría, fueron funcionales a determinadas condiciones de dominación, o “dependencia servil” –puesto en sus términos–, ocultando los verdaderos problemas de orden económico, político y cultural, detrás de una patologización de la subjetividad latinoamericana. Cuestiona la tradición aséptica de la psicología y en la misma línea de José Bleger, postula que la psicología tiene una ideología *a priori* que define su práctica y que circunscribe su campo de estudio; de esta manera, también viene a cuestionar la pretendida objetividad de la ciencia psicológica. Por este motivo, nos invita a comenzar a pensar en una psicología latinoamericana, no diciendo ni ofreciendo recetas de cómo hacerla, simplemente dándonos herramientas para problematizar y reflexionar en cuanto a las disociaciones que presenta nuestro campo respecto de los problemas de la región, resaltando el componente ideológico de nuestra praxis, como así también mostrándonos las omisiones históricas de nuestro quehacer profesional.

Si queremos que la psicología realice algún aporte significativo a la historia de nuestros pueblos, si como psicólogos queremos contribuir al desarrollo de los países latinoamericanos, necesitamos replantearnos nuestro bagaje teórico y práctico,

pero replanteárnoslo desde la vida de nuestros propios pueblos, desde sus sufrimientos, sus aspiraciones y sus luchas. Si se permite formular esta propuesta en términos latinoamericanos, hay que afirmar que si pretendemos que la psicología contribuya a la liberación de nuestros pueblos, tenemos que elaborar una psicología de la liberación. Pero elaborar una psicología de la liberación no es una tarea simplemente teórica, sino primera y fundamentalmente práctica. Por eso, si la psicología latinoamericana quiere lanzarse por el camino de la liberación tiene que romper con su propia esclavitud. En otras palabras, realizar una psicología de la liberación exige primero lograr una liberación de la psicología (Martín-Baró, 1986:3).

Su propuesta, que hoy retomamos, apunta a repensarlo a la luz de lo que Quijano sostenía como la colonialidad del poder, en este caso, bajo la modalidad de colonialidad del saber, que imposibilita a nuestro campo de estudio poder pensarse desde Latinoamérica. No solo los pueblos padecen subordinación y esclavitud, también las teorías; el gran campo de la psicología en términos generales, se asienta en las herencias coloniales de la ciencia moderna occidental, el eurocentrismo, la modernidad y otras categorías que venimos sosteniendo a lo largo del trabajo. Desde nuestra perspectiva, liberar a la psicología, significaría redefinir y resignificar nuestros campos de estudio, a la luz de algunos pensadores/as regionales. Para ello necesitamos recuperar los conocimientos subalternos, omitidos, ignorados según Castro Gómez, también resignificar las experiencias omitidas y silenciadas según Boaventura de Sousa Santos: liberar a la psicología es poder, resignificar nuestro campo de estudio desde un pensamiento decolonial, de manera tal de poder trascender al racionalismo universalista en la producción de conocimiento.

Podemos sintetizar entre las principales causas de la miseria histórica de la psicología latinoamericana, las tres relacionadas entre sí: su mimetismo cientista, su carencia de una epistemología adecuada, y su dogmatismo provinciano (Martín-Baró, 1986:5).

El mimetismo cientista, está relacionado con la necesidad inventada de la psicología de reconocimiento científico, en cuyo afán volvió su mirada hacia las ciencias naturales a fin de adquirir métodos y conceptos que la legitimaran, negociando (negando) con ello gran parte de sus potenciales aportes al beneficio de las mayorías populares. Esta característica es inherente al paradigma dominante de la ciencia moderna occidental, imbuida en el mecanicismo de la ciencia natural con sus respectivos métodos de cuantificación, que a su vez se convierten en criterios de demar-

cación: lo que no es cuantificable divisible y pasible de ser clasificado es irrelevante, por cuanto una verdadera ley científica debe aspirar a la dominación sobre el universo (Boaventura, 2009). En esa misma línea avanza Martín-Baró al considerar el contexto histórico de esa dependencia servil como la negociación que eso implica, en cuanto aplicación de un modelo destinado a reproducir las condiciones de dominación a través del saber proporcionado por la psicología.

La carencia de una epistemología adecuada, implica que los modelos dominantes en psicología no son cuestionados ni puestos en discusión sino aceptados casi dogmáticamente: el positivismo, el individualismo, el hedonismo, la visión homeostática y el ahistoricismo. El positivismo tiene estrecha relación con el punto anterior, los datos positivos, son los datos verificables, cuantificables, que en cierta medida apunta a cómo funcionan las cosas más en el sentido de tal explicación. Este punto es central, porque Martín-Baró lo pone en funcionamiento respecto de los análisis del campesinado salvadoreño, percibido en sus datos positivos como machista y fatalista; o el negro norteamericano, que por una espuria aplicación de test, se llega a la errónea conclusión de que su coeficiente intelectual es inferior al del blanco, queriendo naturalizar un orden propuesto como el único orden posible.

Y en cierta medida, la ciencia sigue cumpliendo esa función, esta era la denuncia de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*, obra de 1961:

El mundo colonial es un mundo en compartimentos, sin duda resulta superfluo, en el plano de la descripción, recordar la existencia de ciudades indígenas y de ciudades europeas, de escuelas para indígenas y escuelas para europeos, así como superfluo recordar el *apartheid* en Sudáfrica. No obstante, si penetramos en la intimidad de esa separación en compartimentos, podremos al menos poner en evidencia alguna de las líneas de fuerza que presupone. Este enfoque del mundo colonial, de su distribución, de su disposición geográfica va a permitirnos delimitar los ángulos desde los cuales se reorganizará la sociedad descolonizada (Fanón, 1961:32).

El individualismo radica en la concepción de anteponer el sujeto individual al sujeto social, propio de la mirada occidental moderna del mundo, como sostiene Arturo Escobar; pensar en seres des-comunalizados, des-espiritualizados y des-naturalizados, propio de una ontología de la separación, cuando en realidad nuestros pueblos son comunidades que habitan el mundo de manera relacional, lo que implica toda otra política de vida a resignificar. El hedonismo que refiere el autor está vinculado a la insistencia de las teorías psicoanalíticas, conductistas, gestálticas y otras,

en intentar justificar la búsqueda de placer y satisfacción en todo comportamiento humano. En este sentido, Martín-Baró pregunta:

¿No es de hecho una concesión al principio de lucro fundante del sistema capitalista y, por lo tanto, una transposición a la naturaleza del ser humano de lo que caracteriza al funcionamiento de un determinado sistema socio-económico? (Martín-Baró, 1983:32).

La visión homeostática que pregonan la ciencia moderna está vinculada a la imposibilidad de ruptura del orden hegemónico, por cuanto, lleva a concebir como peligroso toda ruptura, o cambio, o alternativa al orden naturalizado como el único orden posible: de allí se desprende toda la teoría de la psicopatologización de todo sujeto que de algún modo atente contra el orden establecido como natural. Así por ejemplo, Le Bon (2004) proponía una típica teoría social basada en una atribución de patología social/psicológica a todo movimiento de masas que intente subvertir un orden naturalizado.

El ahistoricismo reviste para Martín-Baró el aspecto más grave, que tiende a homogeneizar la diversidad regional, universalizando lo que sucede en Latinoamérica con cualquier lugar del mundo; de esta manera asimilamos de manera acrítica modelos elaborados y contruidos en otras realidades, para describir y fundamentar nuestro orden existente. Enrique Dussel se refiere a esta estrategia de dominación a través del concepto del Mito de la Modernidad, según el cual la historia universal ubica a Europa como centro y fin de la historia. Implica un ahistoricismo para el resto del mundo, por cuanto lleva implícitamente la conquista a la constitución esencial del “ego moderno” pero no solo como subjetividad encerrada en sí misma, sino como subjetividad del centro y fin de la historia. La invención del mito de la modernidad responde a un modo de justificación de la colonización, es decir, el costo que debemos pagar por ser civilizados, modernizados y desarrollados (Dussel, 1989).

En cuanto al dogmatismo provinciano, Martín-Baró lo relaciona con falsos dilemas que se constituyen en la región, las dicotomías entre psicología humanista y psicología materialista, psicología reaccionaria frente a la psicología progresista, psicología y antropología cristiana, que en definitiva esconden posturas dogmáticas que imposibilitan construir desde las particularidades territoriales, reforzando lecturas, autores/as, teorías y metodologías de investigación, anacrónicas, ahistóricas, forzándonos a legitimar un orden ya construido a priori como centro y fin de la historia.

En definitiva, Ignacio Martín-Baró cuestiona la homogeneidad de la ciencia psicológica, su liberación consistiría en desarmar algunos puntos

que la disocian de las realidades particulares que implica investigar, liberarla sería situarla y construirla “desde” y “para” la región. Resulta, pues, central en la redefinición de una Psicología Política Latinoamericana.

Adentrándose en categorías descriptivas de la subjetividad de nuestros pueblos, dice:

Se diría que los pueblos latinoamericanos se hayan sumidos en una siesta forzosa, un estado de duermevela que los mantiene al margen de su propia historia, sujetos obligados de procesos que otros determinan, sin que la semiconciencia de su situación les permita crear otra cosa que sobresaltos esporádicos como quien cabecea para no caer totalmente dormido. Arrojados ahí, sin memoria histórica ni proyecto de vida, se diría que a los pueblos latinoamericanos no les queda más perspectiva que la aceptación fatal de sus destinos (Martín-Baró, 1987:136).

Este fatalismo latinoamericano aún vigente y que está en vínculo directo con el proceso de colonialidad y la imposibilidad de pensarnos desde nuestras particularidades territoriales. Entonces, romper ese fatalismo implica la necesidad de profundizar lo que denominamos giro decolonial, apuntando a trascender la lectura jurídica-política de la colonización, y comprender la infinidad de variables coloniales todavía presentes en nuestros esquemas referenciales, Frantz Fanon, dice:

La independencia ha optado ciertamente a los hombres colonizados la reparación moral y ha consagrado su dignidad. Pero todavía no han tenido tiempo de elaborar una sociedad, de construir y afirmar valores. El hogar incandescente en que el ciudadano y el hombre se desarrollan y se enriquecen en campos cada vez más amplios no existe todavía. Situados en una especie de indeterminación, esos hombres se convencen fácilmente de que todo va a decidirse en otra parte y para todo el mundo al mismo tiempo (Fanon, 1961:73).

En este proceso, Fanon reitera la necesidad de que los denominados países “subdesarrollados” se puedan redescubrir en valores, méritos y proyectos propios, más allá de falsas dicotomías como socialismo vs. capitalismo (occidentales), impuestos por el pensamiento centroeuropeo. Las ausencias que sigue produciendo la psicología de la geopolítica del conocimiento, impide construir la alternatividad latinoamericana, así por ejemplo la propuesta política de un socialismo raizal de Fals Borda o un socialismo autóctono de José Carlos Mariátegui o las propuestas epistémicas de un perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros, una ontología relacional de Escobar, o incluso el mundo Ch'ixi de Rivera Cusicanqui,

siguen siendo producidas como ausencia por la psicología dominante, que bien podrían ser pensadas como vías de destitución del fatalismo enunciado por Martín-Baró.

Por estos motivos, las propuestas de Martín-Baró están destinadas a repensar nuestra praxis y nuestro campo de estudio de manera específica, situada históricamente y como práctica epistémica-ideológica; a la par que nos advierte cómo puede terminar siendo funcional al control y silenciamiento de nuestras culturas. Al redefinir nuestro campo teórico y práctico, desde una perspectiva descriptiva, intenta llevar adelante la superación del saber instrumental, proponiendo una psicología que acompañe procesos de transformación social, promoviendo una construcción colectiva de la diversidad, sin jerarquizaciones, verticalismos, como expresión misma de nuestras diversidades culturales. Su propuesta está basada en la conciencia histórica que se operativiza en redescubrir nuestras diversidades regionales, en una práctica subversiva, en términos de subvertir un orden de lo establecido, de manera que intenta romper la inflexibilidad de las estructuras que mantuvieron a nuestros pueblos al margen de la historia. En tal sentido propone tres aspectos fundamentales y urgentes para la construcción de una psicología de la liberación latinoamericana.

Son muchas las tareas que se le presentan a la psicología latinoamericana de la liberación, tanto teóricas como prácticas. Presento tres que me parecen de una especial importancia y urgencia: la recuperación de la memoria histórica, la desideologización del sentido común y de la experiencia cotidiana, y la potenciación de las virtudes populares (Martín-Baró, 1986:11).

Evidentemente son tres aspectos que se encuentran vinculados en su matriz epistemológica e histórica, que se desprenden del mismo tronco histórico de la región. La recuperación de la memoria histórica apunta a redefinir nuestros esquemas referenciales, decolonizando nuestras matrices de fundamentación epistemológica en nuestras formas de construir y legitimar conocimiento. Tal como venimos sosteniendo, es imposible entender nuestro proceso de subjetivación, sino intentamos comprenderlo, como sostiene Arturo Roig (1993), a partir de 1492. Desde nuestra perspectiva, a partir de ese momento, sumado al proceso de deshumanización colonial, se encuentra lo que Martín-Baró denomina una interiorización de la opresión en el propio espíritu, semillero propicio al fatalismo y conformismo con el orden establecido.

La desideologización del sentido común implica poder trascender el sometimiento del discurso dominante, que niega, ignora o disfraza as-

pectos esenciales de la realidad, generando un ficticio sentido común, engañoso y alienador, destinado a sostener las estructuras de dominación. Desideologizar significa entonces rescatar la experiencia original y establecerla como dato objetivo, que permitirá formalizar una conciencia de la propia identidad legitimando la propia cultura y todos sus elementos constituyentes.

La resignificación de la experiencia implica trascender el modelo totalitario de la razón occidental, que niega y desconoce el carácter racional de toda otra forma de conocimiento que no se subordine al pensamiento occidental en sus principios epistemológicos y en sus reglas metodológicas. La resignificación y la recuperación de la experiencia significa también problematizar y pensar el sentido común, que la ciencia moderna occidental denosta en términos absolutos por considerarlo ilusorio, falso y superficial, pero que desde las culturas autóctonas tiene sentido y conlleva gérmenes de lo originario.

Las dos primeras inciden notoriamente en la tercera, la potenciación de las virtudes populares, apuntan al reconocimiento de nuestros saberes y nuestros conocimientos, al momento de construir nuestros propios horizontes. En tal sentido, decía en un artículo por la conmemoración por los 100 años de la psicología experimental:

La psicología tiene una cita urgente con el pueblo centroamericano, un pueblo al que mucho se invoca quizá para impedir su propia voz. Sera lamentable que, dentro de otros cien o cincuenta años, o aun diez años, la psicología siguiera sin acudir a esa cita, preocupada y ocupada casi exclusivamente con el inconsciente de quienes se encuentran bien abastecidos, mientras la conciencia del pueblo sigue ignorada y desabastecida. En esta búsqueda del “alma popular” Wundt escribió una profunda psicología de los pueblos, podría ser un buen estímulo y ejemplo (Martín-Baró, 1979:2).

Para avanzar en la problematización y resignificación de nuestro campo de estudio, estamos de acuerdo con nuestro autor que la liberación de la psicología es como condición primera para una psicología de la liberación y para una Psicología Política Latinoamericana. Para ello es absolutamente necesario profundizar y radicalizar la concepción ontológica de la matriz colonial que opera en el conocimiento en general y en nuestro campo de estudio en particular, y creemos que un autor de la talla de Enrique Dussel, puede guiarnos en tal propósito.

Hasta ahora nuestro discurso habrá encantado a los dominadores por pacífico, y desencantado a los oprimidos por no

conflictivo. Pedagógicamente es necesario ir de la fuente a los arroyuelos de las montañas, hasta que lentamente se recorren los torrenciales ríos que se precipitan por fin en mar bravío (Dussel, 1996:59).

Filosofía y giro descolonizador para la Psicología Política Latinoamericana

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos casi de manera grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es la creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la “cosa” colonizada se convierte en hombre por el proceso mismo por el cual se libera (Fanon, 1961:31).

La liberación de la psicología, no solo implica resignificar nuestro campo de estudio, redefinirlo desde una otredad epistémica, también implica “otras” formas de pensar y de habitar nuestra región, alternativas al modelo de desarrollo y progreso de occidente, para lo cual existe una diversidad de experiencias en la región, en defensa de la vida y la diversidad de los territorios, de las cuales debemos acompañar y aprender, más que teorizar. Respecto a la psicología, no puede quedar en un revisionismo reducido a un campo de estudio solitario y enajenado de los demás saberes, debe articularse, fortalecerse y nutrirse de otros campos de estudios regionales.

El sistema hegemónico obliga al sujeto a participar del sistema que lo aliena, bajo una variedad de modalidades, pero con un solo fin: la reproducción del sistema, por ende, la aniquilación de todo aquello que no permite su continuidad histórica. En esa trampa de producción y reproducción dominante, es donde queda materializada la alienación real; de ahí en más, simplemente será un eslabón más en la cadena de acumulación. Uno de los dispositivos de alienación lo constituye la forzada inclusión al sistema de reproducción dominante, alienación promovida por el capitalismo y utilizada como obturación a cualquier alternativa de producción regional. Lo que en un principio lleva a Martín-Baró a explicitar la necesidad de desideologizar la psicología para liberarla de sus esclavitudes, que la enajenan de los problemas de las mayorías populares. En Enrique Dussel, la ideología trasciende el campo de las ciencias, para generar un proceso de diferenciación y enajenación social.

Al otro, en tiempo de peligro, se lo transforma gracias a las ideologías en “el enemigo”. En tiempo de paz, aunque siempre se lo tenga como enemigo potencial (causa de las angustias fundamentales de todo sistema totalizado o esquizoide), al rostro del otro se lo manipula como mera cosa sin trascendencia ni misterio, se lo constituye como instrumento. El rostro se lo cambia por una máscara, fea, usada, rústica. La máscara ya no es un rostro; ya no interpela; es un mueble más del entorno. Se pasa junto al otro y simplemente se dice “un obrero”, “un indígena”, “un negro”, “un pakistaní desnutrido”, de esos que se ponen en los afiches para pedir a la gorda Europa y Estados Unidos limosna para los países pobres, de esta manera hasta tiene buena conciencia, olvidando por qué están raquíticos, y sobre todo qué tendrá que ver el centro acerca del hambre de la periferia (Dussel, 1996:71).

De acuerdo con este proceso de diferenciación y asignación de roles, que de alguna manera tranquiliza conciencias al hacer subjetivo problemas de orden superestructural, se van construyendo mandatos y estereotipos desde la primera infancia, en cuanto a cosas tan naturalizadas como vestimenta, juguetes, canciones y un sinfín de instrumentos que nos proporciona el medio en una especie de socialización y construcción cultural; también nuestra forma de conocer, crear, pensar y reconocernos como latinoamericanos, nos fue proporcionada por una especie de espejo, que ante cualquier inquietud o duda de la imagen que nos devolvía, enseguida aparecía una nueva faceta de la anteojera ideológica: una vez más, la alienación ha cubierto su rostro con una máscara fabricada por el sistema para imposibilitar cualquier tipo de interpelación. La máscara será la definición del otro, simplemente por la función que cumple dentro del sistema. La ideología en este caso, trasciende el campo de la psicología, para instalarse en todo proceso de socialización. La desideologización de la psicología, debe necesariamente acompañar un proceso de desideologización cultural, político, económico y social.

La comprensión de este proceso de desideologización, marcado por Martín-Baró para liberar a la psicología de su esclavitud, estaría enmarcada en un proceso más amplio de desideologización, tal como lo plantea Enrique Dussel.

La redefinición de nuestro campo de estudio no puede desconocer nuestras herencias coloniales, cuya faceta más visible desde nuestro campo de estudio se centra en la universalidad del saber, arraigada en las instituciones que promueven la construcción de la objetividad a la vez que la virtud de la obediencia. Ejemplo de este dispositivo se patentiza

en cómo se naturalizó un tipo particular de religiosidad, pensemos en las ideas teológicas formuladas por los griegos, durante siglos formuladas en un proceso de abstracción y universalización, una especie de visión estática, idealista y contemplativa de estas ideas griegas, cuando en realidad, no eran universales, simplemente eran griegas. Otro caso, la ideología como la ciencia, modernidad, progreso, y una variedad de categorías que presentan una especie de “invención” neocolonial, en la funcionalidad y mantenimiento de un único orden socio-económico-político posible. Es claro que la cultura del centro es promovida institucionalmente como la única posible, y se presenta como el fin natural de la humanidad; sus virtudes, sus verdades y sus exigencias tienen el carácter de mandatos inamovibles. Entonces, quien reivindica otros saberes, otros cultos, otros mitos, no atenta simplemente contra las ideas del centro, atenta contra la Naturaleza y Dios mismo.

La cultura del centro nos tiene acostumbrados a la oposición obvia entre ideología y ciencia. Cuando hay ciencia no puede haber ideología. Esta exclusión es ella misma ideológica: la totalidad de un discurso metódico, teórico, científico, puede ser ideológico, no por su intrínseco desarrollo (aunque también) sino por su pretensión, por su punto de partida, por su proyecto, por el hecho de servir de mediación a un contexto que lo explicita y le marca su sentido. Por ello, tanto la ciencia fáctica y aun el método dialéctico, las ciencias humanas, y los métodos prácticos y poéticos pueden ser ideológicos. Es decir, toda teoría o significante teórico, toda práctica o significante práctico, toda poesis o significante poiético en función de encubrimiento de la dominación es ideológica. Por ello, puede ser ideológica la ciencia, la praxis, la tecnología, el arte, etc. (Dussel, 1996:194).

La cuestión central radica en cómo se podría ir abonando el terreno para una posible psicología de la liberación en un contexto visiblemente hegemonizado por una cultura que se impone como universal, que legitima un imaginario que nos organiza en cuanto a un único mundo posible, donde la libertad es solamente uno de los elementos de discursos demagógicos.

Tal como venimos sosteniendo, y en los términos que lo plantea Martín-Baró, la desideologización de la psicología es el punto de partida, que no solo radica en la denuncia, ni solamente en la práctica del trabajo con los sectores populares, sino en una praxis permanente, que permita una liberación que vaya más allá de la libertad interior subjetiva, promoviendo una libertad cuya dimensión trascienda la alienación política, cul-

tural y económica: un pensamiento no solo como crítica de las ideologías, sino como praxis de transformación de las condiciones materiales que son la verdadera causa de la alienación.

Para el capital el otro como enemigo es el sujeto libre de trabajo que puede siempre, potencialmente, no vender más su trabajo y constituirse no en la contradicción absoluta sino en sujeto de otro “mundo”, de otro sistema (Dussel, 1996:61).

La otredad desde la perspectiva capitalista es la libertad de vender o no la propia fuerza de trabajo, es entonces, un peligro que amenaza con la destitución misma del sistema, de ahí que los y las sujetos percibidos existentes en esta condición serán forzosamente “incluidos/as” al sistema, “adaptado/a” al mismo sistema que lo aliena y lo explota, a través de una multiplicidad de dispositivos diseñados por la ciencia del centro (la psicología entre otras) para producir y reproducir al máximo los principios del primer mundo capitalista, que lo ha catalogado como otro.

El otro que no es diferente como (afirma la totalidad), sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado, no se lo ha dejado ser otro, se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. La alineación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento de ser del otro (Dussel, 1996:63).

Liberar a la psicología, implica reconocer los puntos centrales de Ignacio Martín-Baró que hacen a las esclavitudes de la psicología, su epistemología inadecuada, su carácter ahistórico, su homeostasis metodológica, su desconocimiento/invisibilización respecto a la infelicidad de la mayoría de los sujetos latinoamericanos. Para ello, el proceso hacia la desideologización en cuanto a su praxis y a su objeto de estudio, debería tender hacia una psicología para los condenados de la tierra, por ejemplo, para poder revertir el fatalismo que nos hiere existencialmente y obtura nuestras capacidades de mejores mundos.

La psicología de la liberación, en cuanto campo de problematización, reflexión y creación, debe considerar los escenarios sociopolíticos históricos, que determinaron la construcción de las subjetividades construidas en la historia, terreno cultural y ontológico que configura y determina las subjetividades que se construyen en la actualidad.

El aporte de Martín-Baró es fundamental en el proceso de liberación de la psicología, sin lugar a dudas, es un referente de la problematización de la psicología moderna occidental, en tanto describe y pone en evidencia

la disociación entre la ciencia psicológica y los problemas de las mayorías populares en la región.

La ampliación de Enrique Dussel en la comprensión del proceso de desideologización para liberar a la psicología resulta fundamental para redefinir que la esclavitud de la psicología no solo deviene de una esclavitud de la ciencia en general, también deviene de una esclavitud política, económica, cultural propia de un proceso de descolonización. La siguiente comprensión totalizadora de problema, son algunos antecedentes importantes en la búsqueda y redefinición de lo que debería ser una Psicología Política Latinoamericana. Pero también es necesario, ampliarlos y problematizarlos a la luz de otros pensadores/as regionales, que trascienden las limitaciones que impone nuestro campo disciplinar, no solo para generar herramientas para la comprensión de las actualizaciones del sistema dominante, también para redescubrir saberes, valores, creencias, experiencias que sirvieron para explicar nuestras historias y nuestras diversidades regionales.

CONSIDERACIONES FINALES SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO GLOBAL

Solía decir Arturo Jauretche (1973) en su *Manual de zonceras argentinas*, que el descubrimiento de cada una de las zonceras con las cuales hemos sido educados, era claramente un acto de liberación, acto de liberación que daba cuenta de la matriz colonialista del sistema educativo.

En la actualidad a nivel global, se puede corroborar que existen personas que poseen más fortuna que los mismos estados¹, donde las reorganizaciones y revitalizaciones del capitalismo se vuelven cada vez más difíciles de identificar, pero tal vez lo que resulta más preocupante en la actualidad, es lo que manifiesta David Harvey, cuando se refiere a los nuevos imperialismos, y a las nuevas estrategias de dominación.

El viraje reciente hacia un imperialismo abierto respaldado por la fuerza militar norteamericana puede entenderse como un signo de debilitamiento de su hegemonía frente a las serias amenazas de recesión y devaluación generalizada en el país, pero también quiero plantear que la incapacidad para acumular a través de la reproducción ampliada sobre una base sustentable ha sido acompañada por crecientes intentos de acumular mediante la desposesión. Esta según mi conclusión,

¹ El patrimonio de las quince personas más ricas del mundo supera el producto bruto interno del conjunto de países que integran el África subsahariana (Ziegler, 2002).

es la marca de lo que algunos llaman, el nuevo imperialismo (Harvey, 2005:100).

Los nuevos procesos de acumulación y apropiación, conllevan también nuevos de mecanismos de disciplinamiento y control de cualquier pensamiento alternativo que pueda disentir con el proceso “civilizatorio” de las grandes potencias; al respecto dice Jean Ziegler:

Los hombres, las mujeres, y los niños de los países de la periferia fueron víctimas por partida doble. A causa de las devastaciones padecidas en el pasado, de la desigualdad de desarrollo entre sus sociedades, y las de las antiguas metrópolis coloniales del hemisferio norte, hoy por hoy son, frente a la globalización, al modelo económico, y al pensamiento único, incapaces de oponer resistencia alguna a los nuevos ataques del capital transcontinental (Ziegler, 2002:31).

En este escenario de nuevas modalidades capitalistas, se comienzan a configurar nuevas significaciones, nuevas sensibilidades y nuevos movimientos de resistencia, en el contexto regional, para lo cual las ciencias sociales en general y la psicología en particular tienen mucho por revisar, en cuanto a su funcionalidad en las sociedades denominadas “disciplinarias” y cómo van mutando y resignificando la noción colectiva de autonomía. En la actualidad, se puede observar, cómo las nuevas caras del neoliberalismo, buscan tranquilizar conciencias, a través de una variedad de terapias, gabinetes, y demás dispositivos diseñados por una psicología cómplice, poniendo el acento en la realización personal y en una especie de olvido de una de características esenciales del ser humano: la de ser necesariamente sujeto social. En esta mentira reiterada hasta el hartazgo, hasta que se convierte en verdad, suele ser recurrente observar cómo se privilegia el respeto por la singularidad subjetiva y se buscan denodadamente privilegios de la individualidad.

En esa concatenación de actores, el modelo político global se legitima en la praxis por paradigmas científicos universales/unidimensionales/mono culturales; entonces en esa relación dialéctica es donde se promueve “el fin de la historia”, el “fin de las ideologías”, Europa una vez más, centro y fin de la historia.

Las nuevas facetas del imperialismo, en cuanto acumulación por desposesión, sumados a los nuevos mecanismos de disciplinamiento y control, sustentados en la verdad absoluta del fin de la historia y de las ideologías, solo rearticula el poder colonial en una nueva faceta de dominación. De ahí que para romper este círculo de hierro quizás debamos movernos hacia lo opuesto de lo que plantea la hegemonía:

en lugar de unicidad, diversidad, caminar hacia el ser humano multidimensional.

[...] en nuestra cultura, la búsqueda de identidad ha sido una constante. Pero ya la tenemos. Todo mexicano sabe lo que es ser mexicano, y todo argentino sabe que es ser argentino. En América latina, ya sabemos quiénes somos. Hay que salir del discurso de la identidad para entrar en el de la diversidad. Debemos descubrir lo que todavía no somos. Estamos en un cruce de caminos: tenemos que movernos de la identidad adquirida a la diversidad por adquirir. La identidad es importante pero se puede convertir en chauvinismo y odio hacia los grupos que no la comparten, necesitamos respeto a la diversidad política, religiosa, sexual y cultural (Bordelois, 2006:35).

Pensar en redefinir nuestro campo de estudio para pensar en una psicología desde nuestra regionalidad, significa también seguir problematizando categorías como modernidad, progreso, democracia, identidad, soberanía, liberación, conocimiento, cultura, entre muchas otras que siguen obturando la posibilidad de pensarnos como latinoamericanos. Pensar en nuestro proceso de subjetivación, significa trascender la concepción neoliberal de una subjetividad individual y ahistórica. Pensar desde esa subjetividad pensada por Arturo Roig (1993, 2008), subjetividad que se inicia con la llegada de los españoles y con ese primer proceso de destrucción nativa, proceso aún latente, con continuidades y discontinuidades en la subjetividad del sujeto latinoamericano. Entonces, en cada particularidad de nuestra regionalidad, surge la necesidad de expresarse, saberse, reconocerse en sus particularidades culturales, sociales, económicas, políticas, que se actualizan en una resistencia constante por romper con el *statu quo* de paradigmas coloniales instituidos, desde la conquista hasta la actualidad.

Bajo un modelo político y económico que se expresan como totalidad, como la universalidad en cuanto forma de pensar y actuar, la libertad propuesta bajo la hegemonía occidental puede resultar ser una peligrosa herramienta de dominación, libertad como sinónimo de inclusión, libertad como precondition de adaptación. Para ser más específicos, poder elegir libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significan libertad, si entendemos que precisamente en esos bienes y servicios se expresan las lógicas de control; de ahí en más, una multiplicidad de necesidades impuestas, a contramano de cualquier concepción autónoma de libertad.

Pero también, así como analizamos las lógicas del capitalismo y el imperialismo global, y sus modalidades de dominación regional, no debemos dejar de lado la existencia de experiencias regionales que enriquecen y posibilitan pensar en construcciones políticas regionales otras, que han

apostado a la reconstitución de una subjetividad latinoamericana. Estos escenarios alentadores, aunque limitados en el tiempo, deben también guiar a la Psicología Política Latinoamericana (que no debe pensarse de manera abstracta y aislada de los escenarios sociopolíticos regionales) en sus propuestas, teorizaciones y rehistorizaciones. Cuando se van redescubriendo saberes emergentes regionales, se pueden ir visibilizando las modalidades de subjetivación que implementa el sistema capitalista neocolonial, pero también y de manera predominante, los modos de liberación en que esas subjetividades construyen nuevos mundos a partir de los despojos. Es muy valioso para tener en cuenta, por ejemplo, lo que sostiene Enrique Elorza (2015) en su libro *Economía política en la transición: ir hacia una mesa servida para todos en nuestramerica* donde da cuentas de las visitas a los países de Venezuela, Bolivia, Ecuador y Cuba, resaltando experiencias que son la voz de una lógica política regional no capitalista.

Redefinir nuestro campo, no solo implica redescubrir saberes y experiencias que enriquecen el campo psicológico, también implica construir a partir de la discusión sobre la potencialidad del proceso de cambio en la región. En tal sentido, Ignacio Martín-Baró se convierte en posibilidad en varios puntos, en primer lugar, en poder redefinir la psicología en general y la Psicología Política Latinoamericana en particular, recuperando las ausencias que produce el campo en su afán de pertenecer a la geopolítica del conocimiento, en segundo lugar, trascender la mirada disciplinaria y fragmentaria de la ciencia, dialogar con otros campos y construir saberes superadores desde otras ontologías, como es el caso de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Por último, el dialogo con colectivos y comunidades, la psicología debe acompañar la defensa y la protección de los colectivos en territorio, ancestrales, urbanos, populares, que apuntan al cuidado y reciprocidad de nuestros bienes comunales.

Martín-Baró nos propone un punto de partida, desde diferentes lecturas, posiciones políticas y epistemológicas, con críticas y reflexiones, pero con un único propósito: construir una psicología que piense e interroge “desde” y “para” Latinoamérica. Tal vez es momento de que la psicología abandone su camino tautológico, de afirmar de sí lo que se pregunta y como sostenía Rodolfo Kusch, “mejor que el camino seguro son los senderos que se pierden en el bosque”.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Boaventura de Souza Santos (2010), *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

- Elorza, E. (2015), *Economía Política en la Transición*, Buenos Aires, FISyP.
- Roig, A. (2008), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Mendoza, Editorial El Andariego.
- Roig, A. (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Editorial Ediunc.
- Bordelois, I. (2005), *El país que nos habla*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Dussel, E. (1996), *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2009), *Política de la liberación: arquitectónica*, Madrid, Editorial Trotta S.A.
- Fucuyama, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, s/d, Colombia, Planeta.
- Germani, G. (1969), *Sociología de la modernización: psicología social y sociología*, Buenos Aires, Paidós.
- Guevara, E. (1995), *Obras completas*, Buenos Aires, Editorial Legasa.
- Harvey, D. (2005), *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, CLACSO.
- Hernández Arregui, J. (1973), *¿Qué es el ser nacional?*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- Jauretche, A. (1973), *Manual de zoncetas argentinas*, Buenos Aires Editorial Peña Lillo.
- Marcuse, H. (1985), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta - De Agostini.
- Martín-Baró (1979), *Cien años de Psicología*, San Salvador, UCA Editores.
- Martín-Baró (1986), *Hacia una psicología de la liberación*. San Salvador, UCA Editores.
- Martín-Baró (1990), *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*, San Salvador, UCA Editores.
- Martín-Baró (1993), *Sistema, grupo y poder: psicología social desde centro América II*, San Salvador, UCA Editores.
- Marx, K. (1998), *Manifiesto Comunista*, Barcelona, Editorial Edicomunicacion.
- Montecinos, H. (1998), *Derechos humanos entre realidades y convencionalismos*, Valparaíso, Ediciones Lar.
- Ziegler, J. (2002), *Los nuevos amos del mundo*, Barcelona, Editorial Destino.

CAPÍTULO 11

CONOCIMIENTO Y VERDAD DESDE LA PSICOLOGÍA DE MARTÍN-BARÓ. DIALOGO CON LA FILOSOFÍA Y METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Agustín Ortega Cabrera*

1. INTRODUCCIÓN. CONTEXTO BIOGRÁFICO Y SOCIO-HISTÓRICO

En la historia del pensamiento y de la filosofía se ha buscado con ahínco la sabiduría, el conocimiento de la realidad, de la verdad. Ahí tenemos todas las diversas corrientes de la filosofía y cosmovisiones que buscan dar sentido a la existencia, explicar y comprender al ser humano, el mundo o el universo. Nos encontramos con distintas disciplinas o materias del pensamiento, de la cultura, como pueden ser las ciencias naturales o humanas, las ciencias sociales. En el siglo XIX y XX, de forma particular, se van desarrollando estas ciencias sociales, con materias tan significativas como la sociología¹ o la psicología². Como ha sido estudiado, la raíz o

* Doctor. Profesor en diversas instituciones universitarias y académicas. Investigador asociado de la Universidad Anáhuac y miembro de proyecto transversal de investigación “Querida Amazonia” (Facultad de bioética Anáhuac). Evaluador y autor de numerosos artículos, libros y publicaciones académicas, de divulgación, etc.

1 Cf. J. M. Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, 2004; *Metodología de las ciencias sociales*, E. Lizcano Fernández, J. M. Navarro, M. A. e L. Castro Nogueira, Madrid, 2009; *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, A. Gomes, Madrid, 2003; *Sociología, capitalismo y democracia*, F. Álvarez Uría y J. Varela, Madrid, 2004. También sobre el tema de la filosofía y metodología de las ciencias sociales, cf. las aportaciones del profesor M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, Barcelona, 2009.

2 Para la historia y el pensamiento psicológico, con los clásicos como Freud, Piaget, Vygotsky, Skinner, etc., una de las obras más completas es la *Historia de la Psicología*, T.H. Leahey, Madrid,

génesis de dichas ciencias sociales se encuentra en esta historia del pensamiento y de la filosofía, de las diversas cosmovisiones culturales, morales y espirituales que han impregnado la realidad socio-histórica. En nuestra época contemporánea, uno de los testimonios y autores relevantes que tenemos en este campo de las ciencias sociales y la psicología, en especial en la disciplina de la psicología social, es el jesuita Ignacio Martín-Baró³.

Martín-Baró nace en 1942 en Valladolid, ingresa joven en la Compañía de Jesús y al poco tiempo es trasladado a Centroamérica. Hombre de una amplia e interdisciplinaria formación, estudia humanidades, filosofía y letras, teología, ciencias sociales y finalmente se doctoró en psicología en EE.UU. Fue Vicerrector, Jefe de Departamento y Profesor de Psicología en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), en el Salvador, donde vivió y desarrolló una intensa labor académica e intelectual, social y pastoral. Nacho (como le llamaban sus amigos) además de ser reconocido como uno de los más significativos científicos sociales y psicólogos de América Latina, incluso a nivel internacional, destacó como el resto de sus compañeros jesuitas de la UCA: por su servicio, solidaridad y compromiso social con los más pobres y excluidos; por la defensa y promoción de la vida, la dignidad y los derechos (humanos, sociales...) de las personas y pueblos, para su desarrollo y promoción liberadora e integral. La vida, misión y obra de Martín-Baró con sus compañeros jesuitas, como I. Ellacuría –Rector de la UCA, otro de los pensadores y filósofos más importantes de nuestra época⁴–, se enmarca en una zona continental

2007; cf. también *Historia de la psicología*, C. Santamaría, Barcelona, 2008; *Introducción e historia de la psicología*, J. A. Mora, Madrid, 2010; *Para comprender la psicología*, J. Beltrán, Navarra, 2008.

3 Para la vida y obra de I. Martín Baró, cf. las “Introducciones” de A. Blanco en I. Martín-Baró, *Psicología de la Liberación*, Madrid, 2002, de A. Blanco y. Sáez de la Corte en I. Martín-Baró, *Poder, ideología y violencia*, Madrid, 2003 y de A. Blanco y M. Gaborit en I. Martín-Baró, *El realismo crítico*, San Salvador, 2016; *Memoria de un compromiso. La psicología social de Ignacio Martín Baró*, L. de la Corte, Bilbao, 2001; *Una reflexión sobre el metasentido de la praxis científica: la propuesta de Ignacio Martín-Baró desde la psicología social*, R. Soto Martínez, Madrid, 2002.

4 Para comprender bien la ciencia social y psicología de Martín Baró es muy importante tener en cuenta la relación e influencia de I. Ellacuría con su trasfondo filosófico y teológico. Cf. *Fe y justicia*, J. Sobrino e I. Ellacuría, Bilbao, 1999; *Voluntad de Liberación, La filosofía de Ignacio Ellacuría*, H. Samour, Granada, 2003; *Ignacio Ellacuría, Aquella libertad esclarecida*, J. Sobrino y R. Alvarado (eds.), Santander, 1999; *La pasión por la libertad, Homenaje a I. Ellacuría*, J. A. Gimbernát-C. Gómez (eds.), Navarra, 1994; *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*, J. Mora Galiana, Madrid, 2008; *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, J. Sols Lucía, J. Sols Lucía, Madrid, 2004; *Ellacuría y los derechos humanos*, J.A. Senent de Frutos, Bilbao, 1998; *Los derechos humanos desde el pensamiento de Ignacio Ellacuría*, A. Rosillo, Madrid, 2009; “I. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina”, J. M. Romero Cuevas, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 32 (2008), 115/133.

como América Latina y en una región como Centroamérica. Latinoamérica que, en nuestro tiempo, es asolada por la desigualdad e injusticia social-mundial.

Es el conocido como abismo de injusticia norte enriquecido/sur empobrecido del planeta, como son los países latinoamericanos que, como fruto de esta injusticia del empobrecimiento, están aplastados por la violencia y la guerra, la deshumanización y alienación. Lo cual es generado sobre todo por el sistema e ideología del inmoral neoliberalismo/capitalismo, auténtica fábrica de desigualdad y exclusión, que cada vez más se va globalizando. En este marco vital y socio-histórico hay que situar la obra de Martín-Baró, con sus diversos libros, publicaciones, etc. Su actividad académica e intelectual estuvo al servicio de una vida espiritual y de fe. La vida de Nacho junto a Ellacuría y sus compañeros jesuitas mártires de la UCA estuvo dedicada a servir en el compromiso con los otros, en la promoción de la justicia liberadora desde los pobres. Y por todo ello ejercieron su conocimiento para la transformación de la realidad socio-histórica, de las ideologías y estructuras sociales que impiden la vida, dignidad y el bien común como es el capitalismo o el comunismo colectivista.

Aquí se sitúa el corazón de la teología o filosofía y, en general, del pensamiento latinoamericano de nuestra época contemporánea, de carácter liberador en la opción por los pobres⁵. Tales como las ciencias sociales que tienen a Martín-Baró, en especial en el campo de la psicología, como uno de sus máximos exponentes. Un pensamiento latinoamericano que evidentemente, y desde todo lo dicho, como vamos a tratar de mostrar, se ha fecundado con el resto de la historia de la filosofía y cultura que ha desarrollado la humanidad. Nos situamos en este trabajo, en especial, en la disciplina o materia conocida como la filosofía y metodología de las ciencias, en diálogo fecundo con la psicología de Martín-Baró. Empleando una perspectiva interdisciplinar con una teoría (psicología o sociología) y filosofía del conocimiento y de la verdad, en una epistemología para el análisis de la realidad social e histórica.

⁵ Para la filosofía, ética o teología latinoamericana, con nombres como Ellacuría, Scannone, Dussel, etc. cf. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, VV.AA., Madrid 2007; *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, D. Sánchez Rubio, Bilbao, 2000; *El mar se abrió*, L. C. Suzin (ed.), Santander, 2005; *Teologías del tercer mundo*, VV.AA, Madrid, 2008; *La doctrina social de la iglesia*, R. Antoncich y J. M. Munárriz, Madrid, 1991.

2. EN DIÁLOGO CON EL MARCO HISTÓRICO-FILOSÓFICO Y CULTURAL

Las ciencias sociales y psicología de Martín-Baró, como el resto del pensamiento latinoamericano, beben en las fuentes que han marcado a la historia de la filosofía y cultura. Por ejemplo, la filosofía griega y la cosmovisión judeo-cristiana. El conocimiento y la verdad⁶, para el pensamiento helénico, oscila entre las perspectivas deductivas o descendentes (el mundo de la ideas) platónicas con su punto de partida en las teorías o hipótesis. Y la inductiva o ascendente, de raigambre aristotélica, que parte más de los hechos o realidad, en el marco del carácter contemplativo y ético, social-político del ser humano. La cosmovisión semita y bíblica o judeo-cristiana supone, de forma constitutiva, el sentido comunitario y social, ético-político del ser humano. Y en esta línea, sitúa a la humanidad en la realidad socio-histórica, en la apertura, encuentro y trascendencia: con los otros y con el Otro, con Dios para la fe bíblica; con el don de la salvación liberadora regalada por Dios en la existencia y realidad histórica de los seres humanos, que culmina en la vida plena, eterna.

A diferencia de la tradición helénica, cuyo criterio de interpretación es más la naturaleza –un paradigma más naturalista–, la cosmovisión o antropología bíblica y cristiana cifra la clave hermenéutica de la realidad en el sentido y significado de las personas. Esto es, seres humanos únicos e irrepetibles, en inter-relación con los otros y el Otro, Dios, que revela su amor, paz y justicia con los pobres, la salvación y liberación integral en la realidad comunitaria, social e histórica. Así, para la tradición judeo-cristiana, el conocimiento y la verdad se sitúan en la vida, en la realidad socio-histórica del ser humano, abierto a los otros y al Otro, a Dios y su proyecto de salvación en el amor, paz y justicia con los pobres. El conocer se realiza en la existencia y praxis espiritual, moral y social del amor con su compromiso por la fraternidad, la paz y la justicia liberadora con los pobres. La verdad es el don de lo real, de los otros y lo otro, de Dios mismo, que se acoge y realiza en la historia con la liberación integral de todo mal, injusticia u opresión, es la luz que promueve la santidad en el amor, la justicia y la vida.

6 Cf. *Teoría del conocimiento*, D. Sánchez Meca, Madrid 2001. Es significativa, en este sentido, la amplia obra de J.A. Marina acerca de la *inteligencia*. Unas reflexiones muy significativas sobre el pensamiento, conocimiento y la verdad, desde el punto de vista judío, de la teoría crítica, etc. son las obras de autores como Reyes Mate o J.A. Zamora y M. García Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, Madrid, 1999. Para la sociología del conocimiento y de la ciencia, además de las obras de referencia entre nosotros de E. Lamo de Espinosa y C. Torres, cf. X. Costa, *Sociología del conocimiento y la cultura*, Valencia, 2006. Desde un enfoque metodológico de las ciencias sociales, cf. *El compromiso del método*, F. Ovejero, Madrid, 2003.

Este significado de persona, que no prima en el paradigma más naturalista y (en cierta forma) dualista de la filosofía griega, se va desarrollando con los autores y genios de inspiración cristiana. Tales como San Agustín, Tomás de Aquino e incluso, en el ámbito espiritual, con maestros místicos como San Ignacio de Loyola. Esta tradición judeo-cristiana desarrolla un conocimiento y verdad en una antropología positiva u optimista e integral, donde el ser humano es valorado y comprendido en su diversas e inter-relacionadas dimensiones constitutivas. La persona es un ser bio-físico, material, corpóreo y psico-espiritual, en la unidad inseparable de cuerpo y alma, un ser personal y comunitario, social, político e histórico. La persona es relación con los otros y con la naturaleza, con la sociedad e historia, un ser trascendente y espiritual que está llamado al cuidado, gestión y transformación de toda esta realidad ecológica, humana y socio-histórica. Y, de esta forma, cimentar o dinamizar el mundo en la verdad, la belleza y en el bien, en el amor fraterno, la paz y la justicia con los pobres.

Como se observa, el llamado giro antropológico, que inaugura la conocida como modernidad, se anticipa en el humanismo cristiano. Tal como vemos, por ejemplo en San Agustín, se empieza a perfilar el carácter personal y psico-espiritual, la subjetividad del ser humano. Unido inseparablemente a lo anterior, es una teología y filosofía de la historia, del tiempo, de la salvación liberadora en la lucha entre el amor y el bien contra el mal o pecado, en el dinamismo de la historia de la salvación. Asimismo, como es el horizonte de Tomás de Aquino y su metafísica, se sitúa la clave trascendental no tanto en el ser, sino en la existencia que tiene la prioridad, en la vida del ser humano, con su conciencia y su carácter social abierto al bien común, a Dios y su salvación. El pensamiento inspirado en la fe, con el Aquinate, nos transmite así una antropología integral, en donde lo espiritual es inseparable del valor del cuerpo, de lo afectivo y sentiente.

No se comprende la modernidad, con el desarrollo de la filosofía y las ciencias sociales, sin este humanismo cristiano y renacentista, precursores de la dignidad, la justicia social y los derechos humanos. Con autores como Tomás Moro, F. de Vitoria, F. Suarez y el resto de la escuela de Salamanca. Cimentado en este humanismo, con autores como Kant, en la modernidad hay una vuelta de tuerca en el conocido como giro “copernicano” antropológico. En donde el conocimiento se sitúa en el marco del ser humano y su razón crítica, en el espacio y el tiempo, en la razón práctica y moral, universal que promueve al ser humano y a su dignidad como fin, no como medio. Kant, Hegel y el resto del idealismo alemán intentó realizar una dialéctica o inter-relación y equilibrio entre lo trascendente e inmanente, entre lo personal y lo comunitario e histórico. No siempre se logró, oscilando entre la contradicción de un idealismo individualista

y un holismo totalitario. K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud, los “maestros de la sospecha”, siguen desarrollando el conocimiento y la razón crítica, poniendo en cuestión una racionalidad del poder y sus mecanismos, que alienan u oprimen cultural-ética y políticamente (Nietzsche), económica y socialmente (Marx), psicológica y afectivamente (Freud).

La génesis y desarrollo de las ciencias sociales suponen esta profundización en la explicación o comprensión de la realidad y estructura económica con sus desigualdades e injusticias sociales en la búsqueda de la justicia, como estudiaría el mismo Marx; la realidad y ámbito socio-cultural, con una anomia o ausencia de normas y valores morales, que son los que cohesionen la sociedad, en la promoción de la solidaridad, como analizaría E. Durkheim; la realidad inter-subjetiva, el sentido de la acción social de los seres humanos, la realidad ética y carismática frente la razón formal, burocrática y mercantilista, del estatus y poder político, que impide la libertad como comprendió. Weber⁷. Durkheim y la teoría funcionalista, asimismo, se co-relacionósla antropología social y cultural, como es el funcionalismo de B. Malinowski y A. Radcliffe-Brown, que le dan mucha importancia a las estructuras materiales, socioeconómicas y culturales que cohesionan la realidad de los pueblos. Y con la antropología estructuralista de C. Lévi-Strauss, que ve como detrás de estas estructuras socioculturales laten las estructuras mentales, parámetros de pensamientos psíquicos universales, compartidos por los pueblos. El desarrollo de la antropología social y cultural, dentro de las ciencias sociales, ha sido muy destacadas. Con autores muy relevantes como Evans-Pritchard, que resalta el marco socio-histórico para el conocimiento de los pueblos y sus culturas. Y el mismo M. Harris que estudia la importancia de la infraestructura eco-física o material, socioeconómica para el desarrollo de las personas.

Las diferentes corrientes de la filosofía, del pensamiento siguen ahondando en el conocimiento y verdad de la realidad, frente al primado de la razón científico-técnica, que deshumaniza. La fenomenología con E. Husserl quiere ir al sentido último o esencia de las cosas (mismas), poniendo entre paréntesis las convicciones establecidas, en la experiencia de la conciencia intencional hacia lo dado; teniendo en cuenta la inter-subjetividad, el mundo de la vida. La hermenéutica o el existencialismo, con M. Heidegger, reclaman al ser, su olvido o negación por parte de la razón técnica y cosista. En donde el ser hay que situarlo en el *Dasein* (ser ahí), en la existencia del ser humano y su autenticidad, en el tiempo (“ser y tiempo”) e historicidad –con realidades vitales como la muerte–, en el

7 Remito de nuevo a las obras citadas en nota 2.

cuidado de lo humano. Más el ser humano siempre debe estar en apertura a la revelación del ser y su belleza, como acontece en el lenguaje y el arte, en especial en la poesía (“tiempo y ser”). Lo cual se abre a que “solo un Dios puede salvarnos” (Heidegger). H. G. Gadamer continúa a su maestro en esta tarea hermenéutica, con la relevancia que posee la historicidad y el lenguaje del ser humano, las tradiciones históricas y culturales donde se desenvuelven las personas.

Aquí es necesario mencionar a J. Ortega y Gasset, al vitalismo, en dialogo con las corrientes anteriores, que enmarca a la filosofía, al conocimiento y verdad: en la biografía vital, en la vida y sus circunstancias –que si no las salvo, no me salvo–, en la historia; es una verdad y razón vital, histórica y compartida, que ve el peligro de la masificación y mediocridad del ser humano, el burócrata e instalado, que no asume la seriedad de la vocación en la vida. Y a la escuela de Frankfurt, con autores como M. Horkheimer, T.W. Adornos o W. Benjamin con su teoría crítica y social, su “dialéctica de la ilustración”, que deslegitima la razón instrumental. Es la razón que produce la dominación de la naturaleza, la explotación y alienación de lo humano, que olvida la memoria de las víctimas e injusticia. Aquello que impide una autentica razón y conocimiento en la justicia con las víctimas, en el anhelo de sentido y justicia, de trascendencia y redención de la injusticia, de la misma muerte. Y los epígonos de esta escuela como J. Habermas, K. O. Apel o A. Honneth, con su teoría de la acción comunicativa, su razón y ética del dialogo o dialógica. Esas comunidades comunicativas en donde, de forma universal, todos los afectados participan y deliberan en el mundo de la vida, acerca de sus necesidades y posibilidades o capacidades, desde la pretensión de verdad y bien común, solidaridad y justicia, en el reconocimiento de los otros. Habermas muestra como el conocimiento es regido siempre por unos intereses, más o menos explícito, y como la razón instrumental, burocrática y mercantilista ha aprisionado al ser humano en una jaula de hierro, en la línea de Weber.

Por último, el personalismo con pensadores como J. Maritain y E. Mounier, F. Rosenzweig y E. Levinas, K. Rahner, X. Zubiri y el mismo Ellacuría. El personalismo, creemos, es la corriente que, en nuestra época, ha promovido más y mejor un cualificado conocimiento y verdad en una antropología integral. En esa inter-relación inseparable entre lo trascendente y lo inmanente, lo espiritual y lo físico-corpóreo o social-histórico, entre la razón y la experiencia (el acontecimiento y pensar con los manos de Mounier, la inteligencia sentiente e histórica de Zubiri y Ellacuría...), entre lo personal y los otros (lo comunitario-político). Es el conocimiento y verdad en la solidaridad con los otros, en la pobreza solidaria y la justi-

cia con los pobres, en el bien común frente al neoliberalismo/capitalismo. La libertad y la participación social, democrática en contra del comunismo colectivista. En definitiva, la ética, la dignidad y protagonismo de las personas en un desarrollo liberador e integral en oposición a cualquier sistema, totalitarismo e injusticia que niegue la vida digna⁸.

3. LAS PERSPECTIVAS DESDE MARTÍN-BARÓ.

Quien se aproxime sin prejuicios a los escritos, estudio y profundización de lo más valioso y cualificado del pensamiento latinoamericano, tal como es la obra de Martín-Baró, de su psicología, con su base filosófica⁹, verá muchas de las claves, elementos e influencias, actualizadas y profundizadas, que hemos visto hasta aquí; en esta panorámica o síntesis que hemos hecho de la historia de la filosofía, del pensamiento y las ciencias sociales¹⁰. Martín-Baró propone una ciencia social y una psicología realmente humanista, humanizadora, crítica y ética, política, liberadora y espiritual, sustentada en una filosofía y antropología global¹¹, que promoviera el bien común, el desarrollo integral y liberador desde (con) los pobres de la tierra. Para Ellacuría y Martín-Baró, el bien común, el conocimiento y la verdad no solo es un asunto meramente teórico e intelectual. Sino que se realiza en la *praxis* histórica y ética, social y liberadora con los pueblos empobrecidos que sufren la injusticia e inhumanidad, lo que impide su desarrollo integral.

Frente al idealismo e individualismo, la metodología epistemológica y psico-social de Martín-Baró integra e inter-relaciona: lo material, las condiciones físicas y socio-históricas; lo negativo, esas ideologizaciones, relaciones y condiciones que niegan la vida, la dignidad y el desarrollo de los pueblos; y lo positivo o humanizador-espiritual, los valores y principios

8 Una buena panorámica de todo este pensamiento, filosofía y ética contemporánea en *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, M. Moreno Villa (ed.), Madrid 1.997; *Movimientos filosóficos actuales*, L. Sáez Rueda, Madrid, 2001.

9 Como ya apuntamos se puede, asimismo, encontrar claramente en la obra de su compañero I. Ellacuría.

10 Cf. "Ignacio Martín-Baró, psicólogo de la liberación", J. M. Gondra, en *Razón y Fe*, 193 (2014) 483/490.

11 Cf. buenos estudios y manuales actualizados de la filosofía y la antropología en *Antropología filosófica*, C. Beorlegui, Bilbao, 1999; *Tratado del hombre*, H. Saña, Córdoba, 2010; *Antropología filosófica*, G. Amengual, Madrid, 2008; *Dimensión vertical*, R. Lucas, Madrid, 2010; *Antropología filosófica*, J. R. Ayllón, Barcelona, 2010; *La superación del relativismo cultural: antropología cultural y antropología filosófica*, J. San Martín, Madrid, 2009.

como la solidaridad y la justicia, el dinamismo esperanzador de la vida, la historia y futuro de los pueblos, en la superación y liberación integral del mal, en la promoción de la vida y dignidad. Frente a toda resignación, alienación o complicidad ante el mal e injusticia. Martín-Baró desarrolla un análisis y comprensión global de la realidad, en esa co-relación o retroalimentación entre el ser humano y el mundo, las personas y la realidad socio-histórica, la cultura o ideología y las estructuras sociales.¹² En la línea de los mejor de las ciencias sociales y del trabajo (acción) social en clave latinoamericana, con autores como Ender Egg. Es un conocimiento e investigación que se realiza desde la participación y compromiso social de las personas, de los afectados y excluidos (IAP, la conocida como “Investigación-Acción-Participación”, desarrollada por científicos sociales latinoamericanos de la talla de O. Fals Borda). Se trata de conocer desde el protagonismo de los pueblos en la satisfacción de sus necesidades reales, del impulso de su desarrollo liberador, de su promoción integral en la fraternidad, la solidaridad y la justicia con los pobres.

Frente al positivismo, idealismo e individualismo metodológico, Nacho desarrolla una epistemología (conocimiento) que socio-historiza las problemáticas y patologías, lo negativo, el mal e injusticia que sufren los seres humanos. Es el conocer y la verdad que opta y se compromete por la vida, el bienestar o desarrollo y futuro liberador de las personas y pueblos, que se ven amenazados en su dignidad y existencia. Las problemáticas o realidades de la violencia y la salud, de las patologías y traumas, de la pobreza y la exclusión, del carácter y bienestar psico-social, etc., más allá de situaciones individuales, son problemáticas o realidades humanas, sociales históricas. Esto es, son generadas por unas ideologizaciones o culturas-morales deshumanizadoras, inhumanas y alienantes que se retro-alimentan con una estructura social, política y económica injusta, opresora.

Las ciencias sociales actuales y la sociología con sus autores más relevantes como el mismo Habermas y A. Giddens, P. Berger y T. Luckmann, P. Bourdieu y N. Elias, M. Castells u otros han estudiado esta inter-relación e interacción: entre el mundo de la vida y el sistema (Habermas); la acción y la estructura social (Giddens); lo personal-subjetivo y lo social-objetivo (Berger y Luckmann); los hábitos del sujeto y el campo social con sus instituciones y leyes, con el capital y poder (Bourdieu); las emociones o sentimientos o redes (de relaciones urbanas y sociales, informacionales y del conocimiento) con el poder (Castells). Como analiza otro de los cien-

12 Cf. *Acción e ideología: psicología social desde Centroamérica*, I. Martín Baró, San Salvador, 1983; *Psicología de la Liberación*, Madrid, 2002; *Poder, ideología y violencia*, Madrid, 2003; *El realismo crítico*, San Salvador, 2016.

tíficos sociales actuales más conocidos, R. Dahrendorf, en las relaciones sociales se produce un conflicto, generado por el poder, en la distribución de bienes y capacidades para las personas. El mercado (sistema económico) y el estado (sistema político) están colonizando el mundo de la vida, las inter-relaciones y comunicaciones de las comunidades de diálogo en el bien común, la justicia y la verdad, como muestra Habermas.

La psicología contemporánea y actual ha mostrado estos diversos elementos o dimensiones que interactúan como es el conocimiento de lo humano y psico-social. La inter-acción del ello (el inconsciente y su pulsión o dinamismo afectivo) con el superyo (los otros, las normas morales y socioculturales), entre el eros o el amor, el principio-vida y el tánatos, los dinamismos de muerte; en donde todo lo anterior es mediado por el yo o principio de realidad, en la estela del psicoanálisis freudiano. El ambiente, la presión social (con sus estímulos, refuerzos, premios y castigos...) o los modelos sociales que inter-actúan con las personas y sus conductas, desde la infancia, en la línea del conductismo, con B.F. Skinner y, en especial, A. Bandura. El conocimiento y desarrollo evolutivo o humano-moral se realizan en la apertura a los otros, a lo universal y sus valores como la justicia; en donde el ambiente se co-relaciona con las personas, en un proceso de integración y asimilación, en la praxis humana, en la línea del cognitivismo y J. Piaget¹³. En esta óptica, desde L. Vygotsky, autor cada vez más valorado, se nos muestra como el conocimiento o lenguaje y desarrollo del ser humano se enmarca en el contexto socio-histórico que lo posibilita u obstaculiza, asimismo, con la colaboración de los otros. La psicología gestalt, transpersonal y ecológica, ha resaltado la importancia de las inter-relaciones y unidad global de las dimensiones de la realidad. Nos situamos ahora ya en propia psicología social, con los clásicos como S. Asch y P. Zimbardo, S. Milgram o el canario M. Alemán¹⁴. La cual nos ha mostrado como el ambiente social o contexto grupal y cultural, socio-estructural, con sus colectivos sociales, normas y roles, con sus estereotipos y prejuicios, con sus instituciones y estructuras sociales, condicionan e influyen en la conducta, conciencia y misma personalidad de los seres humanos.

En este marco, el conocimiento y tarea psicosocial de Martín-Baró se propone des-ideologizar la realidad, desenmascarar aquellas ideologi-

13 Sería interesante e importante co-relacionar esta teoría de Piaget y, en general, la del desarrollo psico-evolutivo: con la comprensión del desarrollo humano que realiza A. Sen, Premio Nobel de Economía que tanto ha influido en los conocidos informes del PNUD (Naciones Unidas).

14 Alemán, M. (2006), *Praxis y educación, Teorías subyacentes en el sistema psicopedagógico de Paulo Freire*, Las Palmas, 1987. Este pensador canario, inspirado por el pensamiento latinoamericano, tiene un enfoque similar a la psicología social crítica y liberadora de Martín-Baró.

zaciones que encubren la verdad real, que motivan la in-humanidad, des-realizan y alienan a las personas. Esas ideologizaciones que sumen en el fatalismo, en la pasividad y resignación ante el mal e injusticia para sostener así el injusto des-orden establecido. Y asigna a la psicología la misión y tareas de recuperar la memoria de los pueblos, sus historias, virtudes y luchas por la solidaridad y la justicia. Frente al mal, la opresión e injusticia, como el maestro P. Freire, hay que promover una lectura crítica y ética del *mundo*, de la realidad con una concientización y educación-formación liberadora, solidaria, social y transformadora desde los oprimidos. En esta línea, pretende promocionar la responsabilidad y compromiso con todos aquellos movimientos u organizaciones sociales, como el de los trabajadores o los ciudadanos en general, los movimientos morales y espirituales que opten por la justicia, el bien común y el desarrollo integral de los pueblos.

También hay que destacar los estudios, más desde el punto de la psicología de la religión¹⁵, de testimonios éticos y espirituales como Mons. Romero, Arzobispo del Salvador, con el que colaboraron estrechamente los jesuitas de la UCA. Y que, como ellos, fue asesinado por su defensa y promoción de la justicia, la vida, la dignidad y los derechos de los pobres. La religión y la espiritualidad tienen, en su misma entraña, todo un potencial humanizador y saludable, liberador y de compromiso ético-social, como se ejemplifica en el testimonio de Mons. Romero. Aunque también se puede manipular por los poderes de todo tipo y puede degenerar en deshumanización, alienación y fatalismo. Tal como estudió Martín-Baró, complementando las perspectivas de la psicología con la sociología de la religión¹⁶.

4. CONCLUSIÓN Y HORIZONTE.

Observamos por tanto como la vida, obra y epistemología de Martín-Baró no es neutral e imparcial. Como hemos visto, lo más valioso y cualificado del pensamiento, de las ciencias sociales, supone una antropología y filosofía subyacente, que opta y se comprometen por una serie de criterios, valores y principios éticos-políticos o espirituales. Tales como la solidaridad,

15 Cf. *Para conocer la psicología de la religión*, A. Avila, Navarra, 2003, o en clave del psicoanálisis freudiano, la variada obra de C. Domínguez, cf. por ejemplo, *Creer después de Freud*, Madrid, 1992. Desde la exégesis bíblica y la psicología, es interesante el trabajo que realiza M. Navarro; también en esta perspectiva del sentido, cf. *Ser cristiano hoy?*, Jesús y el sentido de la vida, A. Avila, Navarra, 2009.

16 Entre nosotros, cf. la extensa obra de autores como J. M. Mardones, R. Díaz Salazar o J. García Roca.

la justicia y liberación integral con los pobres. Lo cual no está reñido con la objetividad, ni mucho menos. Al contrario. Ya que como es imposible la neutralidad científica e intelectual, que siempre está envuelta en un marco filosófico-antropológico y ético, lo honrado y coherente es explicitar las claves, los valores y criterios morales que están de fondo. Y, de esta forma, optar por la justicia, el desarrollo liberador y la fraternidad desde los pobres. Porque no es lo mismo ver la realidad desde un lugar que desde otro, desde el pobre y la víctima que desde quien oprime y maltrata. En la línea de Adorno, el sufrimiento es la condición de verdad, y no querer reconocer ni asumir el sufrimiento e injusticia que padecen los oprimidos es falsear la realidad; es negar la verdad real de la opresión y deshumanización que padecen las personas.

Es el “principio misericordia”, llevar la miseria del otro, del pobre al corazón humano. La “memoria passionis”, subversiva, la cultura y ética de la compasión con el sufrimiento e injusticia, la gran olvidada en lo peor del pensamiento y conocimiento de la modernidad. Tal como nos enseña insistentemente ese gran pensador que es J. B. Metz, la inteligencia espiritual que no solo busca conocer de manera intelectual, sino de forma real, verdadera. El conocimiento e inteligencia que busca la verdad real, el amar y practicar la justicia con los pobres, promover la vida y la liberación integral en la realidad socio-histórica, en el principio esperanza y futuro de los pueblos (J. Moltmann). Siguiendo la huella de Ellacuría, Martín-Baró y el eco todos estos pensadores tan significativos de nuestra época es la “mayéutica histórica” que alumbra la vida de los pueblos, que promueve la vida de las personas con sus comunidades frente a la cultura de muerte y sus estructuras injustas. Una “filosofía de la natalidad” que, con el alumbramiento de la nueva (o renovada) vida, suscita un nuevo horizonte y proyectos de futuro, nuevas esperanzas e ilusiones, en la senda de H. Arendt.

El 16 de noviembre de 1989 Nacho, Ellacu y el resto de compañeros de jesuitas de la UCA, junto a una mujer trabajadora e hija, fueron asesinados por un pelotón del batallón Atlacatl, pertenecientes a las fuerzas armadas de El Salvador. Eran los lacayos y esbirros del poder económico-político, que no tenían otra cosa que la sinrazón de las armas y el terrorismo que asesina. Su martirio por promover el desarrollo integral y la justicia con los pobres es el mejor testimonio: su conocimiento e inteligencia son verdaderos, coherentes con lo más profundo del espíritu y de lo humano. El testimonio, el mártir por y para la fraternidad y la justicia, es quien mejor atestigua la verdad real. La verdad de la realidad en el amor, servicio y solidaridad entregada, para que otros tengan vida, para defender y promover la verdad en la justicia liberadora con los pobres. Fue la última y mejor lección de los maestros Nacho, Ellacuría y el resto de los mártires de la UCA. La sabidu-

ría, el conocimiento y verdad que se revela en el Dios-Crucificado, Jesús, a quien siguieron hasta entregar la vida como Él, y en los pueblos crucificados por la injusticia, en la pascua liberadora del amor y la justicia con los pobres. El dinamismo y vigor de la ciencia del Crucificado, de la debilidad y la esperanza de los crucificados de la historia, contra toda des-esperanza.

CAPÍTULO 12

VOCES DE INFANCIAS LATINOAMERICANAS PARA LA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: PEDIDOS DE PARTICIPACIÓN Y VÍNCULOS CON LA NATURALEZA IMPLICADAS EN SU BIENESTAR*

Mariela Muñoz Rodríguez**

Martín-Baró nos ha invitado a pensar las prácticas en tanto profesionales ligados a lo social desde y con los sectores subalternos. Esto promueve a revisarnos en nuestros ejercicios desde una reflexión activa que cuestiona las lógicas de poder opresivas que se sostienen desde premisas coloniales. Tal como él ha propuesto la Psicología latinoamericana, y agrego las ciencias sociales en general:

[...] salvadas algunas excepciones, no sólo ha mantenido una dependencia servil a la hora de plantearse problemas y de buscar soluciones, sino que ha permanecido al margen de los grandes movimientos e inquietudes de los pueblos latinoamericanos (Martín-Baró, 1986, p. 219).

Las formaciones y prácticas de lxs profesionales priorizan los fines de los grupos hegemónicos reproduciendo opresiones interseccionales de clase, género, étnicos, adultistas, capacitistas, etc. Estas miradas condicio-

* Este trabajo corresponde al primer capítulo de la tesis para adquirir el grado de Licenciatura en Psicología escrito en el 2016. Cuya tesis tuvo como título: Historia de la psicología de la liberación en la obra de Ignacio Martín Baró. Fundamentos y puntos de convergencias con otras teorías del pensamiento de la liberación latinoamericana.

** Magister en Psicología Social. Integrante del equipo docente de Salud Mental Comunitaria, carrera de Psicología, Facultad de ciencias de la Salud- Universidad de Mendoza y del proyecto de investigación "Diálogo de vivires y prácticas de resistencia transformadoras" PROICO N° 04-0720 (FCH-UNSL).

nan procesos de subjetivación social que sostienen la determinación de la vida y la muerte. Esto quiere decir que los atravesamientos de opresión y privilegio van diagramando desde las experiencias vitales modos de ser anclados en las lógicas de los modos de vida de las sociedades modernas y que es en las resistencias donde vemos pujas hacia procesos de mayor autonomía.

Tal como nos acompaña a pensar Val Flores (Santoro y Beltramo, 2016) la hegemonía del pensamiento moderno, racional, heteropatriarcal, antropocéntrico, adultocéntrico y occidental que realiza los planteos desde dicotomías no dan lugar a construcciones que alberguen la incoherencia. Así, el modelo de progreso se construye sobre modelos excluyentes y de privilegio, negando convivencias y tensiones constitutivas a las sociedades. Estos son los discursos que encontramos cuando nos relacionamos con las infancias, diferentes vivencias, opiniones, sentires que hacen a sus construcciones subjetivas.

Silvia Rivera Cusicanqui (2018) desde la comprensión del mestizaje (lo ch'ixi) plantea romper el abigarramiento y poder analizar cómo las luchas de diferentes sectores permiten la irrupción de pasados no digeridos o indigeribles. Este mestizaje es construido en la convivencia de las miradas modernas y aquellas propias y posibles de los sectores subalternos en sus diferentes realidades y con sus diferentes saberes, dolores y prácticas. De esta manera las convivencias se hacen múltiples y van diagramando diferentes tensiones entre opresiones y resistencias de acuerdo a las experiencias y saberes situados.

Martín- Baró (1983) se ocupó de analizar los procesos de socialización, en los que se genera la constitución subjetiva, ya que a través de ellos internalizamos y construimos la realidad. La socialización, lejos de ser excluyente de una etapa vital, nos atraviesa durante toda la vida. Los discursos presentes en diferentes generaciones y contextos generarán posibilidades de sentir, pensar y actuar diversas.

Esto para quienes trabajamos con procesos sociales, principalmente con colectivos marginalizados, debe ser desafío que nos mueva en la pluralidad de voces. En las que no sólo se ponga en valor el conocimiento sino también las sensaciones, las intuiciones, las experiencias e ir construyendo desde un sentipensar con los pueblos, tomando esas construcciones mestizas. Desafío que, siguiendo a Martín Baró, es propio de la psicología latinoamericana y que precisa una vinculación comprometida con el contexto social e histórico en el que estamos inmersos. Esto insta a una postura ético-epistémica que reconoce a lxs oprimidxs y sus realidades como foco de las acciones.

En estos recorridos centraré la mirada sobre la niñez, colectivo con que he estado vinculada en la provincia de San Luis y Mendoza por mi trabajo en los últimos años y quienes me han compartido algunos puntos de revisión a partir de sus búsquedas, reclamos, resistencias y necesidades, que al estar yo situada en la adultez, también me interpelan. El trabajo fue realizado en ambas provincias con niñxs de sectores populares y de clase trabajadora estable. Específicamente, haré foco primero en las construcciones como sujetxs políticos considerando la historia y los marcos que les han definido y cómo ellxs hoy reclaman y reconocen diferentes aspectos para lograr su bienestar. Los derechos de niñxs son un puntapié para poder pensar una participación sentida como necesaria por ellxs. Luego abordaré, sus modos de vinculación con la naturaleza al revisar la construcción de bienestar y los desafíos que eso trae para adulteces escindidas en quiebre entre cultura y naturaleza que nos hacen invisibilizar los procesos cotidianos en los que estas se cruzan, se desdibujan y se reinventan. Comparto, en este recorrido algunas pistas que el trabajo con las infancias me ha dejado para nuevas construcciones para pensar y vincularnos con ellas.

SOBRE LAS VOCES DE LAS INFANCIAS Y LA MODERNIDAD

La realidad de lxs niñxs está histórica y contextualmente situada, esto implica que las maneras de comprender la niñez han sido diferentes en épocas diferentes y en contextos disímiles. La niñez en tanto etapa vital construida como objeto de estudio ha implicado construcciones sociohistóricas de enfoques, análisis, concepciones y prácticas en un campo en el que confluyen discursos disciplinares diversos en tensión, como son el jurídico, el político, el médico, el educativo, el psicológico (Di Iorio, Lenta y Hojman, 2011). De hecho, el colectivo presenta diferentes términos para nombrarle y se debe también a ello.

Uno de estos términos asociados es infancia, esta significa “el que no tiene voz”, usada en otros momentos no sólo para nombrar a personas según su edad, sino también para nombrar a otros colectivos silenciados socialmente (personas de pueblos prehispánicos, personas con padecimiento mental, “locos y locas”, niñxs, mujeres (Morlachetti, 2006 en Morales y Magistris, 2018).

En el mismo acto de designar a la niñez como infante se la reconoce como incapaz y el paradigma de la minoridad vino a sostener esta idea. Personas que aún no son tales sino que están en proceso de serlo, son menores. Este proceso de llegar a ser está sostenido desde el adultocentrismo además de por al menos tres dimensiones propias de la sociedad moderna

y heteronormativa, la capacidad económica de producción, una forma de razón reconocida y por la posibilidad de reproducción.

La minorización no se desprende de proceso de desarrollo de la persona sino que la clasificación de menores que les corresponde a lxs niñxs fue resultado de un específico proceso histórico en el que se combinaron prácticas de clasificación y detención. Estas estuvieron derivadas de aspectos de control desarrollados por profesiones específicas (medicina, trabajo social, psicología, entre otras), la formalización jurídico-legal de la tutela y la re-definición del abandono, que institucionalizaron la categoría “menor”, a partir de la cual determinados individuos fueron incluidxs y excluidxs de la infancia (Villalta, 2010; Zapiola, 2018). En el siglo XIX y parte del XX las leyes, la organización social de la vida cotidiana y la cultura estuvieron atravesadas por el modelo de representación de la infancia vinculado a una noción de “estado inocente” y de completa incapacidad. Así otras personas adultas eran quienes poseían poder sobre ellxs principalmente en el hogar era llevado por padres, tutores o encargadxs; en la escuela lxs referentes escolares y, si la familia no cumplía con las expectativas sociales, el juez. Este modelo principalmente criminaliza y sanciona a las familias pobres.

La instauración de este modelo poco diálogo tuvo con prácticas, como por ejemplo las de las comunidades andinas, que reconocen que lxs niñxs tienen habilidades importantes para la vida comunitaria que las personas adultas han perdido, se consideran en tanto personas pequeñas que merecen ser tomadas en serio como lxs adultxs y se les asignan tareas que pueden realizar sin dañarse (Liebel y Martínez Muñoz, 2008). Tampoco tuvo diálogo con hechos que sucedían a principios del siglo XX y que mostraban sus roles sociales y políticos. Niñxs trabajadores de empresas fueron parte activa de huelgas frente a violencias dirigidas a ellxs, no sólo sumándose a protestas sino construyéndose como actores y sujetos activos (Scheinkman, 2016). Así también, participaron en luchas por salarios, horarios y condiciones de trabajo junto a los colectivos obreros, no sólo en Argentina sino también en Latinoamérica (Scheinkman, 2016). Hay escasos análisis de ellxs en acciones de protesta, haciéndolos virtualmente ausentes. La huelga de inquilinos de 1907 en Buenos Aires (Argentina) recupera su lugar junto a mujeres frente a las condiciones habitacionales en los conventillos, aumento del valor de alquiler y otras violencias que sucedían (Suriano, 1983).

El modelo minorizante de lo que es ser niñx posee una visión futurista sobre ellxs y está sostenido, aún en nuestros días, no sólo por lxs adultxs sino también por las instituciones con las que se relaciona este co-

lectivo, así como por las construcciones que desde las ciencias construyen sobre ellxs. Por lo tanto, el presente de la niñez recubre escaso valor a su voz, su sentir, su necesidad. Llobet (2020) menciona que la representación de la infancia como el futuro de las naciones constituyó, tanto en América Latina como en Argentina, uno de los pilares de la “modernización”. La edad de las personas es la que actúa como ordenamiento burocrático y es útil para la administración de las instituciones que se organizan en términos etarios (Mintz, 2008). Esta cualidad está atravesada por los ordenadores biologicistas y psicologicistas, sea por cualidades cognitivas, emocionales, madurativas o de desarrollo sexual. Estas regulan el trabajo, el voto, la posibilidad de gestión económica-burocrática, los desplazamientos espaciales, consecuencias legales por los actos, la posibilidad no mediada institucionalmente de decidir, las formas de acceso a la salud, entre otras. Por lo que la edad es una categoría para regular el poder, pero no es natural. Por lo que tanto las concepciones biologicistas – vinculadas a desarrollos no reproductivos, los aún no- y psicologicistas –de fragilidad psíquica y desarrollo cognitivo incompleto– no son más que categorías socioculturales y juicios de valor (Llobet, 2009). Estos aspectos que regula la edad impactan sobre los procesos de subjetivación, al igual que el género (Lovett, 2008; Mintz, 2008) la clase social, las capacidades y la etnia. A su vez estas cuatro categorías implican una determinada categorización con derechos y deberes que van más allá de las leyes vigentes, porque forman parte de las representaciones sociales de la edad y la generación (Pavez Soto, 2012). El campo de protección de la infancia, atravesado por la categoría edad, se convirtió, desde la organización de los estados, en uno de los dispositivos centrales de regulación de “la familia” y con ello de las relaciones sexo-genéricas. Estos modelos, a la vez, recayeron sobre todo en modos de organización de los sectores populares que tenían modos y recursos disímiles a los de la burguesía.

La niñez claramente tiene un tiempo determinado, sin embargo, su relevancia radica en que es un espacio identitario por el que pasan todas las personas, es un tiempo-espacio de contrastes en el que se fundan elementos que remiten a identidades diversas (Noceti, 2011). Cuando se habla de una infancia en singular se sostiene un imaginario de una única infancia. Sin embargo, comprendemos que las infancias son múltiples, atravesadas por condiciones de clase, raza, género y generacionales, aspectos que las hace heterogéneas. Esto no sólo en tanto a cada niñx particular sino a estructuras de desigualdad que marcan diferencias. La infancia sin embargo también es “una categoría homogénea respecto a la adultez que es como su exterior constitutivo” (Bustelo, 2012: 290). La idea de una infancia ha generado un lugar de referencia único para pensar las infancias que con-

tiene cualidades hegemónicas, eurocéntricas y desarrollistas (Schibotto, 2015). Las lógicas desarrollistas proponen un modelo de ser humano a alcanzar que posee determinadas características propuestas como ideales, las cuales responden a modelos europeos y norteamericanos que sostienen una estética dominante blanca puesta en valor, un modelo productivo y de consumo, roles sexo-genéricos heteropatriarcales y un modo de ser niño o niña en la relación intergeneracional en la que la adultez posee privilegios sobre las demás generaciones. El término infancia en singular niega otras formas de ser niñx y lo hace desde la individualidad.

Lxs niñxs son parte de un colectivo diverso y heterogéneo de nuevas generaciones con diferentes modos y posibilidades de vida. Estos se dan en función de los contextos específicos en que se desenvuelve la vida cotidiana, de los marcos culturales y situaciones político-económicas que les atraviesan. Cada uno de esos contextos harán a la posibilidad de emergencia y configuraciones que impactarán en los modos de desarrollo, constitución de las identidades y subjetividades. La diversidad es la norma, no es una excepción, pero es necesario además reconocer las estructuras de desigualdad que sostienen la inequidad.

Spivak (2010) plantea que para los oprimidos –en las circunstancias de la modernidad donde prima un discurso hegemónico binario y moralista– es imposible hacerse oír y respetar como personas complejas. Esto es descripto por de Sousa Santos (2009) como monocultura, donde se violentan las alteridades para adaptarlas a órdenes institucionalizados que llevan al control y dominio.

Los procesos de socialización en las instituciones formales se generan principalmente en los marcos de la modernidad y la monocultura planteada anteriormente (Llanos Erazo, 2014). Los ámbitos socio-culturales de la sociedad que transcurrimos a lo largo de la vida van entrelazándose con procesos dialécticos con cada persona moldeándose mutuamente (Martín-Baró, 1983). Martín-Baró plantea que son las circunstancias concretas las que permiten entender estos procesos. Es decir, el lugar, el tiempo y los grupos humanos con los que nos relacionamos. Estos procesos son conflictivos porque las sociedades poseen grandes diferencias y escisiones de diferentes tipos, pero principalmente económicas. El plantea que:

[...] la socialización sea un proceso conflictivo quiere decir que muchos de los valores transmitidos o de las habilidades desarrolladas van a diferir radicalmente entre los miembros de los distintos sectores y clases sociales, en concordancia con el lugar que ocupan en la sociedad y con las fuerzas que

mantienen el control sobre la estructuración de la existencia (Martín-Baró, 1985, p. 4).

Además, él lo piensa en torno a la reproducción de relaciones sociales objetivas que configuran la subjetividad de las personas de acuerdo con las exigencias del sistema social imperante. Esto tanto en las relaciones de obediencia se generan en vínculos principalmente de jerarquía y poder y por patrones culturales que seguirán las lógicas dominantes de ese poder buscando afianzarlas. Esto se reproduce bajo la socialización moral que muestra las normas explícitas o implícitas que definen el bien y el mal y los hábitos correspondientes que hacen parte de mecanismos de control social (Martín Baró, 1982). Pero a su vez, es a través de las necesidades que las sociedades inculcan en tanto a exigencias experimentadas subjetivamente.

Si bien podemos considerar a lo largo de la historia diferentes movimientos sociales que disputan y problematizan diferentes vínculos opresores, las marcas del poder nos atraviesan. En torno a las infancias los derechos de niños y adolescentes, fueron resultado de luchas de diferentes colectivos alrededor del mundo; sin embargo, en su institucionalización desoyen las propias voces del colectivo y conservan el perfil homogeneizador a través de la universalización. Sin embargo, Hinkelammert (2012) nos alerta de reconocer en los derechos humanos “la condición de posibilidad de una sociedad alternativa y una sociedad sostenible, la base de toda sociedad que podemos considerar que vale la pena sostener” (p. 96). Si bien reconoce que la situación de derechos humanos hoy es lamentable propone que en ellos existe una posibilidad de un mundo mejor.

Específicamente la Convención internacional de los derechos del niño (CIDN, 1989) surgió como resultado de múltiples debates en torno a la niñez en tanto colectivo subordinado. Esta viene a poner en cuestión aspectos del paradigma de la minoridad así como desde sus aspectos proteccionistas habilita nuevos desafíos sociales en tanto pone a niños, niñas y niños como sujetos de derechos. Estas modificaciones afectarán en las políticas públicas, las instituciones que trabajan y conviven con el colectivo, así como se nutren nuevas perspectivas en los estudios sociales. Por lo tanto, su existencia pone en tensión prácticas institucionales que objetivan a las infancias y plantean movimientos que hacen a algunas revisiones y reconfiguraciones.

Una de estas corresponde al desafío de la adultez de comprender al colectivo en tanto actores sociales, que posee tendencia a reproducir las relaciones sociales dominantes, como también su capacidad de agencia en la modificación del mundo de la infancia y las concepciones sociales que existen al respecto. En tal sentido, los niños se constituyen tempranamen-

te como sujetos plenamente sociales y políticos (Vergara, Peña, Chávez y Vergara, 2015).

Ellos son un colectivo con capacidad de modificación tanto de las representaciones sobre la misma niñez como de aspectos sociales que les atraviesan (Vergara et al, 2015). Son intérpretes agudxs de la vida social y como agentes morales que buscan legitimar sus decisiones a partir de valores y del compromiso afectivo establecido con otras personas (Mayall, 2002).

En una investigación con infancias profundizamos sobre cuál es la definición que las niñeces poseen sobre sus derechos a partir de reconocer sus propios significados sobre el bienestar de las infancias (Muñoz Rodríguez y Vuanello, 2020). Esto nos habilitó a escuchar sus comprensiones, que lejos de mirar la CIDN (1989) y reproducir sus conceptos, principios y capítulos nos lleva a plantear aspectos vinculados a su rol político, la sociedad patriarcal, antropocéntrica, adultocéntrica, capitalista y etnocéntrica.

Si bien las infancias son múltiples y por lo tanto cada contexto nos ofrece perspectivas diferentes sobre las infancias, en ellas conviven discursos propios de la reproducción hegemónica con propuestas disruptivas y de reclamo de su rol político. Revisar las propias voces de los colectivos muestra sus prácticas de resistencia y subsunción diferentes y se pueden encontrar algunas señales para profundizar en diferentes territorios.

La CIDN no avanza con fuerza sobre el concepto de participación, sólo aparece mencionada una vez vinculada a la participación cultural. Sin embargo, ellxs reconocen su derecho a que se tenga en cuenta su opinión esto lo hacen de manera expresa o bien a través de los intercambios producto de creencias, valores, conocimientos, sensaciones, vivencias o bien con preguntas o pedidos de explicación frente a dudas.

Ellxs señalan que tienen derecho a que se les informen sobre lo que sucede en el hogar y escuela. Poder opinar y que se tomen en cuenta sus opiniones. Este aspecto es sumamente significativo ya que indica que no sólo quieren expresarse, sino que para que la participación sea tal, precisan que se les considere en las acciones.

Un punto particular del colectivo es que sus formas de comprender y explicar generalmente van acompañadas de sus experiencias. Es desde allí que se puede conceptualizar. El mundo adulto toma modos diferentes de explicación y comprensión, esto posiblemente sea un obstáculo que dificulte la escucha adulta. Sin embargo, esas vivencias, apreciaciones y demandas son muy significativas y muchxs no sólo reconocen como im-

portante la voz de lxs adultxs, sino valoran el aprendizaje entre pares “poder compartir los trabajos con grupos que también valen. Porque lo hacés con los demás y te ponés de acuerdo. Los compañeros dicen lo que piensan y saben”; “hay muchos niños que no pueden ir a la escuela y no aprenden mucho. En cambio, cuando vas a la escuela tenés amigos y también aprendés”. Sin embargo, la escucha hacia lxs pares también aparece obstaculizada por la dificultad en la escucha grupal. Ellxs mencionan “Hablamos mientras otros hablan. Tenemos que escucharnos”, llamado de atención que puede replicar lógicas adultas en su enunciado pero hace un llamado a la revisión del respeto por compañerxs. Lewkowicz (2004) menciona que en los vínculos de la niñez otras generaciones somos invitadas a participar, ellos tienen entre sí otros modos. Así las dinámicas institucionales llaman a esas otras dinámicas de interacción para la escucha, crearlas y/o respetarlas y en algunos momentos tenemos la suerte de ser espectadores de repliegues en anécdotas, chistes o rumores o bien, aparecen estas adaptaciones propias de la socialización.

Otro aspecto que considerar de los procesos de participación se vincula con diferentes modos de comprender asociados a las vivencias particulares que generaron tensiones entre los modos que niñxs y adultxs encontrábamos para referirnos a un tema o bien para tomar decisiones. Frente a estas se propuso el diálogo y la explicación desde lxs adultxs, muchas veces desde explicaciones de por qué no podíamos realizar alguna acción que ellxs precisaban, entendemos que en estas diferencias pusieron en juego aspectos co-protagónicos (Cussianovich, 2010) del vínculo que resignifican el respeto por todas las personas participantes desde la horizontalización de las relaciones que se basan en el cuidado y el uso responsable de la libertad. Sin embargo, estas tensiones son un gran desafío para ser construidas, sobre todos porque hay modos disímiles de mirada y ponerlos en diálogo implica desarrollar vínculos horizontales.

Vinculados a su bienestar y los derechos necesarios para lograrlos apareció otra dimensión que consideramos importante desarrollar y que no es considerada en la CIDN, esta es el vínculo con la naturaleza.

SOBRE LA NATURALEZA Y SU IMPLICANCIA EN EL VIVIR BIEN DE LAS INFANCIAS

El rol político de las infancias nos propuso mirar la importancia de la naturaleza en sus vidas cotidianas y cómo ésta está presente de diversas maneras y, por lo tanto, impacta en su bienestar. Entendiendo que la escisión entre naturaleza y sociedad se refiere a una mirada moderna que las escinde e invisibiliza el territorio y sus bienes comunes. En ejercicios par-

tipicativos la naturaleza apareció como aspecto emergente que afectaba a los procesos de bienestar-malestar, así también reconocen la naturaleza (principalmente suelo, astros, fenómenos meteorológicos, animales y plantas) también tiene derecho a ser cuidada. Al espacio público se lo reconoce como un importante espacio de interacción social, así pone en juego el territorio como parte de los vínculos con la naturaleza y cómo este queda desdibujado con las organizaciones urbanas y las interseccionalidades que entran en juego, como son la de clase social, género, generaciones, entre otras.

Las plazas, en tanto espacios públicos, predominan como contexto de juego en niños y niñas de diferentes sectores sociales. El juego se asocia generalmente al disfrute y a espacios posibles para hacerlo, no sin estar exento de obstáculos para este. Se vincula con la oportunidad de “salir”, relacionarse y a su vez con la necesidad de seguridad. Aparecen en las voces de niñas al menos tres cualidades en torno a las plazas. Por un lado, existen diferencias entre el tipo de contexto donde se encuentra la vivienda y sus cualidades. Quienes viven en edificios o bien en zonas céntricas, alejadas de una zona con espacios habilitados para el tránsito de niños y niñas con libertad, ven coartada la posibilidad de disfrute de estos espacios con libertad y autonomía, dependen siempre de un adulto o adulta que les acompañe en sus tiempos posibles. En segundo lugar, Elorza (2018) sostiene que se crean imágenes urbanas de barrios exclusivos y barrios malos según los distintos tipos de hábitat y a sus residentes, como signos distintivos y de diferenciación social entre los grupos sociales. Estos se ponen de manifiesto al identificar las posibilidades de acceso a plazas saludables en barrios “lindos”, o plazas con juegos en mal estado, pocos o estéticamente en peores condiciones en barrios de sectores populares. En uno de los barrios donde trabajamos habían pintado la plaza, al llegar lo mencionamos y varias niñas dijeron: “va a durar repoco linda”, “en nada la van a romper”, “acá no ponen plazas saludables porque no durarían”, “hay que ir al barrio X, ahí las plazas son lindas”. Aparece en estos discursos el reconocimiento de niñas de la existencia de lugares para el juego que poseen lógicas de segregación territorial. Lugares para algunos sectores sociales que presentan características diferenciales a otros, mostrando acceso desigual en calidad y estética en cada sector social. Saben cuáles son los límites que marcan un barrio del otro y las cualidades de cada uno de ellos. Wacquant (2007) plantea que los estigmas territoriales son fuente de desventajas y, al mismo tiempo, instrumentos de diferenciación social; sobre todo, son la expresión de una violencia simbólica que reproduce y consolida las relaciones de poder y las desigualdades de la estructura social. El tercer aspecto se refiere a las posibilidades de convivencia intergeneracional o

enfrentamiento entre grupos que limitan el uso del espacio público y de las plazas en particular. En este caso aparecen lxs adolescentes como grupo signado por prejuicios que dice que hacen cosas malas, rompen los juegos, no los dejan estar tranquilos. Pero también aparece para las niñas las dificultades de uso del espacio público por temor al encuentro con varones adultos que las provocan, las “escanean”¹. Esto hace que vean limitado su tránsito por determinados espacios porque las incomoda la mirada de un adulto varón implicando un riesgo para ellas.

Otra de las cualidades del uso del espacio público se asocia al radio de despliegue y conocimiento que tienen lxs niñxs. Esto va variando con la edad, aumentando de manera similar en ambos casos. Sin embargo, en todas las edades se observa que las mujeres tienen menos conocimiento y transitan por diferentes lugares de lo que lo hacen los varones. Las mujeres se manejan por lugares seguros, es decir, van a la casa de amigas o familiares, a la plaza en determinados horarios, transitan por lugares seguros de la bisisenda, lo hacen en compañía. En cambio, los varones desde edades más tempranas usan la bicicleta para desplazarse, aspecto que les da mayor autonomía. Al transitar no necesariamente lo hacen en compañía y a su vez, transitan por espacios no permitidos privados o por descampados. Esta cualidad del uso del espacio se observa desde los 8 años y estaría determinada por condiciones diferenciales de género. En estas interacciones aparece la posibilidad de conocer aspectos de la naturaleza, reconocer aves, especies de plantas, como así también reconocer afectaciones del espacio geográfico después de algún evento climático (ejemplo: si llovió, por qué calles se puede transitar). También el reconocer atajos o caminos alternativos para movilizarse está signado por las posibilidades de desplazamiento y el conocimiento de la naturaleza, esto les da sentimientos de seguridad para moverse, y con ello autonomía y posibilidades de resolver problemas. En un recorrido barrial después de una lluvia, las niñas que conocían un barrio dentro de un asentamiento que tenía calles de tierra podían pensar atajos y sentirse con seguridad para sugerir caminos; mientras que aquellas que no conocían el barrio preguntaban con cierta preocupación cómo íbamos a lograr pasar con una silla de ruedas por un espacio con barro. En el espacio urbano, no son en la mayoría de los casos los problemas de infraestructura los que generan dificultades de circulación sino la presencia de tránsito vehicular. En los barrios cerrados los espacios son reconocidos por hacer sentir seguros a niñxs pero también a imponer límites edilicios de lugares de tránsito posibles.

1 Una niña de 12 años menciona “es como si me sacaran fotocopia, te miran (mira de arriba hacia abajo) y me siento mal”.

La basura en espacios públicos es un eje de preocupación para niñxs de sectores populares, no aparece como preocupación en quienes habitan sectores de la ciudad ni tampoco en barrios cerrados. En los sectores populares se observa que existen conflictos entre vecinos y vecinas por generar basura o colocarla en lugares inapropiados. Así como niñxs mencionan que “viene gente de afuera a dejar basura”. También se conoce que estas dificultades son sostenidas por los servicios de recolección que sólo transitan por espacios determinados de los barrios, dejando a sectores fuera de este servicio. Generalmente, esto se asocia a los asentamientos, lugares no sólo desprovistos de la recolección de basura sino también del resto de servicios. Soliz (2014) y Elorza (2018) mencionan que la segregación sociohistórica del territorio se observa en la proximidad a sitios de disposición final de residuos, ya que está asociada con la ausencia de derechos sociales y económicos, entre ellos servicios de infraestructura, salud, educación. La basura a su vez da una fuente de ingreso a las familias en los sectores populares. Niñxs suelen ir con alguna persona adulta a “cirujear”², en búsqueda de latas, vidrios, cartones que se tiran en espacios cercanos a los hogares.

La basura y la presencia de excremento de animales es un aspecto que se pone en evidencia y limita la circulación por espacios públicos. En algunos momentos se nombra que tanto la bicisenda queda oculta por lugares que no se limpian de maleza ni de basura y por lo tanto se la entiende como lugares peligrosos. En las plazas tanto la basura como las excretas son ejes que hacen a que se elijan otros lugares para divertirse. Específicamente con las excretas, niñxs de diferentes contextos creen que lxs dueñxs tienen que ocuparse de limpiar el excremento de sus animales.

A su vez, en sectores populares aparece otra fuente de ingresos en la naturaleza para las infancias sumados a los circuitos de producción formales donde sus madres, padres, abuelxs o personas a cargo se insertan. Aquí no sólo se presenta la recolección de basura sino también la recolección de leña de los campos aledaños en la ciudad de San Luis como fuente de ingresos para niñxs y sus familias. Son sobre todo los varones quienes van a los campos cercanos y recolectan leña. La presencia de un nuevo asentamiento en la zona restringe la zona de recolección y aísla más la fuente de recursos como a la vez genera mayores usuarios de leña la que también constituye la principal fuente de calefacción de la zona.

Por otro lado, la presencia de feo olor o agua en las calles por rotura de caños o por inundaciones es un tema frecuente en las conversaciones

2 Término utilizado para la actividad laboral informal que se refiere a la búsqueda en la basura de materiales posibles de ser vendidos o recuperados para la subsistencia de los hogares.

de niñxs de sectores populares. La “zona de sacrificio” ambiental y social queda en estos casos evidenciada ya que los barrios de sectores populares de la ciudad de San Luis suelen sufrir los impactos del declive del suelo que hace que se junte el agua por la pendiente en las zonas bajas, lugar donde se emplazan los barrios de menores recursos económicos. A su vez, porque el sistema de desagüe no está diseñado correctamente, a pesar de estas zonas estar densamente pobladas desde la década del 80, y no han sido tenidas en cuenta como eje de políticas públicas de cloacas y desagües hasta el año 2016. Por otro lado, en los sectores populares de Mendoza y San Luis los caños rotos son arreglados con demoras y las averías dificultan el tránsito. A su vez, generan modificación de las tareas del hogar, limita la circulación y es un lugar visto como portador de mayores peligros. Los diagramas de las ciudades también limitan la posibilidad de reconocer en las fábricas la afectación en los procesos de salud-enfermedad. A pesar de que el agua en las calles o el mal olor estén vinculados con los residuos de las zonas industriales, los diagramas urbanos colocan límites geográficos artificiales a través de zanjias o canales que hacen percibir que hay una distancia, un límite que también impacta en las posibilidades de reconocer los impactos en la salud. Son principalmente los varones que traspasan los límites del barrio quienes reconocen que los hedores vienen de la zona industrial.

El cultivo de plantas y el uso de algunas con fines medicinales aparece principalmente en los sectores populares. El uso de ellas es generalizado en diferentes sectores de la sociedad, sin embargo, difiere el tipo de plantas que se utiliza. El aloe vera y la manzanilla son generales a diferentes sectores. En cambio, en sectores populares aparecen otras plantas como ajenco o ajeno, romero, menta, entre otras. Esto puede relacionarse con diferentes lógicas de vinculación con el cultivo de plantas y con saberes de otras generaciones que impactan en los saberes de niñxs sobre su salud.

La afectación emocional por plantas (por ejemplo: una niña mencionó sentirse triste porque se había muerto una planta que ella tenía), por la presencia de sol, la lluvia o los días nublados, el ver la montaña o ir al campo, es un aspecto que ha aparecido en diferentes producciones e intercambios. La lluvia sobre todo se vincula a que limita el tránsito por el espacio público restringiendo la circulación. En cambio, los otros aspectos de la naturaleza aparecen vinculados directamente a afectar sus emociones con su presencia. Dos niñas de la ciudad de Mendoza, provenientes de Bolivia, indicaron sentirse felices al ver la montaña. Esto indica que la importancia de la naturaleza va más allá de lo tangible, sino también en aquello que genera el contexto natural en la vida de las personas. También, las temperaturas extremas, el viento, generan preocupación y cam-

bios en las rutinas. Principalmente, es en los sectores populares en los que se mencionan más estas dificultades. Principalmente en aquellas zonas sin suministro de luz o gas.

El vínculo con los animales muestra que niñxs comparten tiempo sobre todo con perros y gatos. En este vínculo además de la actividad lúdica aparece la posibilidad de ser proveedores de cuidado, situación que se vincula con menor frecuencia a las plantas. También, se observa que el maltrato y abandono de perros es un tema de preocupación, sobre todo en sectores populares de la ciudad de San Luis. El punto interesante en esta investigación es que el maltrato a los animales les impacta más allá de que sean sus mascotas. En la zona hay una perrera y muchos niñxs se mostraban preocupados por el maltrato que sufrían ahí los animales y es reconocida la zona como un lugar peligroso, al que era mejor no ir de noche.

El “ir al campo” en San Luis aparece no sólo como un lugar de vinculación con espacios al aire libre, generalmente preparado para el disfrute de ríos y diques. En él las familias suelen ir a pescar o pasar el día. Así también, se encuentra esta categoría unida al trabajo de familiares en fincas. Esta característica no se observa en Mendoza, donde la posibilidad de desplazamiento a este tipo de espacios está restringida para aquellos y aquellas que poseen auto, por las distancias y costos que esto implica. En San Luis, esta experiencia implica además una posibilidad de compartir con las familias en espacios que permiten otra temporalidad y otra preparación para esta salida. En los últimos años, la posibilidad de desplazamiento se ha visto reducida por el aumento desmedido de los pasajes de colectivo, lo que ha impactado en la restricción de este tipo de experiencias no sólo por la crisis económica nacional sino por la vulneración específica del derecho al transporte.

REFLEXIONES FINALES

Revisitar a Martín- Baró y su invitación a construir con los sectores subalternos otra psicología social nos permite reconocer algunos interrogantes a los que las infancias nos invitan. Nos ponen en preguntas formatos estancos desde donde han sido pensadas, muchas veces definidas desde la misma psicología, proponiéndonos lugares políticos en sus perspectivas y revisiones en los modos de pensar la naturaleza. Esto, como psicólogxs y cientistas sociales, nos hace poner en pregunta cuáles son los modos en que la sociedad moderna produce neocolonialidades pero a la vez puntos de fisura para seguir haciendo posible la vida y buscar mejores maneras de vivir para aquellos sectores subalternos que pelean a diario la subsistencia.

Las infancias nos muestran lugares de ruptura y mantenimiento de paradigmas sobre el colectivo. Entendemos que en sus relatos y comprensiones sobre lo que les permitiría sentirse bien y ejercer sus derechos aparecen numerosos lugares de tensión entre miradas opresoras, resistencias y búsquedas de otros modos al interior del colectivo. En este sentido podemos pensar que diferentes legislaciones si bien pueden resultar herramientas de control, también permiten rupturas, preguntas, y modificaciones. Una de esas se vincula con la escucha y la pregunta de qué, desde dónde y cómo escuchamos cuando nos encontramos con niñxs. Su pedido de participación es con escucha e implicación de sus comentarios y puntos de vista en las decisiones que tomamos y les afectan. Revisar sus roles políticos también implica revisar aspectos que les interesan, les preocupan y hace a su bienestar.

La vida cotidiana de las infancias transcurre, sobre todo en sectores populares, con gran vinculación con los espacios públicos y sino con el anhelo de estos. Lo cual nos permitió reconocer desde lxs niñxs la pregunta con la relación con la naturaleza.

Hinkelammert (2012) nos invita a revisar el rol de la naturaleza, ésta es inútil para las sociedades modernas a no ser que sea transformada en capital natural para explotarla calculando la utilidad propia. El ser humano es inútil y hasta “desechable” a no ser que sea transformado en capital humano eficiente para el capitalismo (Hinkelammert, 2012). Desde estos modos de analizar las construcciones sociales la socialización no solo que es diferencial según las clases sociales (Martín Baró, 1985) sino que a su vez construye sujetxs en pos de un modelo social, en el cual el pensar y actuar no podría ser dirigido por sus búsquedas y necesidades, sino más bien por las del capital, del patriarcado y de la cultura hegemónica. Niñxs sentipensantes en convivencia con la naturaleza son un peligro para las sociedades neoliberales. De hecho, estas lo toman como una cuestión de inutilidad y pérdida de tiempo, aunque lo indispensable es la convivencia, una con la naturaleza, y por tanto la búsqueda del bien común (Hinkelammert, 2012)³. Esto lo indican teóricos, pero también lo hacen lxs niñxs, la cuestión es cómo acompañar sus inquietudes, sus miradas y preguntas sobre el mundo y las cosas que no andan bien o sus necesidades.

3 Se sugiere revisar la propuesta de Hinkelammert en torno a lo indispensable es inútil (apartado III), especialmente en torno a la espiritualidad de la ética de la convivencia. Él plantea estos temas vinculándolo con la lógica capitalista en general. Compartirlo en este texto excede las implicancias de este texto pero acompañaría a otras revisiones de las mismas infancias en torno a la economía (Muñoz y Vuanello, 2020).

La sociedad moderna plantea vínculos con la naturaleza moral y en términos de dominio. La moralidad se la observa al hacer hincapié sobre todo en actitudes proambientales y productivas para el progreso y desarrollo, poco ha mirado actividades diarias de preocupación y vinculación con la naturaleza y los territorios. Consideramos que los aportes de este trabajo se encuentran en torno al reconocimiento de aspectos subjetivos, vinculables (con personas y con el medio), de socialización que aparecen en los procesos de vida más que a aspectos relacionados con conductas morales de cuidado. Esto se observa en tanto niños plantean necesidades concretas sobre los espacios públicos, los tratos hacia la naturaleza y los vínculos interpersonales que en ellas se producen (sean de temor, de compartir otros tiempos, de disfrute), si bien conviven con lecturas morales. Queda en las aduleces revisarnos en las posibilidades de presencia y escuchar sus dificultades, problemáticas y visiones y dejarnos problematizar por ellas; así como acompañarles a construir nuevos mundos con mayor protagonismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Breilh, Jaime (2013), "La determinación social de la salud como herramienta de ruptura hacia la nueva salud pública (salud colectiva)", en VIII Seminario Internacional de Salud Pública: Saberes en Epidemiología en el Contexto del Siglo XXI, 4, 5 y 6 de Marzo, Universidad Nacional de Colombia.
- Convención sobre los Derechos del Niño* (Noviembre de 1989), UNICEF.
- Cussiánovich, Alejandro (2010), "Paradigma del protagonismo", INFANT, Materiales de Trabajo N°2, Lima, IFEJANT.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009), *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI, Buenos Aires, CLACSO-Siglo XXI Editores.
- Di Iorio, Jorgelina; Lenta, Malena y Hojman, Gabriel (2011), "Conceptualizaciones sobre la infancia. De la minoridad al interés superior del niño. Un estudio de las producciones científicas en psicología", en XVIII *Anuario de Investigaciones de la Facultad de Psicología*. pp. 227/236, Buenos Aires, Facultad de Psicología-UBA.
- Elorza, Ana Laura (2018), "Territorios segregados: representaciones y prácticas en barrios de vivienda social. El caso del barrio 'Ciudad de los Cuartetos - 29 de mayo' (Córdoba, Argentina), en *Cultura y representaciones sociales* 12, (24), pp. 311/337, en <https://doi.org/10.28965/2018-024-11>.
- González Rey, Fernando (2008), "Subjetividad y Psicología crítica: implicaciones epistemológicas y metodológicas", en Jiménez Domínguez, B. (comp.), Buenos Aires, Paidós.
- Hinkelammert, Franz (2012), *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*, Costa Rica, Editorial Arlekin.

Lewkowicz, Ignacio (2004, “¿Existe el pensamiento infantil?”, en Cristina Corea e Ignacio Lewkowicz (2004), *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas*, Buenos Aires, Paidós.

Liebel, Manfred y Martínez Muñoz, Marta (coords.) (2008), *Infancia y Derechos Humanos. Hacia una ciudadanía participante y protagónica*, Perú, EFEJANT.

Llanos Erazo, Daniel (2014), “Socialización escolar”, en René Unda Lara, Daniel Llanos Erazo y Luis Herrera Montero (comp.), *Espacios de socialización de niños, niñas y adolescentes en el Centro del Muchacho Trabajador*, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana.

Llobet, Valeria (2009), “Las políticas sociales para la infancia, la psicología y el problema del reconocimiento”, en *Revista Investigaciones en Psicología*, Año 14, N° 9, en <http://www.psi.uba.ar/investigaciones.php?var=investigaciones/revistas/investigaciones/indice/indice_revistas.php&anio=14&vol=2>

Llobet, Valeria (2020), “La protección integral de la infancia. Persistencias y desafíos”, Curso Infancias, Género y Derechos Humanos. Revisiones críticas ante un horizonte en transformación, Buenos Aires, Instituto de Estudios Sociales (material sin publicar”.

Lovett, Laura (2007), “Introduction”, *The Journal of the History of Childhood and Youth*, 1(1), 88/90, en <10.1353/hcy. 2008.0015>.

Martín-Baró, Ignacio (1983), *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*, San Salvador, UCA Editores.

Martín Baró, Ignacio (1985), *Psicología social*, El Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Martín-Baró, I. (1986), “Hacia una psicología de la liberación”, *Boletín de Psicología*, 22, 219/231.

Mintz, Steven (2008), “Reflections on Age as a Category of Historical Analysis, *Journal of the History of Childhood and Youth*.

Mintz, Steven (2008), “Reflections on Age as a Category of Historical Analysis, *Journal of the History of Childhood and Youth* 1 (1), 91/94, en <10.1353/hcy. 2008.0003>.

Morales, Santiago y Magistris, Gabriela (comp.) (2018), *Niñez en movimiento: del adultocentrismo a la emancipación*, Buenos Aires, Nadia Paola Fink.

Muñoz Rodríguez, Mariela y Vuanello, Roxana (2021), “Los derechos de la niñez desde sus voces. Desafíos para su reconocimiento político”, *Revista Estudios Socio-jurídicos* 23(1), 1/27, DOI, en <<https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.8806>>.

Noceti, María Belén (2011), “Niñez en riesgo, conceptualizaciones cotidianas y acciones políticas en Argentina”, en *Convergencia*, 18(57), 145/163, recuperado de <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352011000300006&lng=es&tlng=es>.

Pavez Soto, Iskra (2012), "Sociología de la Infancia: las niñas y los niños como actores sociales", en *Revista de Sociología*, 27, 81/102.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayo desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta limón.

Santoro, V. y Beltramo, A. (3 de mayo de 2016), "Entrevista a Val Flores Educación y heteronormatividad", en <<http://derrocandoaroca.com/2016/05/03/valeria-flores-una-puede-leer-cuestiones-de-genero-poscolonialidad-pero-es-fundamental-intervenir-en-la-practica/#comments>>.

Scheinkman, Ludmila (2016), *Pequeños huelguistas: participación de menores en los conflictos de la industria del dulce en Buenos Aires en la primera década del siglo XX. Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 8 108/131, recuperado de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455646948007>>.

Schibotto, Giampietro (2015a), "Saber colonial, giro decolonial e infancias múltiples de américa latina", en *Revista Internacional NATs*, 19 (25), 52/69.

Spivak, Gayatri (2010), *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal.

Suriano, Juan (2007), *El trabajo infantil. Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo Centenario: una historia social del siglo XX*, Buenos Aires, Edhasa.

Vergara, Ana; Peña, Mónica; Chávez, Paulina y Vergara, Enrique (2015), "Los niños como sujetos sociales: El aporte de los Nuevos Estudios Sociales de la infancia y el Análisis Crítico del Discurso", *Psicoperspectivas* 14 (1), 55/65, en 10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL14-ISSUE1- FULLTEXT-544.

Villalta, Carla (2010), "La conformación de una matriz interpretativa. La definición jurídica del abandono y la pérdida de la patria potestad", en Lucía Lionetti y Daniel Míguez (Comps.), *Las Infancias en la historia argentina. Intersecciones entre prácticas, discursos e instituciones (1890-1960)*, Rosario, Editprial Prohistoria.

Wacquant, L. (2007), "La estigmatización territorial en la edad de la marginalidad avanzada", *Ciências Sociais Unisinos* 43 (3), 193/199, recuperado de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93843301>>.

Zapiola, María Carolina (2018), "Estado e infancia en Argentina: reflexiones sobre un recorrido historiográfico", en Lucía Lionetti, Isabella Cosse y María Carolina Zapiola (comp.) (2018), *La historia de las infancias en América Latina*, Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

CAPÍTULO 13

CONSIDERACIONES HISTÓRICAS EN TORNO A LA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LAS *INDIGENOUS PSYCHOLOGY*

Hugo Klappenbach*

Como ocurre siempre, un texto, aun de autoría individual, es el resultado de un proceso colectivo. Quisiera agradecer entonces a algunas de las personas que han contribuido conmigo en la escritura de este capítulo. En primer lugar a los editores de este libro, Hugo Adrián Morales y Marcelo Muñoz tanto por la paciencia que tuvieron y sobre todo por el estímulo que brindaron al invitarme a escribir el mismo. A Marcelo Muñoz, además por haber compartido conmigo la escritura de la biografía de Antonio Caparrós para la *Palgrave Biographical Encyclopedia of Psychology in Latin America*. En segundo lugar, a quienes amablemente aportaron datos sobre la vida y la obra de Antonio Caparrós y de Nicolás Caparrós. Sobre todo a la Dra. Martha Rosenberg, a Martín Caparrós, a Alejandro Avila Espada y a Isabel Sanfeliu. Y en tercer lugar a quienes amablemente se tomaron el trabajo de escanear y enviarnos digitalmente algunos trabajos que no resultaba posible consultar en bibliotecas por la situación de pandemia conocida. En particular, mi agradecimiento de nuevo al Dr. Alejandro Avila Espada de España y al Lic. Marco Mancuso, Secretario de Redacción de *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*. Asimismo, a mi amigo en Paraguay, Lic. Klaus Neumann, quien domina el alemán desde su infancia, por su contribución desinteresada en la traducción de textos de Wilhelm Windelband del alemán al castellano. Por último, a los integrantes

* Universidad Nacional de San Luis. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

del equipo de investigación que dirige la Dra. María Andrea Piñeda, y que yo mismo dirigí durante varios años. Aun cuando en los últimos meses de cuarentena y aislamiento no he tenido la oportunidad de conversar con ellas y ellos sobre los detalles de este capítulo en particular, las ideas generales del mismo han sido parte de discusiones e intercambios fructíferos en nuestro equipo en reiteradas oportunidades. Sin el aporte generoso de todas las personas nombradas, este capítulo no se hubiera podido escribir.

INTRODUCCIÓN. PSICOLOGÍA Y VALORES

Es necesario aclarar que mi perspectiva en el tema es únicamente la de un *historiador de la psicología*. No podría afirmar en qué medida esa perspectiva podría contribuir a quienes se desempeñan en el campo de la *psicología de la liberación* y si pudiera extenderme al campo de las *indigenous psychology*. En cambio, me parece claro que el surgimiento de la psicología de la liberación y de las *indigenous psychology* ha sido capaz de interrogar a la historia de la psicología al menos en dos direcciones centrales.

La primera, una dirección si se quiere antropológica o cultural. Es decir, frente a una *mainstream psychology* que se desarrolló casi exclusivamente en el hemisferio norte y occidental y que se hizo *pública* (recordemos que ese es el sentido del concepto de *publicación*) casi exclusivamente en idioma inglés, la psicología de la liberación, y por supuesto las *indigenous psychology*, vinieron a evidenciar que la apropiación de cualquier concepto psicológico y por supuesto de la práctica psicológica, es siempre de naturaleza *situada*.

Pareciera existir la percepción de que los procesos de “indigenización” de la psicología son propios de sociedades y países del tercer mundo. John Berry y John Adair, sin embargo, han colocado el acento en la indigenización de la psicología en una sociedad del primer mundo como Canadá. Y más todavía, es posible encontrar en su producción que el concepto de indigenización se extiende no solamente a los procesos de *apropiación, recepción o fagocitación* (Kush, 1962) de teorías y prácticas surgidas en otros entornos culturales, sino inclusive a cualquier producción original de la psicología. Desde esa perspectiva, la psicología funcionalista o conductista, por ejemplo, pueden ser entendidas como *indigenous psychology* correspondientes a la sociedad y cultura norteamericana en la que surgieron:

The core question is, if human beings are all one people, belonging to one species, how can a discipline that thinks of itself as the science of human behavior not be based on an understanding of all human experience and knowledge? Why

has psychology lagged so far behind other human and social sciences in seeking the development of a global science? Why do we not have a global science that permits the understanding of human behavior, and the practice of psychology, that is truly panhuman? [...] “One reason for this myopia is that the discipline and the profession of psychology are overwhelmingly rooted in, and practiced in, one small part of the world: Western Euro American societies. *This psychology is clearly an indigenous psychology of this region* (Berry, 2016, pp. 47-48; itálicas agregadas).

La cuestión central es si los seres humanos son todos un solo pueblo, pertenecientes a una sola especie, ¿cómo es posible que una disciplina que se considera a sí misma como la ciencia del comportamiento humano no se base en la comprensión de toda la experiencia y el conocimiento humanos? ¿Por qué la psicología se ha quedado tan atrás respecto a otras ciencias humanas y sociales en la búsqueda del desarrollo de una ciencia global? ¿Por qué no tenemos una ciencia global que permita la comprensión del comportamiento humano, y la práctica de la psicología, que sea verdaderamente panhumana? [...] Una de las razones de esta miopía es que la disciplina y la profesión de la psicología están abrumadoramente arraigadas y son practicadas en una parte pequeña del mundo: las sociedades occidentales euroamericanas. *Esta psicología es claramente una indigenous psychology de esta región.*

Y la segunda dirección, que me atrevo a denominar política, es que la psicología de la liberación y las *indigenous psychology* vinieron a llamar la atención no solamente sobre lo que la psicología intenta conocer y describir, es decir, *qué es* el comportamiento o la subjetividad, sino, y muy especialmente, sobre *cómo debe ser* el comportamiento o la subjetividad. Windelband había planteado la separación del mundo de los *hechos* científicos propio de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) del mundo de los *valores*, propios de la filosofía, como era el caso de la lógica, la ética y la estética:

Es gibt deshalb nur diese drei im eigentlichen Sinne philosophischen Grundwissenschaften: Logik, Ethik und Ästhetik. *Die Psychologie ist eine empirische, teils beschreibende, teils erklärende Wissenschaft* (Windelband, 1882/1915, p. 40; las cursivas agregadas).

Por lo tanto, en sentido real sólo existen estas tres ciencias básicas filosóficas: lógica, ética y estética. *La psicología es una ciencia empírica, en parte descriptiva y en parte explicativa.*

La psicología, entonces, era una ciencia natural capaz de describir y explicar (Grundlach, 2017). Su objeto de estudio era el *ser* de los fenómenos subjetivos, por así decirlo. Por su parte, el *deber ser* de los fenómenos subjetivos correspondía a una *conciencia normativa* (*Normalbewusstsein*), en principio externa al conocimiento científico, es decir a la psicología:

Eine vollständige Erfassung des Ganzen des Normalbewusstseins durch wissenschaftliche Einsicht ist uns versagt. In dem Umkreis unserer Erfahrung leuchtet das Ideal an der einen oder der anderen Stelle durch, und sollen wir von der Wirklichkeit eines absoluten Normalbewusstseins überzeugt sein, so ist dies eine Sache des persönlichen Glaubens, *aber nicht mehr der wissenschaftlichen Erkenntnis*." (Windelband, 1882/1915, p. 54; las cursivas agregadas).

Se nos devuelve como fracaso una comprensión completa de la totalidad de la conciencia normativa a través del conocimiento científico. En el círculo de nuestra experiencia, el ideal brilla en un momento o en el otro, y si queremos estar convencidos de la realidad de una conciencia normativa absoluta, entonces se trata de una cuestión de fe personal, *pero no más de un conocimiento científico*.

Es decir, por una parte la psicología debe explicar y describir, sin comprometerse con la fundamentación de los axiomas derivadas de la conciencia normativa. Windelband subrayaba que "espíritu humano no es idéntico a esta conciencia ideal" pues "está sujeto a las leyes de su movimiento natural" (Aber der menschliche Geist ist mit diesem idealen Bewusstsein nicht identisch, er unterliegt den Gesetzen seiner naturnotwendigen Bewegung, Windelband, 1882/1915, p. 47). El dominio establecido por la conciencia normativa era propio de la filosofía y no de la psicología; era *ideal* y no *real*.

Sin embargo, ya desde su nombre, la "conciencia normativa", esa instancia no parece algo extraño a una ciencia empírica como la psicología. Me parece acertado Horst Grundlach cuando señala que "el tema se da por concluido sin más intentos de aclaración" (Das Thema sei hiermit ohne weitere Klärungsversuche abgeschlossen, Grundlach, 2017, p. 139).

Tengo la impresión de que la historiografía de la psicología no se ha detenido lo suficiente en el estudio de las consecuencias de los planteos de Windelband. Aun cuando la distinción entre *forma* y *contenido* se han estudiado tanto en la obra de Windelband como en la de Dilthey (Teo, 2005), lo que a la historiografía anglo-sajona le ha interesado analizar en Windelband, fue, sobre todo, su distinción entre las ciencias *nomotéticas* e

ideográficas, en la que reparó un texto clásico de Gordon Allport (Allport, 1937). A su vez, es posible que tampoco haya recibido la debida atención otro texto también de Allport, en el cual no solo dedicaba un capítulo a analizar esa diferencia entre ciencias nomotéticas e ideográficas, sino inclusive a trazar un programa amplio de tipos de fuentes documentales personales que podían utilizarse en la investigación psicológica, desde autobiografías y cartas hasta diarios y otro tipo de documentos (Allport, 1947).

La revista *Theory & Psychology*, que puede ser considerada una de las más destacadas en el debate teórico, histórico y epistemológico de la psicología, dedicó un número que incluyó una traducción al inglés a cargo de James Lamiell del célebre discurso de Windelband cuando asumió el rectorado en la Universidad de Heidelberg en 1894 (Windelband, 1894/1998). Incluyó, además, dos estudios críticos, uno del propio Lamiell (1998) y otro de Leendert Mos (1998). Lamiell afirmó que, hasta donde él conocía, su traducción fue la primera realizada al inglés de aquel célebre discurso de Windelband. Si ello fuera realmente así, resulta interesante subrayar para un estudio comparado de la recepción del conocimiento y de las ideas en general, que en castellano existía una traducción de aquel discurso desde 1949, incluido en la compilación *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia* (Windelband, 1949). De todas maneras, en 1921, Joseph McCabe había traducido al inglés *Einführung in die Philosophie* (1914), bajo el título *Introduction to Philosophy* (1921). Y si bien en dicho texto no figuraba el discurso de 1882 ni el de 1894, el primer capítulo de la segunda parte estaba dedicado a cuestiones axiológicas en las que volvió a exponer la distinción entre el *ser* y el *deber ser del ser* (Windelband, 1921).

Sin embargo, más allá de esa diferenciación entre las ciencias nomotéticas e ideográficas, considero que la historiografía de la psicología no ha reparado lo suficiente en las consecuencias, para la psicología, de la dicotomía que establecía Windelband entre el dominio del *ser* y del *deber ser*. Porque la psicología no solamente es una ciencia que *describe* y *explica*. La psicología es también y posiblemente *sobre todo*, una disciplina que *interviene* y *modifica*. Me parece que ello estaba en el horizonte del análisis que realizó Jill Morawski (1982) de cuatro utopías de cuatro destacados psicólogos de principios de siglo en Estados Unidos: Stanley Hall, William McDougall, Hugo Münsterberg y John Watson. Ella consideró que “en sus pensamientos epistemológicos, los cuatro psicólogos intentaron, esencialmente, una unificación de la psicología como *sistema de conocimiento* y como *instrumento social*” (in their epistemological thinking, the four psychologists essentially attempted a unification of psychology as a knowledge system *and* as a social instrument, Morawski, 1982, p. 1083).

Coincido con Jill Morawski; dos de los casos que ella estudió pueden ser suficientes para verificar lo que estamos afirmando. Primero, el comienzo de la famosa conferencia de John Watson en Columbia: “Psychology as the behaviorist views it is a purely objective experimental branch of natural science. Its theoretical goal is the *prediction and control of behavior*” (La psicología, tal como la percibe el conductista, es una rama puramente objetiva y experimental de la ciencia natural. Su objetivo teórico es la predicción y control de la conducta, Watson, 1913, p. 158; las itálicas agregadas). En segundo lugar, la confesión de Münsterberg en su libro sobre psicología general y aplicada:

Finally, the traditional psychology is confined to descriptions and explanations. Very justly, such an explanatory account of mental life omits an entirely different aspect, its inner meaning. But this meaning of the acts of our mind offers, after all, problems of its own. They must be solved; we cannot simply ignore them. This book, therefore, traces them in a special part, called Purposive Psychology. Our causal psychology is and must be a psychology without a soul; the purposive psychology culminates in the understanding of the soul and its freedom (Münsterberg, 1915, pp. vii-viii). We shall be forced to see that causality and freedom, complexity and unity, natural laws and ideals do not interfere with one another, but can be combined in an ultimate view of pulsating reality (Münsterberg, 1915, p. 17).

Por último, la psicología tradicional se limita a descripciones y explicaciones. Muy acertadamente, tal relato explicativo de la vida mental omite un aspecto totalmente diferente, su significado interno. Pero este significado de los actos de nuestra mente ofrece, después de todo, problemas propios. Hay que resolverlos; no podemos simplemente ignorarlos. Este libro, por lo tanto, los rastrea en una parte especial, llamada Psicología Propositiva. Nuestra psicología causal es y debe ser una psicología sin alma; la psicología propositiva culmina en la comprensión del alma y su libertad (Münsterberg, 1915, pp. VII/VIII). “Nos veremos obligados a ver que la causalidad y la libertad, la complejidad y la unidad, las leyes naturales y los ideales no interfieren entre sí, sino que pueden combinarse en una visión última de la realidad palpitante (Münsterberg, 1915, p. 17).

Münsterberg era plenamente consciente de dos cuestiones. La primera, que reintroducía en la psicología problemas filosóficos que no eran habituales en otros tratados de psicología editados en el entorno anglo-sajón. Y

la segunda, que su distinción entre una *psicología causal* y una *psicología propositiva*, se inscribía en la tradición académica alemana en la cual él mismo se había formado, retomando la distinción de Windelband entre el mundo del conocimiento científico y el mundo de los valores:

In the *world of cause and effect*, nothing is good and nothing is bad, because everything is simply happening, and consciousness is a passive spectator: nature is always indifferent. In the *world of freedom*, the meaning and the will point to purposes which can be valued and every action can be measured by the standards of *ideal purposes*. The ideas and volitions gain *logical, esthetic and ethical value*" (Münsterberg, 1915, p. 293; las itálicas son mías).

En el mundo de la causa y efecto, nada es bueno o malo, porque todo simplemente está sucediendo, y la conciencia es un observador pasivo: la naturaleza es siempre indiferente. En el mundo de la libertad, el sentido y la voluntad apuntan a propósitos que pueden ser valorados y cada acción puede ser medida por los estándares de los propósitos ideales. Las ideas y las voliciones adquieren valor lógico, estético y ético.

En síntesis, el *dominio de los ideales y de los valores* que Windelband pretendía dejar fuera de la psicología, ha retornado al seno de la misma. La intervención y modificación en el campo de la psicología, en aquella psicología propositiva que Münsterberg enunciaba, se produce *desde y hacia* el dominio del *deber ser* de la naturaleza humana. La psicología, en consecuencia, no puede considerarse una *ciencia natural* que describe fenómenos psicológicos. Ni siquiera podría considerarse una *ciencia humana* o *social* o *cultural* que describe fenómenos psicológicos. O en todo caso, la *psicología como ciencia* constituye apenas un capítulo de la misma. Por fuera de ella (o por detrás de ella, o quizás como su destino estratégico), la psicología es fundamentalmente una *praxiología* y una *tecnología* cuyos objetivos son la *modificación* de los fenómenos psicológicos. La psicología *explica* y *describe* sólo con posterioridad a haber establecido el *horizonte ético-político del deber ser* de los fenómenos psicológicos.

Retomando lo señalado al comienzo, entonces, la psicología de la liberación interpela a la historia de la psicología en sus fundamentos epistemológicos. Martín Baró fundamentaba que la psicología de la liberación *debe* comenzar por un proceso de replanteo de las bases de la psicología desde las posiciones de las mayorías populares. Con expresiones que evocan la célebre tesis 11 sobre Feuerbach (Marx, 1845/1970), Martín-Baró destacaba que "tiene validez aquello de que la preocupación del científico social no debe cifrarse tanto en explicar el mundo cuanto en transformar-

lo” (Martín Baró, 1986, p.221). De esa manera, colocaba de nuevo sobre la mesa la discusión acerca de *qué es la psicología* y, a partir de ello, cómo reconstruir su historia. Y aun cuando la transparente resonancia de la tesis 11 contribuya a ocultar otras resonancias, me parece que el marco general de la psicología de la liberación, tanto en la obra de Martín Baró como en la que analizaremos seguidamente de Caparrós y Caparrós (1976), se inscribe totalmente en el dominio del *deber ser*, es decir, en la perspectiva de la *conciencia normativa* de Windelband o de la *psicología propositiva* de Munsterberg.

De la misma manera, interpela a la historia de la psicología la valiente disculpa de la Sociedad Australiana de Psicología a los pueblos originarios e isleños del estrecho de Torres en 2016, a partir del reconocimiento de “la sincera preocupación por las *prácticas inadecuadas del pasado* y el *compromiso con el cambio*” (the sincere concerns about past inadequate practice and a commitment to change, Carey et al, 2017, p. 264).

En ambos casos, parece claro que la psicología es mucho más que una *ciencia* que estudia y explica comportamientos y subjetividades. No se trata en este caso escuchar la advertencia que Canguilhem sostuvo hace más de medio siglo sobre las diferencias entre el *objeto de estudio* de una *ciencia* y el objeto de estudio de la *historia de esa ciencia*. Es decir, que “el objeto de estudio de la historia de la ciencia no tiene nada en común con el objeto de estudio de la ciencia” (L’objet en histoire des sciences n’a rien de common avec l’objet de la science, Canguilhem, 1968/1989, p. 17). El desafío para el historiador de la psicología es que la psicología de la liberación y las *indigenous psychology* interrogan flagrantemente la dimensión *ontológica*, y por supuesto el fundamento *epistemológico* de la psicología. Y lo hacen al poner de manifiesto aquellas dimensiones de la psicología que, en tanto intervenciones destinadas a modificar el comportamiento, la subjetividad, el bienestar y el malestar de individuos, grupos y comunidades, están *más allá* de la explicación y descripción de esos comportamientos. Ese universo, cuya esencia radica en el *deber ser del ser* más que en *el ser* en sí mismo, pertenece por entero al dominio de los valores y por ello su *horizonte* parece ser más propiamente *ético* o *político* que propiamente científico.

LA HISTORIA DE LA PRIMERA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Ya han sido señaladas algunas dificultades para abordar la historia de las psicologías de la liberación:

Es algo difícil caracterizar todo el trabajo psicológico de América Latina que tiene una orientación liberadora. No todos/as los que trabajan ampliamente dentro de esta tradición usan esa denominación [...] Otro problema es que gran parte del trabajo en el área es inédito, especialmente donde no existe una base universitaria fuerte para el trabajo. En consecuencia, en los trabajos publicados existe cierta inclinación hacia las contribuciones más teóricas y una falta de documentación de muchas prácticas innovadoras en el campo. Tampoco es sencillo acceder a bibliografía publicada en América Latina: por ejemplo, gran parte aparece en libros de escasa circulación más que en revistas (Burton & Kagan, 2005, 66-67; la traducción me pertenece).

It is somewhat difficult to characterize all the psychological work from Latin America that has a liberatory orientation. Not all those working broadly within this tradition would want to use the title—indeed it is unlikely that anyone would claim to be a “liberation psychologist”, such a title sounding both pompous and pre-judgmental of the consequences of one’s work. A further problem is that much of the work in the area is unpublished, especially where there is not a strong university base for the work. Accordingly, in published work there is something of a bias towards the more theoretical contributions and a lack of documentation of much innovative practice in the field. It is also not easy to obtain literature published in Latin America: for example much appears in small circulation books rather than in journals.

No obstante ello, el término psicología de la liberación “parece haber surgido impreso tan tempranamente como 1976” en un libro que fundamentó una psicología ajena a “la filosofía del individualismo” (Burton & Kagan, 2005, p. 67). Aun reconociendo ese hito inaugural en el libro *Psicología de la liberación* (Caparrós & Caparrós, 1976), Burton y Kagan destacaban que “el término se generalizó con los significados explorados aquí, por dos autores claves, Ignacio Martín-Baró y Maritza Montero (Burton & Kagan, 2005, p. 67).

Desde otra perspectiva, también se han destacado otros antecedentes de la psicología de la liberación en la obra de Fanon y aun de Biko. Con todo, finalmente la obra de Martín-Baró fue la que garantizó la extensión del término *psicología de la liberación*:

Las ideas de liberación abundaron durante la segunda mitad del siglo XX, y se habían introducido prácticas de liberación en algunas aplicaciones de la psicología comunitaria[...] Así

como en otras ramas de la psicología [...] La mayoría de las publicaciones fueron escritas desde la perspectiva de los que sufrían de la opresión y la colonización en lugar de hablar de la liberación que iba a ser construida [...], con la excepción de Fanon (1965), quien trazó un camino para la liberación y Biko (1986), quien se refirió al significado de la liberación. Pero la idea de una psicología de la liberación fue promovida por Ignacio Martín-Baró (Montero & Soon, 2009, p. 3).

En cuanto al clima intelectual, filosófico y político, se ha reparado que la psicología de la liberación hunde sus raíces en la perspectiva decolonial de los años sesenta, particularmente en la obra de Fanon y Memmi (Teo, 2005). Ambos señalaron la íntima relación existente entre los patrones de dominación colonial y los patrones de angustia psicológica (Moane, 2014). A Partir de premisas decoloniales, se ha señalado el desarrollo de la psicología de la liberación en Sudáfrica con Biko, Hook, Kiguwa, Mkhize y Collins o inclusive con Bulhan quien se trasladó desde Sudáfrica hasta EEUU para trabajar con afro-americanos empobrecidos. Asimismo en Filipinas con la obra de Enriquez y en Irlanda con el trabajo de Moane y Ruth, quienes postulaban una psicología radical y feminista (Moane, 2014).

En cualquier caso, me voy a limitar aquí únicamente a aquel momento en la historia de la psicología de la liberación que Burton y Kagan identifican como el momento inaugural del término. Es decir, el de la obra de Caparrós y Caparrós (1976). Por supuesto, ello no implica desconocer que lo más conocido internacionalmente acerca de la psicología de la liberación está relacionado con la obra y el pensamiento de Ignacio Martín-Baró. Pero precisamente por ello, me parece importante detenerme en el análisis de la psicología de la liberación de los Caparrós porque ha sido menos estudiada (Muñoz, 2009).

No es sencillo caracterizar el texto *Psicología de la liberación* (Caparrós & Caparrós, 1976). Es posible señalar algunas *rarezas* de aquel libro. Por lo pronto, aun con el fondo de la psicología latinoamericana, más precisamente, argentina, el libro fue escrito por dos autores de origen español y fue publicado en Madrid. La editorial que lo publicó, *Fundamentos*, se había fundado en 1970 precisamente con el objetivo de publicar corrientes de pensamiento críticas “que el régimen franquista silenciaba y perseguía” (Editorial Fundamentos, 2021, n.p). En ese contexto publicó a algunos de los autores clásicos del pensamiento marxista, como Marx, Engels, Mao, Castro, Che Guevara. También, dentro de la colección Ciencia, la serie de Psicología que dirigía Nicolás Caparrós, uno de los autores de *Psicología de la liberación*.

En cuanto a los autores, ya habían publicado algunos trabajos en colaboración (Caparrós & Caparrós, 1973; Caparrós & Caparrós, 1974). Antonio Caparrós había nacido en Madrid el 6 de abril de 1928 y falleció en la misma ciudad el 10 de agosto de 1986. Su padre fue un médico republicano que luego de algunos años de prisión franquista, pudo escapar hacia Argentina en 1947 cuando su hijo tenía 18 años de edad. Antonio también estudió medicina en la Universidad de Buenos Aires, coincidiendo sus años de estudio con los de Ernesto Che Guevara a quien conoció por esa circunstancia (Anguita & Caparrós, 1997a). Fue Presidente del Centro de Estudiantes de la Facultad de Medicina y luego de recibirse de médico se especializó en psiquiatría (Kesselamn, 1987).

Se inició en la práctica psiquiátrica en el Hospital Neuropsiquiátrico de Hombres (actualmente Hospital Borda) y casi inmediatamente formó parte del equipo liderado por Mauricio Goldenberg quien en 1956 organizó el Servicio de Psicopatología y Neurología del Policlínico Araoz Alfaro en Lanús, un suburbio a treinta minutos de la ciudad de Buenos Aires. Ese servicio, conocido simplemente como “el Lanús” posibilitó el pasaje del hospital neuropsiquiátrico al Hospital General al tiempo que el pasaje de la psiquiatría manicomial a la psiquiatría moderna o humanizada (Visacovsky, 2002). Como parte de ese colectivo, utilizó diversos recursos terapéuticos, desde el psicoanálisis hasta las terapias de choque o la psicofarmacología, especialmente a partir de la aplicación de la cloropromazina. No obstante ello, Goldenberg, Caparrós y su equipo recomendaban prudencia en el uso de las psicodrogas, que las mismas se asociaran con terapia ocupacional o con otros tratamientos biológicos y, sobre todo, que ellas estuvieran al servicio de la psicoterapia individual o grupal (Goldenberg et al, 1961). En 1958, conjuntamente con un grupo de psiquiatras pertenecientes al Partido Comunista Argentino liderado por Jorge Thenon, fundó una clínica privada, la Clínica Bulnes en la cual también aplicó desde psicoterapias hasta terapia de sueño prolongado (Muñoz & Klappenbach, in press).

En los inicios de los años 60, formó parte de los equipos docentes de Psicología I y Psicología II en la recién creada carrera de psicología de la Universidad de Buenos Aires, cuyo profesor titular era José Itzigsohn. Itzigsohn ingresó como profesor en 1962 y Antonio Caparrós en 1964 (Vezzetti, 2016). Ambos pertenecían al Partido Comunista Argentino (PCA), aunque se habían distanciado de la posición oficialista *pavloviana* del PCA, sostenida por Adolfo Lértora, Jorge Thenon y César Cabral. Además, Itzigsohn y Caparrós eran asesores en dos de las editoriales orgánicas o vinculadas al PCA, Lautaro y Proteo (García, 2014). En ambas editoriales se editaron traducciones al castellano de obras de Henri Wallon (1879/1962), entre ellas, *Del acto al pensamiento* con prólogo de

Antonio Caparrós (Caparrós, 1964). En 1964 Itzigsohn fue electo director del Departamento de Psicología, en reemplazo de Enrique Butelman. Para 1966 propuso un nuevo curso, Psicología General III, centrado en temas de Pensamiento y Lenguaje proponiendo como profesor a cargo a Antonio Caparrós (Rossi, 2016). En ese curso, Caparrós introdujo conceptos centrales de *Pensamiento y lenguaje* de Vygotsky y el texto de Luria “El papel del lenguaje en la formación de los procesos psíquicos” (Speech development and the formation of mental processes) que recién introduciría al inglés Michel Cole en 1969 (Muñoz & Klappenbach, in press).

Entre 1964 y 1965, Caparrós fundó y dirigió el Instituto de Psicología Concreta (Martín Caparrós, comunicación personal, 13 de julio de 2021). Por su parte, en 1973 alcanzó la titularidad del curso de Psicología General I. El programa se dividía en tres partes iniciales y otras tres “especiales”. La primera parte estaba destinada a la psicología y la comprensión del hombre y la sociedad. La segunda se relacionaba con la estructura económica y la psicología, la ideología y el poder y la psicología; en esa parte incluía como bibliografía obligatoria el texto de Wallon “Sobre la especificidad de la psicología” (Caparrós, 1973). La versión original en francés de ese artículo se había publicado en 1953 en *La Raison*, que el propio Wallon había dirigido desde 1951 y fue reeditado diez años después en un número de homenaje a Wallon por la revista *Enfance*, que Wallon había fundado (Wallon, 1953/1963). Traducido al castellano, fue incluido dentro del libro *Fundamentos dialécticos de la Psicología*, editado por Proteo, que recopilaba la mayoría de los artículos incluidos en aquel número de homenaje de *Enfance* y un par de trabajos de un número de *Enfance* de 1959, dedicado a Psicología y Educación de la Infancia, entre ellos, “*Science de la nature et science de l’homme: la psychologie*” (La psicología: ciencia de la naturaleza y ciencia del hombre) (Wallon, 1959). El volumen editado por Proteo, luego de un prólogo de Antonio Caparrós, comenzaba con la traducción de ese ensayo (Wallon, 1965).

En el final del trabajo “Sobre la especificidad de la psicología”, Wallon planteaba con claridad tanto la continuidad como la discontinuidad entre el mundo animal y el mundo humano en tanto “en el hombre intervienen el lenguaje y la sociedad, es decir, que al mundo perceptual se superpone el de las representaciones e ideas” (Wallon, 1965, p. 41). Caparrós entendía que esos planteos de Wallon posibilitaban establecer diferentes *niveles de integración* entre el nivel biológico y el social (Caparrós, 1987). Por esos años, en un trabajo colectivo presentado en el Segundo Congreso Argentino de Psicología llevado a cabo en San Luis en 1965, retomaba los planteos de Wallon con aportes de Vygotsky y de Piaget para sostener que las operaciones mentales eran acciones interiorizadas ya

que “el nivel psicológico humano desarrollado en su plenitud es una etapa superior de la ontogenia que se desarrolla sobre la base y a partir de la dinámica corporal” (Korol, Rosenberg de Caparrós & Caparrós, 1965/1971, p. 183).

Retomando la bibliografía de aquel curso de Psicología I en la UBA, Caparrós también incluía la transcripción de dos Mesas Redondas sobre “Ideología y Psicología concreta” de la misma época. La primera, que había tenido lugar en 1965 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se había publicado en el primer número de *Cuadernos de Psicología Concreta*. En la misma participaron José Bleger, Enrique Pichon Rivière, León Rozitchner, el propio Antonio Caparrós y fue coordinado por Guillermo Ferschtut (Bleger, Caparrós, Pichon-Rivière, & Rozitchner, 1969). La segunda, se realizó pocos meses después de la primera y fue publicada en el segundo número de los *Cuadernos de Psicología Concreta*. En ese segundo debate no participaron ni Bleger ni Pichon Rivière. Además de Caparrós y Rozitchner se incorporó a la actividad Armando Bauleo, y la coordinación quedó a cargo de Jaime Schust (Bauleo, Caparrós, & Rozitchner, 1969). Ambas actividades han sido analizadas en varias oportunidades; en particular el debate en torno a la opinión de Bleger de la supuesta “mutilación” como psicólogo en la obra de Politzer y la contraposición con la obra de Wallon (del Cueto & Scholten, 2004; García, 2010, 2012; Vezzetti, 2004). Las intervenciones de Caparrós, en cambio, rescataban la militancia en las trayectorias de Politzer y de Wallon. Más todavía, esta “integración vivida de pensamiento y acción que representó Politzer fue determinante para Antonio Caparrós, marcando lo más sobresaliente de su presencia y de lo que transmitió a sus compañeros y discípulos” (Ávila Espada, 1987, p. 21). Ya podía advertirse en esos años tempranos, la importancia que crecientemente adquiría la militancia política en su propio proyecto de psicología concreta. Más de veinte años después de ambas mesas redondas, Armando Bauleo destacó los puntos de coincidencias pero también los desencuentros entre Bleger y Caparrós, precisamente en relación a la psicología concreta, la militancia y las relaciones entre psicoanálisis y marxismo (Bauleo, 1987).

En ese contexto, merecen destacarse los cuestionamientos, pero al mismo tiempo las reivindicaciones hacia Freud, a quien considera el *primer psicólogo concreto* a pesar de sus limitaciones ideológicas (Bleger, Caparrós, Pichon-Rivière, & Rozitchner, 1969).

Resulta significativo en esa dirección, la polémica con su amigo Hernán Kesselman en 1971 en la revista *Nuevo Hombre*, una publicación claramente comprometida con la militancia de la izquierda revolucionaria

y en la cual Caparrós integraba el consejo de redacción. Hernán Kesselman había rescatado la madurez política alcanzada por Plataforma Internacional desde su surgimiento en el 26º Congreso Internacional de Psicoanálisis, reunido en Roma en 1969. Entre 1969 y 1971, reflexionaba Kesselman, el grupo fue adquiriendo “una más clara homogeneidad ideológica que le permitió reconocer que el meridiano de la lucha no pasaba fundamentalmente por las revueltas institucionales sino por el compromiso de los psicoanalistas con los pueblos empeñados en luchas de liberación” (Kesselman, 1971, p. 10).

En el número siguiente, Antonio Caparrós discutió la perspectiva de Kesselman retomando la caracterización del psicoanálisis como una producción burguesa, caracterización usual en los partidos comunistas ya fueran soviético, francés o argentino:

El psicoanálisis constituye la única cosmovisión verdaderamente actuante y eficiente, verdaderamente pragmática, que las burguesías ha logrado difundir con cierta amplitud, gracias a ser presentada como una teoría asépticamente científica e indiscutiblemente (así se afirma) capaz de revelar con profundidad los misterios del comportamiento humano (Caparrós, 1971b, p. 10).

Asimismo, subrayaba que la teoría psicoanalítica era el producto de las relaciones del capitalismo en un momento histórico determinado. Por tal razón, reconocía en el psicoanálisis “algunos aciertos parciales”, aunque basadas en “premisas ideológicas falsas” (Caparrós, 1971b, p. 10). A partir de esas consideraciones, cuestionaba la propuesta de Hernán Kesselman de promover que los psicoanalistas se integraran a los sectores más explotados de la sociedad. En todo caso, señalaba Caparrós, si así lo hicieran, ya no sería en su condición de psicoanalistas sino de militantes. Y no ocultaba su cuestionamiento al colectivo Plataforma cuando exigía una perspectiva nacional más que la que brindaban las “internacionales científicas” (Caparrós, 1971b, p. 10). También cuestionaba al lacanismo o “la vuelta a Freud”, ya que “lo que se impone es, a partir de nuestra realidad social, elaborar una teoría y las técnicas correspondientes psicológicas acordes al principio esencial de que el hombre no es sino la sociedad individualizada” (Caparrós, Fiedotin, Mayer & Solanas, 1972, p. 311).

En otro número de la misma revista, también Roberto Harari polemizaba tanto con Kesselman como con Caparrós (Harari, 1971). Es llamativo que la polémica ameritara una editorial del propio director de la publicación, que interpela a los psicólogos-psicoanalistas, y a la “ciencia psicológica” que “debe tomar la iniciativa concreta de hacer” ya que “el

camino hacia la liberación está exigiendo que ya debemos comenzar a trabajar” (Walker, 1971, p. 6).

Además de *Nuevo Hombre*, Antonio Caparrós formó parte de equipos de redacción de otras revistas culturales de la llamada nueva izquierda. Entre ellas, de *La Rosa Blindada*, desde el número 5 de la revista (González Canosa, 2012). A mediados de la década de 1960 también fue pionero en estudios relacionados con psicología grupal en perspectiva de género. Uno de sus estudios, que mereció atención internacional se centró en las actitudes y conflictos de la mujer profesional casada cuando asume roles en la sociedad industrial alejados de los roles tradicionales (Tumin & Greenblat, 1967). Y posteriormente, Antonio Caparrós participaba con integrantes de la cátedra de Psicología General 2 de la UBA en actividades barriales próximas a una “psicoterapia en la calle” y en las que enfatizaba que la psicología no debía limitarse a modificar al individuo sino sobre todo a la sociedad (Anguita & Caparrós, 1997b, p. 210).

Nicolás Caparrós, por su parte, había nacido en Madrid el 2 de febrero de 1941 y falleció el 21 de marzo de 2021 en la misma ciudad (Isabel Sanfeliu, comunicación personal, 11 de agosto de 2021). En 1959 ingresó a estudiar medicina en la Universidad Complutense de Madrid, recibiendo en 1964. En 1998 obtuvo su doctorado. Fue asistente en el Hospital Maudsley de Londres y viajó algunas veces a Argentina, invitado por su primo Antonio. La primera en 1969, después de la organización de Plataforma Internacional en el Congreso psicoanalítico de Roma, de la cual fue uno de los fundadores (Sanfeliu, 2013).

En 1971 se desempeñaba como psiquiatra en el Hospital Psiquiátrico Santa Isabel de Leganés del cual llegó a ser Jefe de Servicio (Duro Martínez, 2001). Organizó un grupo de estudio con los primeros licenciados en psicología en España en 1971 centrado en la psicología crítica y hacia 1975, conjuntamente con otros graduados recientes, el *Grupo Quipu de Psicoterapia* con fuerte “influencia argentina” (Duro-Martínez, 2001; Hernández-Gordillo, 2001). En el primer número de la revista española *Clínica e Investigación Relacional*, un trabajo colectivo reconstruye los albores de la formación de la psicología grupal progresista en España en torno a Nicolás Caparrós. En dicho artículo, el reconocido profesor de la Universidad Complutense de Madrid, Carlos Rodríguez Sutil destacaba la presencia argentina:

La razón más importante de mi no incorporación al psicoanálisis oficial fue el conocimiento del Profesor Alejandro Ávila Espada en el último año de carrera. A través de él conocí a Nicolás Caparrós Sánchez, psiquiatra, antipsiquiatra y psicoa-

nalista crítico, y ambos constituyeron los estímulos esenciales en mi formación como psicoterapeuta durante los primeros años ochenta. Con Caparrós realicé mi análisis personal y participé en varios grupos terapéuticos e intensivos de fin de semana [...] También contacté con otros clínicos maravillosos, procedentes en su mayoría de Argentina o que habían desarrollado allí gran parte de su labor. Voy a citar a algunos a riesgo de ser descortés con otros, pero fue una experiencia personal insustituible conocer a los tres siguientes: Antonio Caparrós García-Moreno, Hernán Kesselman y Emilio Rodríguez. A través de todos ellos conocí la obra de Enrique Pichon-Rivière y de José Bleger, discípulo del primero. Pichon-Rivière, quien fue más influyente por sus enseñanzas que por sus escritos, había alcanzado en los años cuarenta y cincuenta la conclusión de que la psicología como estudio del psiquismo individual no existía más que como constructo artificial y artificioso, que no hay individuo aislado de su entorno humano o, dicho con otras palabras, que toda psicología es psicología social (Ávila-Espada, Aburto, Rodríguez-Sutil, Vivar, Espinosa, & García-Valdecasas, 2007, p. 139).

Por su parte, el testimonio de Alfonso Hernández Gordillo resulta coincidente y destacaba la inscripción de esa presencia de la clínica grupal argentina en la casa de Nicolás Caparrós en Comandante Zorita 49 de Madrid, en el contexto cultural y político de las luchas latinoamericanas por la liberación de finales de la década de 1960 y comienzos de la década de 1970:

Nicolás tiene un primo argentino, Antonio Caparrós, que no sólo es Catedrático de Psicología, sino que es dirigente peronista, relacionado con los Montoneros. Por esa vía, todo psiquiatra progresista argentino que viene a Europa y para en Madrid, pasa por casa de Nicolás y deja libros, revistas, discos, etc. Por tanto, los asiduos a su casa, entonces en Comandante Zorita, teníamos acceso a revistas –*Psicología Concreta*, por ejemplo–, libros –Pichon Riviere, Bleger, Marie Langer, entre otros–, discos –Quilapayun, Inti Illimani–, y personas: Antonio Caparrós, Armando Bauleo, Hernan Kesselman, etc. (Hernández-Gordillo, 2001, p. 9).

Otros testimonios de su trayectoria en Argentina, se puede apreciar en su bibliografía. En 1973 publicó *Crisis de la familia. Revolución del vivir*, en ediciones Kargieman, con prólogo de Hernán Kesselman, en la misma editorial en la cual Kesselman había publicado tres años atrás su célebre *Psicoterapia breve* (Caparrós, 1973). También en 1973 participó del libro *Vi-*

cisitudes de una relación compilado por Armando Bauleo en la colección “La izquierda freudiana” de Editorial Granica (Enríquez de Salamanca & Caparrós, 1973). La colección había sido fundada en 1971 por Marie Langer (Starcbaum, 2017). Bajo su dirección se editaron, entre otros, los dos famosos tomos de *Cuestionamos* y el libro de Paul Robinson, *La izquierda freudiana*, dedicado a la obra de Wilhelm Reich, Geza Roheim y Herbert Marcuse, que había editado originalmente en 1969 la casa Harper & Row (Robinson, 1971).

Nicolás Caparrós dirigió los cursos de formación de Quipu entre 1975 y 1998. Antes, en 1985 comenzó a dirigir la revista *Clínica y Análisis Grupal*.

Cuando Antonio Caparrós se exilió en España en abril de 1976 inmediatamente después del inicio de la dictadura en Argentina fue recibido por su primo Nicolás Caparrós. Muy poco tiempo después, ambos recibirían al también exiliado Hernán Kesselman (Kesselman, 1987). Los tres, pero especialmente Nicolás Caparrós y Kesselman junto con Bauleo y Pavlovsky, se volverían responsables del proceso que en España llevaría, en una situación inversa de la que había planteado Pichon Riviére en Argentina, de la psicología social al psicoanálisis (Elustondo Ferré, 2010).

En Madrid, Antonio y Nicolás Caparrós escribirían el primer libro que llevaría por título *Psicología de la Liberación* (Caparrós & Caparrós, 1976). Los postulados teóricos desde donde partían Caparrós & Caparrós, tenían una perspectiva próxima a las teorías psicoanalíticas de izquierda, desde los conceptos marxistas, sartreanos y althusserianos. Pero se distingue, sobre todo, por una perspectiva próxima a la desarrollada por Hernández Arregui, especialmente en su obra *La formación de la conciencia nacional, 1930-1960* (Hernández Arregui, 1973). Desde esa perspectiva, propusieron una “psicología de la liberación”, concibiendo al sujeto como un hombre libre, pero desde la dimensión de la “luchas de clases”, es decir, desde la perspectiva de su conciencia de clase, su organización y su lucha por la igualdad. De esa manera, el objetivo que planteaban era el logro de una sociedad organizada, en el marco de una consciencia popular y nacional, que fuera capaz de superar la dependencia y la colonización (Muñoz & Klappenbach, in press).

Desde la perspectiva de los Caparrós, un antecedente de la *Psicología de la Liberación* fue la conformación del Instituto de Psicología Nacional que se organizó a comienzos de la década del setenta. En ese marco, Antonio y Nicolás Caparrós plantearon en 1973 la necesidad de revisar las funciones de terapeuta y paciente a partir de lo que consideraban la “totalidad social históricamente condicionada” (Caparrós & Caparrós, 1973, p. 127). Allí rescataban la contraviolencia-participación colectiva en el

convencimiento de que el “trabajador de la salud mental debe ser ante todo un integrante más del Movimiento de Liberación Nacional” (Caparrós & Caparrós, 1973, p. 131).

El concepto de *psicología de la liberación* estaba estrechamente vinculado con *filosofía de la liberación* e inclusive *teología de la liberación* (Muñoz, 2011). Considerando que el concepto de liberación es polisémico, no intentaré una definición unívoca del mismo. Más vale, puede ser interesante considerarlo en el contexto en el que se enmarcaba la obra de los Caparrós.

En el número 6 de la revista *Nuevo Hombre* Antonio Caparrós publicaba su primer artículo en ella. Se trataba en realidad de su propio testimonio personal sobre un allanamiento a su domicilio entre el 1 y el 2 de agosto y la detención de su esposa por más de 24 horas en la sede central de la Policía Federal (Caparrós, 1971a). En ese mismo número, Augusto Klappenbach trazaba las diferencias entre el concepto de “desarrollo” y el concepto de “liberación” (Klappenbach, 1971). Augusto Klappenbach era Profesor de Filosofía, Antropología Cultural y Ética Profesional en la Universidad Nacional de Río Cuarto; entre septiembre de 1973 y septiembre de 1974 fue rector normalizador de la Universidad Nacional de Río Cuarto, con un fuerte respaldo de agrupaciones del peronismo de izquierda (Aminahuel, 2017, 2018). Si esa era su referencia política, su referencia pedagógica se inscribía en las ideas de Darcy Ribeyro y Paulo Freire (Moine, 2019). Augusto Klappenbach pertenecía al consejo de redacción de *Nuevo Hombre* desde el primer número, publicado el 21 julio de 1971. En el número seis de la revista, correspondiente al 25 de agosto del mismo año, señalaba que la *liberación* era un objetivo colectivo ya que una “situación de dominio sólo se supera cuanto todos los hombres que intervienen en ella son capaces de romper la relación de dependencia que los ata –no los une– y se vuelven capaces de autodeterminarse” (Klappenbach, 1971, p. 6).

En cualquier caso, el objetivo de la liberación era central en los debates de la nueva izquierda a finales de los años sesenta y en la década siguiente. En julio de 1969, Perón le enviaba una carta a Antonio Caparrós en la cual señalaba que “de todos los objetivos justicialistas, el primero y más importante ha sido y es la liberación” (Anguita & Caparrós, 1997a, p. 298). Y en aquel Programa del curso Psicología General de 1973 al cual ya me he referido, Caparros también incluía entre la bibliografía *La hora de los Pueblos* de Juan Domingo Perón. Se ha analizado que ese texto no difiere demasiado de América Latina, ahora o nunca. Pero una de las diferencias es precisamente el reconocimiento al liderazgo de Fidel Castro en América Latina (Perón, 1968/2017). En ese sentido, fue un libro que

no solamente fue bien recibido por la izquierda peronista o la izquierda nacional, sino que contribuyó a su vez al acercamiento al peronismo de numerosos actores de la izquierda. El lanzamiento del libro estaba previsto para el 16 de septiembre de 1968, es decir, para un nuevo aniversario del derrocamiento de Perón. Finalmente, como detallaba Oscar Castellucci en la erudita introducción de la edición de la Biblioteca del Congreso de la Nación, se lanzó tres días después, el 19 de septiembre, “un día triste” porque “dos hechos históricos conmovieron a la militancia de aquellos tiempos de lucha y de resistencia” (Castellucci, 2017, p. 73). Se refería, por una parte, a la muerte de John William Cooke, uno de los que con más energía promovía el peronismo de izquierda, víctima del cáncer con sólo 49 años de edad. Por la otra, a la detención de los 13 integrantes de las Fuerzas Armadas Peronistas instalados en Taco Ralo, en la Provincia de Tucumán. En cualquier caso, *La hora de los pueblos* habría de transformarse en una clave esencial para comprender no solo el pensamiento de Perón actualizado, sino también su accionar en pos del objetivo estratégico de la liberación” (Castellucci, 2017. P. 76).

El objetivo estratégico de la liberación, entonces, la clave de *Psicología de la liberación*. La liberación tiene diferentes matices: “existen países oprimidos, clases oprimidas e individuos oprimidos” (Caparrós & Caparrós, 1976, p. 17). En ese contexto, los Caparrós consideraban a la *colonización cultural* como una “enfermedad o conflicto mental”, como “uno de los azotes más incisivos y de mayores proporciones, con sus correlatos de trabajo enajenado, modos de vivir impuestos, erradicación histórica, cambios artificiales, etc.” (Caparrós & Caparrós, 1976, p. 18). Ya en un trabajo anterior, Antonio y Nicolás Caparrós habían planteado la necesidad de la “salud mental como una de las tareas de liberación nacional, que no dé adaptación, perpetuación pasiva de la violencia de las estructuras dominantes” (Caparrós & Caparrós, 1973, p. 128). Por tal motivo, “la psicología tiene como tarea –entre otras– preservar intacta la posibilidad de cambio en el hombre” (Caparrós & Caparrós, 1976, p. 61). Pero naturalmente, ese cambio requería de un cambio absoluto de las estructuras de poder:

Ese cambio es, según nuestra opinión, la forma esencial de crear las condiciones estructurales imprescindibles para la emergencia de hombres de cualidades diferentes. Lo que ha de ser objeto de un proceso revolucionario.

Esta psicología no será, como a veces se ha proclamado, el agente de cambio, pero sí un instrumento más a utilizar por quienes estén por un proceso de cambio, tanto estructural como del hombre (Caparrós & Caparrós, 1976, págs. 67 y 68).

Y resulta interesante que, para el dominio de la psicología, los Caparrós reiterarán en *Psicología de la liberación*, algo que también habían planteado en su trabajo en colaboración de 1973 publicado en *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*:

Muchas de las vías nuevas no provendrán de los que hablan como dueños de la ciencia, sino de la síntesis efectiva y real de la participación de los grupos populares que están construyendo una nueva forma de poder para romper el binomio sumisión-autoridad, que empapa cualquiera de las actuales relaciones entre los hombres de nuestra sociedad y que constituye en uno de los impedimentos fundamentales de cualquier procedimiento de cambio que sobre el tema se pudiera hacer (Caparrós & Caparrós, 1976, p. 68).

En el capítulo cuarto del libro, dedicado a “Personalidad, actitud y conducta” (aunque la personalidad fue abordada especialmente en el último capítulo) se abordaban los problemas de los significados genéricos-ideológicos de las actitudes. Allí, los autores se refieren a eventuales actitudes de desinterés en el caso de un trabajador que no se alegre de que otro haya realizado bien un trabajo en una empresa estatal, “que teóricamente pertenece a todos los habitantes del país” pero que debido a “la naturaleza alienda de la relación alienada de la relación laboral y de la actividad misma, no interesa, no puede interesar, lo que se produce en bien de la Nación; ello se considera e intuye ajeno a quienes realizan el trabajo” (Caparrós & Caparrós, 1976, p. 218). Y sugieren seguidamente ver el trabajo “Incentivos materiales y morales del trabajo” de Antonio Caparrós.

Se referían a un trabajo cuya primera parte fue publicada en el número 6 de *La Rosa Blindada*, correspondiente a septiembre-octubre de 1965, que originalmente también se había publicado en La Habana en la revista *Nuestra Industria* en agosto de 1965 (Caparrós, 1965a). La segunda parte se publicó en el número siguiente (Caparrós, 1965b). Caparrós reconocía el valor que adquirirían los incentivos materiales pero recomendaba la necesidad de superar el individualismo y de configurar un nuevo tipo de moral. En su consideración no se podía “desvirtuar o sacrificar *lo que es el objetivo central de la revolución: el surgimiento del hombre de nuevo tipo*” (Caparrós, 1965a, p. 33; el subrayado en el original). Inicialmente, había planteado:

En nuestra actual etapa histórica hay dos formas-tipo de moral que constituyen los dos polos de una escala. Una, que es la del provecho personal, egocéntrico, esto es, disociado de los objetivos de la comunidad, que es la típica de la estructura capitalista, y constituye la moral del hombre alienado. Y

otra, la del hombre cuya finalidad fundamental y deliberada es trabajar en función social; es decir que, conscientemente, consustancia sus intereses y aspiraciones, sus metas personales, con las de la sociedad, como constituyéndose en un momento personal de estos últimos que pasan a ser su más profunda motivación. Esa es la moral del hombre comunista, la moral del hombre humano (Caparrós, 1965a, p. 31; *itálicas en el original*).

En ese mismo número de *La Rosa Blindada*, también se reproducía un texto de Ernesto Che Guevara, que se había publicado en el mes de marzo en el semanario *Marcha* de Montevideo y que se volvería célebre con el correr del tiempo, “El socialismo y el hombre en Cuba”. El Che destacaba el camino que faltaba recorrer en la construcción de una sociedad socialista “y la tentación de seguir los caminos trillados del interés material, como palanca impulsora de un desarrollo acelerado, es muy grande” (Guevara, 1965, p. 6). En su opinión para “construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo” (Caparrós, 1965, p. 6).

El debate acerca de los *incentivos morales o materiales* atravesó a buena parte de los países socialistas y fue central en Cuba entre 1963 y 1965 (Karl, 1975; Pericás, 2014; Ritter, 1974). En el caso cubano, no es que el Che Guevara negara totalmente la incidencia de los incentivos materiales (Silverman, 1971). Más vale, reconocía que el proceso de construcción del hombre nuevo sería lento, con momentos de aceleración y otros, inclusive de retroceso. Y en ese proceso admitía que “los revolucionarios carecemos, muchas veces, de los conocimientos y la audacia intelectual necesarios para encarar la tarea del desarrollo de un hombre nuevo por métodos distintos a los convencionales y los métodos convencionales sufren de la influencia de la sociedad [capitalista] que los creó” (Guevara, 1965, p. 8). Por esa razón, argumentaba que se debía elegir adecuadamente el “instrumento de movilización de las masas [el cual] debe ser de índole moral, fundamentalmente, sin olvidar una correcta utilización del estímulo material, sobre todo de naturaleza social (Guevara, 1965, p. 6). Es decir, el Che subrayaba que la construcción de una sociedad socialista requería de un *nuevo tipo de hombre* y que la conciencia de ese hombre nuevo adquiriría un estatuto superior a cualquier incentivo material.

En realidad, como ha sido observado acertadamente, el término *incentivos morales* apenas hacía justicia a lo que en realidad constituía un “firme compromiso con un sistema de valores” (Peattie, 1981, p. 88). La autora de ese juicio, Lisa Redfield Peattie, fue una destacada profesora del MIT, que se había formado en la Universidad de Chicago. Debido al trabajo

como antropólogo de su padre, Robert Redfield, había vivido en pequeñas aldeas de América Latina familiarizándose con perspectivas transculturales. Peattie confesó sus sensaciones tras visitar Cuba en 1968:

I found Cuba in 1968 perfectly exhilarating, putting this forth not as a judgment on the system but as data, corroborated by the many American young people who, visiting Cuba in those years, came back to the United States with a sense of dropping back into a flatter atmosphere, of coming down from a high” (Peattie, 1981, p. 88).

Encontré que Cuba en 1968 era perfectamente estimulante, sin decir esto como un juicio sobre el sistema, sino como un dato, corroborado por tantos jóvenes norteamericanos que, luego de visitar Cuba en aquellos años, regresaron a los Estados Unidos con la sensación de estar cayendo desde lo alto a un ambiente más chato.

En definitiva, el debate sobre los incentivos morales, se inscribía en el contexto de la construcción del *nuevo hombre* en la sociedad socialista. Y no sólo el Che Guevara había insistido en la cuestión. La temática del nuevo hombre también había sido debatida ampliamente en la psicología soviética (Bauer, 1952; García, 2016; Lomov, 1989; Yasnitsky, 2016). Luego del decreto del 4 de julio de 1936 en el cual el Comité Central del Partido Comunista Soviético cuestionó las desviaciones de la *psicología* así como también de los *tests* y de la psicología en general, se acentuó el papel de la conciencia y de la acción propositiva como manera de superar concepciones puramente hereditarias o ambientalistas: “la idea del hombre como actor intencional significa que el estudio de las funciones mentales está siempre relacionado con los motivos y las metas del hombre” (“the idea of man as a purposive actor means that the study of psychic functions is always related to man’s motives and goals”, Bauer, 1952, p. 136). En la perspectiva soviética, el estudio de la motivación incluía entonces no solo necesidades e intereses, sino también, y sobre todo, ideales y deberes. Bajo tales premisas el nuevo hombre era aquel capaz de un *comportamiento disciplinado*, concepto que significaba:

[...] la capacidad de unirse a la colectividad y, en su caso, de subordinar su comportamiento a la colectividad; o, como decía Lenin, “dedicar su trabajo y competencias a la preocupación general”, “servir al mundo”, como le gustaba expresarse a Marx.

[...] the capacity to unite with, and where necessary to subordinate one’s behavior to, the collective; or, as Lenin said, ‘to devote his work, his powers to the general concern’, ‘to serve the world’ as Marx liked to say (Bauer, 1952, pp. 142-143).

La necesidad en la construcción del *nuevo hombre* perduró más allá de la muerte de Stalin. Inclusive, en la era de Krushev, aun cuando se experimentaran algunos cambios:

Los jóvenes en los primeros años de Krushev no solo fueron sometidos a la presión tradicional de solicitar la membresía del Komsomol y mantener su comportamiento dentro de los marcos socialistas, sino que fueron examinados en busca de fallas ideológicas inclusive en las esferas más íntimas de sus vidas y la expectativa era que las erradicaran activamente en ellos y en otros. En esencia, estas expectativas no diferían de las demandas hacia los jóvenes de la época estalinista. Entonces también, el objetivo había sido *construir una nueva sociedad criando a un nuevo hombre o mujer* (Fürst, 2006, p. 149; itálicas agregadas).

Young individuals of Khrushchev's early years were not only subjected to the traditional pressure of applying for Komsomol membership and keeping their behaviour within the socialist framework, they were scrutinized for ideological faults even in their most intimate spheres of life and expected to eradicate them actively in themselves and others. In essence, these expectations did not differ from the demands made of young people in Stalinist times. Then too, the aim had been to build a new society by raising a new man or woman.

La pregnancia de esta perspectiva, entonces, también fue central en la psicología soviética inclusive hasta la caída como estado de la Unión Soviética en 1991. Un testimonio elocuente de ello puede encontrarse en una ponencia que se puede caracterizar como *oficial* ya que fue pronunciada un año antes de su muerte por Boris Lomov, entonces Director del Instituto de Psicología de la Academia de Ciencias de Moscú en el Primer Encuentro Hispano Soviético de Psicología Social celebrado en Madrid en 1988. Lomov, en una exposición en la que rescataba distintas etapas en la historia de la psicología soviética y presentaba los ocho principios básicos que ampliaban los conocidos principios de su maestro Rubinstein, concluía:

Las tendencias anteriormente mencionadas (y algunas otras más) dentro del campo de la investigación psicológica en pro del progreso futuro de la sociedad socialista, coinciden en su definición del objetivo prioritario: la formación de un nuevo hombre (Lomov, 1989, p. 115; las itálicas agregadas).

Esa posición en modo alguno sería solitaria. En toda América Latina, acontecimientos como la revolución cubana o la Conferencia Epis-

copal de Medellín habían catapultado el objetivo de la *revolución*, como una de las tareas pendientes de la sociedad. En aquella mesa redonda de 1965 en que participó Antonio Caparrós, como Profesor de Psicología en la Universidad de Buenos Aires, se refirió a las posibles contradicciones entre la vida científica y la vida política o militante, poniendo el ejemplo de Henri Wallon. El ejemplo no era novedoso, ya que Aníbal Ponce lo había indicado en 1935 (García, 2014). Pero el contexto en el cual Antonio Caparrós rescataba la personalidad de Wallon, ya era totalmente diferente:

No se oponen ni excluyen la actividad militante y la científica; pero si en un momento dado se excluyeran, la militante es la actividad del hombre, la científica la del especialista. Y es preciso elegir entre ser hombre y ser especialista; es decir es preciso elegir la actividad militante que nos une con el todo social o la científica que nos diferencia del mismo por mucho que implique algún aporte a la sociedad. (Bleger, Caparrós, Pichon-Rivière, & Rozitchner, 1969, p. 37).

Es posible que el compromiso social y político de los científicos e intelectuales constituyera un tópico clásico para la nueva izquierda. En el caso de los Caparrós, fue el contexto que les permitió proponer una *psicología de la liberación* que no solamente fue la primera con ese nombre, sino que configuró un texto que merece ser leído desde el horizonte ético y político que se esbozaba en la primera parte de este capítulo.

REFERENCIAS

- Allport, G. W. (1937), *Personality. A psychological interpretation*, New York, Henry Holt and Company.
- Allport, G. W. (1947), *The use of personal documents in psychological science*, New York, Social Science Research Council.
- Aminahuel, A. (2017), “Discursividades en disputa en la territorialidad universitaria: el caso de Río Cuarto (1973-1974)”, en *Perspectivas. Revista de Ciencias Sociales*, 2(4), 14-38.
- Aminahuel, A. (2018), “La Universidad liberada. El proyecto político universitario de Augusto Klappenbach (1973-1974)”, en C. A. Harrington & M. I. Spinetta (Eds.), *Memoria, política y género. Actas del II Taller de Encuentro e Intercambios sobre Memoria, política y Género en el campo de la Historia y las Ciencias Sociales* (pp. 66-84), Río Cuarto, UniRío Editora.
- Anguita, E., & Caparrós, M. (1997a), *La Voluntad*, Tomo 1, “Historia de la militancia revolucionaria en Argentina 1966-1973”, Buenos Aires, Norma.
- Anguita, E., & Caparrós, M. (1997b), *La Voluntad*, Tomo 2, “Historia de la militancia revolucionaria en Argentina 1973-1976”, Buenos Aires, Norma.

Avida-Espada, A. (1987), "La psicología concreta de Georges Politzer en la obra de Antonio Caparrós (Homenaje a Antonio Caparrós García-Moreno)", en *Clínica y Análisis Grupal*, 43, 18-35.

Ávila-Espada, A., Aburto, M., Rodríguez-Sutil, C., Vivar, P., Espinosa, S., & García-Valdecasas, S. (2007), "Construyendo una historia grupal del pensamiento relacional en España: Un relato de nuestra contratransferencia con el Psicoanálisis", en *Clínica e Investigación Relacional*, 1(1), 128-149.

Bauleo, A. (1987). "Semblanzas. Dossier: Antonio Caparrós (in memoriam)", *Clínica y Análisis Grupal*, 43, 14-17.

Bauleo, A., Caparrós, & A., Rozitchner, L (1969). "Mesa Redonda. Parte II. Ideología y Psicología concreta", en *Cuadernos de Psicología Concreta*, 2, 7-33.

Bauer, R. A. (1952), *The new man in Soviet Psychology*, Cambirdge, Harvard Universty Press.

Berry, J. (2016), "Global, Indigenous, and Regional perspectives on International Psychology", in J. L. Roopnarine & D. Chadee (Eds.), *Caribbean Psychology: Indigenous Contributions to a Global Discipline* (pp. 45-68), Washington, American Psychological Association.

Bleger, J., Caparrós, A., Pichon-Rivière, E., & Rozitchner, L. (1969), "Mesa Redonda. Ideología y Psicología concreta", en *Cuadernos de Psicología Concreta*, 1, 11-41.

Burton, M. & Kagan, C. (2005), "Liberation Psychology: Learning from Latin America", en *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 15(1), 63-78.

Canguilhem, G. (1989), "L'objet de l'histoire des sciences", in G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (5e édition augmentée, 9-23), Paris, J. Vrin (Trabajo original 1968).

Caparrós, A. (1964). "Henri Wallon, psicólogo militante", en H. Wallon, *Del acto al pensamiento* (2ª ed., pp. 7-23), Buenos Aires, Lautaro.

Caparrós, A. (1965a), "Incentivos Morales y materiales en el trabajo", en *La Rosa Blindada*, 6, 30-37.

Caparrós, A. (1965b), "Incentivos Morales y materiales en el trabajo" [continuación] en *La Rosa Blindada*, 7, 25-31.

Caparrós, A. (1971a, 25 de agosto), "Introducción a la represión", en *Nuevo Hombre*, 6.10.

Caparrós, A. (1971b, 22 de septiembre), "Perspectiva nacional. Psicoanálisis o antiimperialismo", en *Nuevo Hombre*, 10,10.

Caparrós, A. (1973), "Psicología General I. Programa N° 109. Segundo Cuatrimestre de 1973", Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Caparrós, A. & Caparrós, N. (1973), "Antipsiquiatría y colonización cultural", en *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 19(2), 126-132.

Caparrós, A. & Caparrós, N. (1974), "El problema de la interpretación del significado de la conducta", en *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 20(6), 395-402.

Caparrós, A. & Caparrós, N. (1976), *Psicología de la Liberación*, Madrid, Fundamentos.

Caparrós, A., Fiedotin, M., Mayer, H., & Solanas, J. (1972), "Psicoterapia, valoración e ideología", en *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 18(5), 307-312.

Caparrós, N. (1987), "Antonio Caparrós, en *Clínica y Análisis Grupal*, 43, 10-13.

Caparrós, N. (1973), *Crisis de la familia. Revolución del vivir*, Buenos Aires, Kargieman.

Carey, T. A., Dudgeon, P., Hammond, S. W., Hirvonen, T., Kyrios, M., Roufeil, L. & Smith, P. (2017), "The Australian Psychological Society's Apology to Aboriginal and Torres Strait Islander People", en *Australian Psychologist*, 52(4), 261-267.

Castellucci, O. (2017), "Estudio introductorio. Latinoamérica: ahora o nunca y la hora de los pueblos", (La historia de cómo se gestaron y se publicaron estas dos obras de Perón, que son casi una), en J. D. Perón, *La Hora de los Pueblos* (pp. 15/79). Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación.

Del Cueto, J. & Scholten, H. (2004), "Ideología, psicología y psicoanálisis (1969-1972)", en *Anuario de Investigaciones*, 11, 469-477.

Duro-Martínez, J. C. (2001), "Psicología y Salud Comunitaria durante la transición democrática", en *Clínica y Salud*, 12 (número extraordinario), 15-175.

Editorial Fundamentos (2021), "Presentación", en Editorial Fundamentos. Libros para pensar, libros para vivir, retrieved from <<http://www.editorialfundamentos.es/es-editorial-fundamentos-presentacion.html>>.

Elustondo-Ferré, I. (2011), "Revisión histórica sobre la psicoterapia de grupos en España", en *Teoría y práctica grupoanalítica*, 1(1), 330-351.

Enriquez de Salamanca, R., & Caparrós, N. (1973), "Psicoterapia y represión", en A. Bauleo (Ed.), *Vicisitudes de una relación* (pp. 301-328), Buenos Aires, Granica.

Fürst, J. (2006), "The arrival of spring? Changes and continuities in Soviet youth culture and policy between Stalin and Khrushchev", in P. Jones (Ed.), *The Dilemmas of De-Stalinization. Negotiating cultural and social change in the Khrushchev era* (pp. 135-153), Abingdon, Routledge.

García, L. (2010), "La ideología en la psicología: Debates políticos y conocimiento psicológico en la Argentina (1960-1976)", R. de Andrade Martins,

- L. Lewowicz, J. M. Hidalgo Ferreira, C. Celestino Silva, & L. Al-Chueyr Pereira Martins (Eds.), en *Filosofia e História da Ciência no Cone Sul. Seleção de Trabalhos do 6º Encontro* (pp. 348-355), Campinas, Associação de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul (AFHIC).
- García, L. (2012), "Ideología y ciencia en la psicología argentina: las configuraciones de un themata (1958-1975)", en *Revista de Psicología*, segunda época, 12, 1-40.
- García, L. (2014), "Henri Wallon en castellano: jalones argentinos de un itinerario internacional (1935-1976)", en *Universitas Psychologica*, 13(5), 1835-1845.
- García, L. (2016), *La Psicología por asalto. Psiquiatría y cultura científica en el comunismo argentino (1935-1991)*, Buenos Aires, Edhasa.
- Goldenberg, M., Bar, L., Caparrós, A., Casarino, M., Germano, C., Hammond, H., Kesselman, H., & Sluzki, C. E. (1961), "Nuestra experiencia en psicofarmacología clínica", *Acta Neuropsiquiátrica Argentina*, 7(2), 85-89.
- González-Canosa, M. (2012). "Modelo para armar: itinerarios y ámbitos disidentes del Partido Comunista Argentino en la gestación de uno de los grupos fundadores de las Fuerzas Armadas Revolucionarias", en *Izquierdas*, 12, 111-142.
- Grundlach, H. (2017), *Wilhelm Windelband und die Psychologie. Das Fach Philosophie und die Wissenschaft Psychologie im Deutschen Kaiserreich*, Heidelberg, Heidelberg University Publishing.
- Guevara, E. (1965), "El socialismo y el hombre en Cuba", en *La Rosa Blindada*, 6, 4-22.
- Harari, R. (1971, 20 de octubre), "Psicoanálisis / stalinismo", en *Nuevo Hombre*, 14, p. 14.
- Hernandez-Arregui, J. J. (1973), *La formación de la conciencia nacional*, Buenos Aires, Plus Ultra.
- Hernández-Gordillo, A. (2001), "Prólogo", en *Clínica y Salud*, 12 (número extraordinario), 7-12.
- Karl, T. (1975), "Work incentives in Cuba", in *Latin American Perspectives*, 2(4), 21-41.
- Kesselman, (1971, 25 de agosto), "Plataforma Internacional. Psicoanálisis y antiimperialismo", en *Nuevo Hombre*, 6, 10.
- Kesselman, H. (1987), "Trayectoria profesional del Dr. Antonio Caparrós en la Argentina", en *Clínica y Análisis Grupal*, 11(43), 36-39.
- Klappenbach, A. (1971, 25 de agosto), "Desarrollo o liberación", en *Nuevo Hombre*, 6, 6.
- Korol, S., Rosenberg de Caparrós, M., & Caparrós, A. (1971), "El significado de la dinámica orgánica", en *Actas del Segundo Congreso Argentino de Psicología* (pp. 183-185), San Luis, Facultad de Pedagogía y Psicología, Universidad Nacional de Cuyo (Trabajo original de 1965).

- Kush, R. (1962), *América Profunda*, Buenos Aires, Hachette.
- Lamiell, J. (1998), “‘Nomotetic’ and ‘Idiographic’: constrasting Windelband’s understanding with contemporary usage”, in *Theory & Psychology*, 8(1), 23-38.
- Lomov, B. (1989), “Psicología Soviética. Su historia y su situación actual”, en *Política y Sociedad*, 2, 99-115.
- Martín-Baró, I. (1986), “Hacia una psicología de la liberación”, en *Boletín de Psicología*, 22, 219-231.
- Marx, K. (1970), “Tesis sobre Feuerbach”, en K. Marx & F. Engels, *La ideología alemana*, (pp. 665-668), Barcelona, Grijalbo, (Trabajo original de 1845).
- Moane, G. (2014), “Liberation Psychology”, in T. Teo (Ed.), *Encyclopedia of Critical Psychology* (pp. 1079/1084), New York, Springer.
- Moine, A. (2019), “Hacia una Nueva Universidad: El proyecto político-educativo de Augusto Klappenbach en la revista Latinoamérica (Río Cuarto, 1973-74)”, en *Revista de Investigación Cronía*, 15(19), pp. 10-22.
- Montero, M., & Sonn, C. (2009), “About liberation and Psychology: an Introduction”, in M. Montero & C. Soon (Eds.), *The Psychology of Liberation. Theory and Application*, (pp. 1-10), New York, Springer.
- Morawski, J. G. (1982), “Assessing Psychology’s Moral Heritage Through Our Neglected Utopias”, in *American Psychologist*, 37(10), 1082-1095.
- Mos, L. P. (1998), “On methodological distinctions: Nomotetic Psychology, or Historical Understanding”, in *Theory & Psychology*, 8(1), 39-57.
- Munsterberg, H. (1915), *Psychology General and Applied*, New York-London, D. Appleton and Company.
- Muñoz, M. A. (2009). “Consideraciones iniciales en torno a los planteos de la ‘psicología de la liberación’”, en *Memorias del I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVI Jornadas de Investigación y Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur* (tomo 3, pp. 428-430), Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología.
- Muñoz, M. A. (2011), “Aproximaciones al pensamiento de Ignacio Martín Baró. Puntos de encuentros entre la psicología y la teología de la liberación”, en *Memorias del III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVIII Jornadas de Investigación y Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*, Historia de la Psicología (pp. 91-94), Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología.
- Muñoz, M. A., & Klappenbach, H. (in press), Caparrós, Antonio, in A. M. Jacó, H. Klappenbach, & R. Ardila (Eds.), in *The Palgrave Biographical Encyclopedia of Psychology in Latin America*, London, Palgrave Macmillan,
- Peattie, L. R. (1981), *Thinking about development*, New York, Plenum Press.

- Pericás, L. B. (2014), *Che Guevara y el debate económico en Cuba*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Americas.
- Perón, J. D. (2017), *La Hora de los Pueblos*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, (Trabajo original publicado en 1968).
- Ritter, A. R. M. (1974), "Estrategias de movilización de recursos humanos en Cuba revolucionaria", en *Cuadernos de Economía*, 11(32), 75-109.
- Robinson, P. A. (1971), *La izquierda freudiana*, Buenos Aires, Granica.
- Rossi, L. (2016), "Psicología en Filosofía y Letras: La noche de los bastones largos", en *Intersecciones Psi. Revista Digital de la Facultad de Psicología*, 19, 22-29.
- Sanfeliu, I. (2013), "Autores de referencia. Nicolás Caparrós, una vida apasionada", en *Teoría y práctica grupoanalítica*, 3(2), 293-314.
- Silverman, B. (1971), "Introduction. The great debate in retrospect: Economic Rationality and the Ethics of Revolution", in B. Silverman (Ed.), *Man and Socialism in Cuba. The great debate* (pp. 3-28), New York, Atheneum.
- Starckenbaum, M. (2017), "Marxismo, estructuralismo y psicoanálisis: Itinerarios de Althusser en la cultura psicoanalítica argentina (1965-1976)", en A. Popovitch (Ed.), *Althusser desde América Latina* (pp. 121-148), Buenos Aires, Biblos.
- Teo, T. (2005), *The critique of Psychology. From Kant to Postcolonial Theory*, New York, Springer.
- Tumin, M. M. & Greenblat, C. S. (Eds.) (1967), *Research Annual on Intergroup Relations*, 1966, New York, Praeger.
- Vezzetti, H. (2004), "Los comienzos de la psicología como disciplina universitaria y profesional", en F. Neiburg & M. Plotkin (Eds.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, (pp. 293-326), Buenos Aires, Paidós.
- Vezzetti, H. (2016), *Psiquiatría, psicoanálisis y cultura comunista. Batallas ideológicas en la guerra fría*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Visacovsky, S. E. (2002), *El Lanús: memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Walker, E. (1971, 20 de octubre), "Dudas impertinentes", en *Nuevo Hombre*, 14, p. 6.
- Wallon, H. (1959), "Science de la nature et science de l'homme: la psychologie", en *Enfance*, 12(3/4), 203-219.
- Wallon, H. (1963) "Sur la spécificité de la psychologie", en *Enfance*, 16(1/2), 67-71 (Trabajo original publicado en 1953).
- Wallon, H. (1965), "Sobre la especificidad de la psicología", en H. Wallon, *Fundamentos dialécticos de la Psicología* (pp. 35-41), Buenos Aires, Proteo.

Watson, H. (1913), "Psychology as the behaviorist views it", en *Psychological Review*, 20(2), 158-177.

Windelband, W. (1914). *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, Verlag von I. C. B. Mohr.

Windelband, W. (1915), "Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)", im W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Erster Band, pp. 1-54) (Fünfte, erweiterte Auflage), Tübingen, Verlag von I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (Original work delivered 1882).

Windelband, W. (1921), *Introduction to Philosophy*, London, Fisher Uwin.

Windelband, W. (1949), *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*, Buenos Aires, Santiago Rueda.

Windelband, W. (1998), "History and natural science", en *Theroy & Psychology*, 8(1), 5-22. (Original work delivered 1894).

Yasnitsky, A. (2016), "El arquetipo de la psicología soviética: del estalinismo de los años 1930 a la 'ciencia estalinista' de nuestros días", en A. Yasnitsky, R. van der Veer, E. Aguilar, & L. García (Eds.), *Vygotski revisitado. Una historia crítica de su contexto y legado* (pp. 39-65). Buenos Aires, Miño y Dávila.



Volver sobre la obra de Ignacio Martín-Baró, siempre es un desafío que encierra un universo de riesgos y posibilidades. Ante tamaño desafío, el libro propone una serie de diálogos y lecturas sobre el autor, que permitan resignificarlo y trascenderlo en la búsqueda de una psicología que brote de nuestras luchas y nuestros propios saberes populares

También surge en respuesta a las ausencias e insatisfacciones propias de una psicología hegemónica, que no solo resulta indiferente ante las diversas problemáticas que atraviesan a nuestra región, también continúan siendo funcionales a determinada geopolítica del conocimiento, que en otras palabras, no es otra cosa que la geopolítica del poder.

El libro invita a trascender algunas líneas fronterizas trazadas por determinadas disciplinas, que en algunas oportunidades se adjudican la historicidad y la especificidad del campo y pone en valor la importancia de lo subalterno, los grupos sociales en resistencia, lo popular, así como sus propios procesos de construcción y validación de conocimiento desde nuestros propios saberes del sur global.

Una forma de seguir celebrando la militancia de aquellos/as que no se sitúan al servicio de la mercantilización del pensamiento, la subjetividad y de la imaginación, por el contrario, nos abren caminos hacia pensamientos y conocimientos subversivos, sembrando saberes que se construyen desde lo local, pensando, sintiendo e imaginando un horizonte de vida colectiva.



RED DE EDITORIALES
DE UNIVERSIDADES
NACIONALES



Universidad
Nacional
de San Luis