



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

**COMPRENSIÓN OCCIDENTAL DEL MUNDO. CRÍTICA Y
PROPUESTA DE UN MODELO ALTERNATIVO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

PRESENTA:

ALEJANDRO DAMAZO BARRAGÁN SÁNCHEZ

DIRECTORA: DRA. MARÍA EMILY REIKO ITO SUGIYAMA

REVISOR: DR. RAFAEL LUNA SÁNCHEZ

SINODALES:

MTRA. TANIA JIMENA HERNÁNDEZ CRESPO

LIC. BLANCA ESTELA REGUERO REZA

LIC. LAMBERTO VILLANUEVA



CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO

2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

La concreción del presente trabajo fue posible gracias al trabajo de múltiples personas a lo largo de varios años. En primer lugar quiero agradecer a todas aquellas personas que cada día con su trabajo hacen posible el sostenimiento de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la cual, cada egresado debemos de asumir el compromiso social que su pertenencia a esta institución implica.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y a cada persona que durante décadas han trabajado en favor de la educación en beneficio del pueblo, haciendo posible la formación de profesionales comprometidos con el bienestar y justicia sociales dentro de sus aulas.

A la Doctora Emily Ito le agradezco las múltiples enseñanzas y lecciones aprendidas al lado de tantas personas, a través de incontables horas y diversos espacios. Gracias por este proceso de prolífico aprendizaje y realización de proyectos. Por siempre le agradezco su práctica de compromiso y dedicación a la labor docente y de formación; por confiar en los jóvenes, así como a prestar escucha, brindar aliento y tender una mano, en tantos momentos.

Agradezco también al Doctor Rafael Luna, a la Licenciada Blanca Reguero, a la Maestra Tania Hernández y al Licenciado Lamberto Villanueva, por la lectura y por los valiosísimos comentarios que enriquecieron este trabajo. Asimismo, gracias por el compromiso que cada día practican con el trabajo y formación de los jóvenes.

Agradecimientos (cont.)

Estoy agradecido infinitamente con mi madre, Ma. Martha Sánchez, por brindar su confianza y apoyo incondicional. Gracias porque con su trabajo y dedicación ha sido posible este trabajo. Gracias porque a mis hermanos y a mí nos ha enseñado, desde niños, con su práctica a no consentir las injusticias, abusos y arbitrariedades. Gracias por ser un ejemplo de solidaridad, constancia y perseverancia.

Gracias a mis hermanos Xochitl y Jordi por cuidarnos y formar parte del mismo proyecto; por ser compañeros y amigos a lo largo de tantos años, risas y lágrimas compartidas. Gracias por estar lado a lado con nuestra madre en lo que hemos logrado juntos y por lo que nos ayudaremos a realizar.

A la familia Paredes Sánchez: Soco, Paco, Daniel, Kerem e Itzel, mi gratitud infinita por acompañarnos toda la vida, por ayudarnos y cuidarnos; por los vínculos de solidaridad, hermandad y compañerismo. Gracias porque sus enseñanzas residen en pronunciarse y actuar en favor de la justicia, de la solidaridad y del amor al prójimo. Constituyen parte fundamental en la realización de éste y otros proyectos. Gracias por cada mesa compartida.

Por otro lado, a Alejandro Barragán Ahuayo le agradezco por su apoyo en la materialización de este trabajo.

Gracias a Jorge Padrón por estar siempre presente y al pie del cañón a lo largo de tantos años y permanecer cerca. También gracias por pensar siempre en nosotros y por ser parte esencial de muchos proyectos familiares; gracias por contagiarnos con tanta alegría.

A su vez quiero agradecer al GrupIto: Alma, Ana, Dianey, Juan Emilio, Nancy, Paty y Yaz, así como a los profesores Blanquita, Emily y Lamberto. Gracias por haber generado juntas y juntos un bonito espacio para practicar la psicología social, al igual que un montón de aprendizajes para toda la vida. Por ser un vivo ejemplo de que es posible el ejercicio de lazos y amistades horizontales, solidarias y de cuidado. Ha sido un enorme privilegio reconocernos, identificarnos y formar parte de este grupo.

Alina te agradezco todos y cada uno de los días en que hemos sido amigos, gracias porque desde hace ya varios años nos hemos cuidado y acompañado por tantos lugares. Gracias por las interminables charlas acompañadas de café. ¡Eres la mejor!

Quiero también agradecerte Alejandra por habernos acompañado en esta etapa de crecimiento, por haber sido compañeros, colegas, amigos, camaradas, tocayos, confidentes; por las perspectivas que hemos compartido y la disposición para habernos ayudarnos a ser mejores personas. Con todo mi cariño, gracias totales.

A mis amigas de la vida Paty Itzel, Eugenia, Iván y Carlos Chávez con quienes afortunadamente hemos construido invaluable años llenos de experiencias, gracias por tantos momentos a lo largo de distintas etapas.

ÍNDICE

RESUMEN.....	1
INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO 1. COMPRENSIÓN OCCIDENTAL DEL MUNDO.....	9
1.1. La Ciencia como modelo de conocimiento.....	10
1.2. Modelo de racionalidad científica y relaciones sociales.....	15
CAPÍTULO 2. PERSPECTIVAS DESDE LATINOAMÉRICA.....	18
2.1. Educar para transformar.....	19
2.1.1. Reformulación de la práctica educativa.....	21
2.1.2. Integración desde la concienciación hacia el diálogo.....	25
2.2. Importación de esquemas de comprensión en la psicología latinoamericana.....	30
2.2.1. Llamado para generar una Psicología Social de la liberación.....	35
2.2.2 Perspectiva de una Psicología para la liberación.....	37
2.3 Propuestas desde la Psicología Social Comunitaria.....	40
CAPÍTULO 3. CONSIDERACIONES PARA PENSARNOS DE FORMA DISTINTA.....	44
3.1. Críticas al Modelo de Compresión Occidental.....	49
3.1.1. Epistemologías del Sur.....	50
3.1.2 Modernidades múltiples.....	59

3.2 Saberes y prácticas alternativas al modelo hegemónico.....	62
3.2.1. Pautas para un modelo de comprensión desde la Psicología Social.....	66
3.2.2. Las tareas alternativas de los psicólogos sociales.....	71
REFERENCIAS.....	79

RESUMEN

El presente trabajo busca hacer un análisis de los modos en que los países dominantes que constituyen el Mundo Occidental han impuesto la racionalidad científica como el modelo de comprensión del mundo preeminente sobre los saberes y modos de comprensión de países, grupos y regiones no occidentales. Dicha imposición se articula con estrategias políticas y discursivas que establecen categorías dicotómicas que colocan por encima los elementos propios de la racionalidad científica junto con el mundo occidental y por debajo lo que consideran propio del mundo no occidental. Dicha relación genera desigualdades sociales, culturales, políticas y económicas.

Para ello se utilizan los análisis que realizan la Educación Popular, la Psicología Social de la Liberación y la Psicología Social Comunitaria, las cuales buscan generar conocimientos que desnaturalicen las estrategias intelectuales de dominación propias de Occidente. Asimismo, se utiliza Una Epistemología del Sur (Santos, 2009) para aportar elementos a la validación de los saberes no hegemónicos y con ello, aportar en la disminución de las injusticias.

Por último, se abordan elementos para el ejercicio de una práctica de la Psicología Social que tenga sentido de justicia social, política, económica y cultural, al mismo tiempo que apunte a reconocer distintas formas de comprender el mundo, cuyo principal referente no sean los esquemas occidentales de comprender el mundo.

Palabras clave: *psicología social, psicología social comunitaria, dominación, epistemología*

INTRODUCCIÓN

La diferencia entre las condiciones políticas, económicas y sociales en que se encuentran unas regiones del mundo con respecto a otras es abismal. Es posible observar entre países y al interior de cada uno de ellos las desigualdades en que viven grupos de personas. A escala mundial podemos encontrar que la misma riqueza de ocho personas es la misma que tienen 3,600 millones de personas, el 50% de la población mundial. En este mismo sentido, en México encontramos que son cuatro millonarios que tienen la misma riqueza que la mitad más pobre de los mexicanos (Oxfam, 2017). Asimismo, un comunicado del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), señala que el 46.2% de los mexicanos (55.3 millones de personas) se encuentra en situación de pobreza, esta última contempla las dimensiones de ingreso de los hogares, así como las carencias sociales en materia de educación, acceso a servicios de salud, acceso a seguridad social, acceso a alimentación, calidad y espacios de la vivienda y acceso a servicios básicos de vivienda (CONEVAL, 2015).

Las circunstancias hoy día no son muy distintas. Estas profundas diferencias, padecidas por la mayoría y que se extienden a distintos ámbitos elementales de la dignidad humana, aparecen en estrecha relación con la desigualdad económica, política, social y cultural, condiciones no menos importantes para la dignidad de la vida humana. Una muestra de ello es que, mientras el 1% de la población mundial posee una riqueza que no agotarían varias de sus generaciones venideras, en 2012 (Banco Mundial, 2015), casi 900 millones de personas en el mundo vivían con menos de US \$1.90 al día y 2,200 millones vivían con menos de US \$3.10 diarios, que es la línea de pobreza promedio de los países en desarrollo. Esa cantidad de dinero es, por mucho, insuficiente

para cubrir las necesidades mínimas básicas para garantizar una vida con acceso a alimentación, vivienda, educación y salud dignas.

Las circunstancias que favorecen a unos pocos para acceder a mejores condiciones de vida en sus diversos ámbitos, encuentran asiento sobre concepciones, valoraciones y prácticas que privilegian el beneficio individual antes que el bienestar común. Las prácticas llevadas a cabo desde instancias, instituciones y espacios dominantes, cuyo entramado dirige al aparato social, tienen un sentido particular bien definido, que no siempre es explicitado ni compartido a quienes padecen sus efectos pero sí está bien identificado con la generación y acumulación de beneficios para unos pocos. Esta forma de organización social que antepone el bienestar individual al bienestar común, aparece como hegemónica convirtiéndose en un ejercicio que no presta escucha a formas diferentes de pensar y actuar en el mundo, o bien, ha encontrado los dispositivos para silenciarlas.

Las desigualdades actuales se encuentran inscritas en el desarrollo histórico del capitalismo como modelo económico y los modos de organización social que han favorecido su desarrollo e implementación. Se basa en la explotación de los seres humanos y en la explotación desbocada de la naturaleza. Salta a la vista la forma de las relaciones que se establecen: el progreso de pocos versus la desventura de muchos, la abundancia ostentosa de una ínfima parte de la población versus las condiciones indignas de desposesión en que vive la gran mayoría (Vilas, 1999). Asimismo, el carácter de desigualdad propio del tipo de sociedad en que vivimos nos sitúa en una época en que coexisten acelerados desarrollos tecnológicos e informáticos junto con condiciones laborales ignominiosas (Vilas, 1999).

La globalización, en el neoliberalismo, se presenta como una de las caras del progreso y del desarrollo, a la que conviene adherirse para ocupar un lugar en el “tren de la historia”. Sin embargo, si hay algo que se reproduce y acentúa en escala mundial, es el desarrollo desigual de las relaciones materiales y culturales (Vilas, 1999). Aparece, por un lado, un aparato ideológico que nos presenta un cúmulo de promesas referidas a la satisfacción personal, a la acumulación de experiencias que saturan la percepción, al cultivo de la personalidad y al exaltado cuidado del cuerpo y de la salud como expresión de rasgos de la personalidad. Sin embargo, por otro lado, las condiciones mínimas para la dignidad humana aparecen agravadas de manera alarmante. A lo que hay que añadir la progresiva privatización durante las últimas décadas de los sectores y servicios que el Estado estaba encargado de garantizar.

En el escenario actual la globalización financiera busca abrir cada puerta que toca, mediante las reformas impulsadas en cada país por organismos supranacionales, asegurando el flujo de capitales internacionalmente. Encontramos que la organización social, económica y política a nivel regional busca ser regulada por un reducido grupo de protagonistas, que por medio de acuerdos internacionales buscan coordinar y orientar las prioridades gubernamentales. Un ejemplo de ello es la flexibilización laboral, lo que nos enfrenta a una progresiva sustitución de los derechos laborales (resultado de casi un siglo de luchas y negociaciones sindicales) por el derecho comercial, lo cual implica la desprotección institucional de los trabajadores y, por otro lado, institucionalizar la injusticia social. La precariedad laboral lleva a las personas a buscar oportunidades laborales fuera de su país natal, enfrentando fuertes controles y restricciones migratorias (Vilas, 1999). Lo anterior aunado a los desplazamientos consecuencia de la presencia de conflictos armados que obligan a las personas a migrar bajo condiciones atroces y la dificultad de ser reconocidos como sujetos de derecho dentro de los territorios a los que llegan.

Asimismo, millones de personas sobre el planeta mueren de enfermedades que no son atendidas a tiempo dada la distribución desigual de los recursos médicos, aun cuando los avances científicos en el campo de la medicina son tomados como uno de los principales estandartes del desarrollo por los países más ricos. Los recursos económicos, los medicamentos y los profesionales son suficientes para hacer frente a la problemática, sin embargo, no son accesibles por mezquinas políticas económicas instrumentadas sobre los sistemas de salud estatales.

Dentro de este panorama de contradicciones y desigualdades, nos encontramos con los desarrollos tecnológicos en el campo de las comunicaciones y la información. Al tiempo que existe una oferta enorme en el mercado de los dispositivos electrónicos, capaces de transmitir información de un lado del planeta a otro en cuestión de segundos, éstos no son accesibles para todas las personas, así como tampoco toda la información tiene la misma oportunidad de circular globalmente. La diferencia en los avances tecnológicos de unas regiones con respecto de otras ha provocado que algunos conocimientos y saberes permanezcan aislados, a lo que hay que añadir el giro que toman las políticas corporativas y estatales para regular el tráfico de información.

Mientras dichas condiciones son padecidas por la enorme mayoría de personas a lo largo y ancho de las distintas regiones del mundo, una reducida cúpula de líderes de organismos financieros supranacionales o de grandes corporaciones privadas negocian la estabilidad económica de los países, entendida como una política de “finanzas sanas” según los esquemas clásicos y neoclásicos de la economía. Así, las condiciones de vida de millones de personas, las situaciones a las que se enfrentan cotidianamente, la realidad que viven en la interacción cara a cara, se ve moldeada por los supuestos de la teoría económica. Los principales actores que reglamentan la actividad económica dejan de ser los gobiernos, cediendo el espacio a los consejos y juntas directivas de las corporaciones transnacionales. No sólo eso, en la actualidad la distinción entre

gobierno y empresa ya no es tan clara, se ha visto que las personas que han ocupado puestos de gobierno son contratadas por las corporaciones por la información estratégica con la que cuentan. A su vez, los funcionarios de gobierno han favorecido a particulares con millonarias concesiones; se ha observado también que representantes de corporaciones ocupan puestos de la administración pública con la misión de velar por los intereses de la empresa. Los casos no son pocos, aunque casi nunca se hacen del conocimiento público. Las instancias de poder con su distribución, organización e intereses parecen haber modificado las distinciones de décadas atrás entre Estado y empresas.

La puesta en marcha del modelo capitalista ha buscado que gradualmente el Estado sea desplazado y que la actividad económica se regule a sí misma por los principios de oferta y demanda como si el mercado siguiera un curso por sí mismo y no fuera el producto de una serie de decisiones que tienen intenciones bien definidas; de ahí que no sea asumida la responsabilidad por parte de quienes concentran la toma de decisiones financieras. Junto con ello, los intereses financieros han implantado gradualmente una serie de reformas de carácter neoliberal en los Estados lo que ha dado lugar a que la dinámica social y las instituciones operen bajo la lógica mercantil.

El primer capítulo de este trabajo examina los mecanismos por los cuales la racionalidad científica fue posicionada como el modelo indicado para fundamentar el conocimiento con el cual la sociedad sería guiada a un lugar privilegiado de avance y progreso. Asimismo se exploran los principios que han desacreditado a la ética y a los saberes originarios para allanar el terreno a la ciencia moderna como abanderada del bienestar universal.

Para el segundo capítulo se plantea la necesidad de hacer un repaso de las propuestas que han buscado responder y ejercer un contrapeso a las condiciones de dominación y desigualdad. Particularmente algunas surgidas en el marco de la Psicología Social y los desarrollos allegados, como es el caso de la Psicología Social Comunitaria (PSC), la Psicología Social de la Liberación y la Educación Popular. Propuestas que en todo momento, desde su inicio, han buscado trascender los márgenes epistemológicos reconocidos normalmente por la ciencia. Se han centrado, más bien, en develar los mecanismos socio-políticos subyacentes en la conformación del discurso de verdad en que se ha colocado a sí mismo el conocimiento científico. De ese lugar surgen también una serie de interrogantes que apuntan a mencionar, por lo menos, aquellas herramientas de análisis que permitan abonar a la emancipación cultural, social y política de los grupos agraviados. A su vez, nos encontramos frente al desafío de generar una comprensión incisiva de los modos en que se articulan algunas prácticas intelectuales con las prácticas sociales que mantienen las injusticias estructurales.

Finalmente, en el tercer capítulo, una vez identificados los dispositivos intelectuales que se ejercen en el aparato cultural que perpetua la desigualdad, nos preguntamos también por las características que requieren los espacios emergentes y los que históricamente han resistido, así como el sentido de las actividades de quienes buscan habitarlos. Lo anterior, busca identificar y retomar algunos lugares desde los cuales agudizar nuestra comprensión de las problemáticas sociales. La finalidad de ello es proporcionar elementos que faciliten la articulación de intervenciones que favorezcan la justicia e igualdad sociales, de modo que el foco radique en la dignificación de la condición humana de las personas y de lo que elijamos para nuestro buen vivir.

CAPÍTULO 1

COMPRENSIÓN OCCIDENTAL DEL MUNDO

En la actualidad la dinámica de las relaciones sociales entre las personas y de las personas con las instituciones se ven condicionadas por los principios provenientes del modelo de mercado, eje sobre el cual se articulan políticas gubernamentales, a nivel nacional e internacional. Desde múltiples instituciones que regulan nuestras vidas se presentan -con frecuencia de manera velada- una serie de mensajes referentes el carácter individualista de las prácticas sociales y el sentido del bienestar personal. Asimismo, se nos conmina a la búsqueda del mejoramiento de nuestras condiciones sociales, de modo que la satisfacción de nuestras necesidades sea estimada como reflejo de las cualidades y esfuerzos que cada persona posea.

Sin embargo, la preponderancia del carácter individualista de los vínculos sociales no es la posición a la que, deberíamos de llegar dadas las desigualdades sociales, económicas y de dignidad que existen. Este carácter encuentra, más bien, sustento y eco en esferas como la ciencia y la filosofía, las cuales se han desarrollado al mismo tiempo bajo el amparo de dos pilares emparentados entre sí: un sistema económico basado en la libre acumulación de riqueza, y el modelo intelectual que anima al primero con los principios de autonomía y libertad del individuo. Al respecto, a lo largo de este capítulo haremos un breve recorrido en torno a la forma por la cual, desde el campo del conocimiento, se ha instaurado gradualmente este carácter individualista en el centro de los discursos y de las prácticas sociales.

1.1 La Ciencia como modelo de conocimiento

A la ciencia se le atribuye el lugar, durante los últimos cien años aproximadamente, al que deben llegar todos los esfuerzos de la actividad comprensiva que busca conocer la verdad de cualquier fenómeno de la vida humana y del mundo natural. Es difícil dudar del papel fundamental que ha jugado la ciencia en los desarrollos tecnológicos que han materializado, en cierta medida, algunos de los ideales de progreso; en lugar de ello, nos interesa dilucidar el curso y los ideales que tomó para ocupar esa posición. Para tal fin, mencionaremos el análisis que hace Clifford Christians (2005) en su descripción acerca de la manera en que, desde la Ilustración, la ciencia moderna ha ido ocupando los discursos de verdad, donde para ello la Ética ha sido expulsada y dejada al margen.

Nos dice el autor que dentro de las varias dicotomías que postuló la Ilustración, a saber, sujeto-objeto, hecho-valor, materia-espíritu, ninguna contó con efectos más agudos que la idea de la autonomía, la cual lo impregnó todo y fue su raíz más profunda. No solo eso, sino que la mente del siglo XVIII estuvo orgullosa de que por primera vez se fuera consciente de la autonomía del ser humano. Añade el autor que la libertad fue el motor más profundo, nacida con el Renacimiento y que maduró con la Ilustración; una vez que la autonomía permitió al ser humano permanecer fuera de cualquier fe que reclamara su libertad, éste se declaró una ley en sí mismo.

Asimismo, al verse forjada la distinción entre hechos y valores, cada uno de estos elementos fue adjudicado a diferentes ámbitos de la experiencia humana. Mientras que los primeros han sido retenidos por el modelo válido de ciencia que se conformó, los segundos han sido desalojados hacia lo que fue considerado como meras especulaciones, inscritos en un registro diferente de lo que podía ser calificado como verdadero. Una de las principales derivaciones de lo anterior es

que se afirmó que los mecanismos requeridos para acceder a la verdad tenían que deponer cualquier valor moral que interfiriera con la percepción de los hechos y su verdad. La autonomía humana necesitaba prescindir de la moral para conocer la verdad de los hechos. Con la Ilustración, el ser humano se descubrió sin las ataduras que tenía con la iglesia, con Dios, con la naturaleza. El ser humano podía acceder al conocimiento verdadero (Christians, 2005).

Ocurren dos operaciones de forma simultánea que se alimentan mutuamente. Una de ellas es la gestación de un modelo de conocimiento que no requiere de valores y juicios morales; en cambio, exige dejarlos de lado en consecución de la verdad. La otra es la confección de una concepción en la que el ser humano es descubierto como una ley en sí mismo, fuera de cualquier sujeción moral. La autonomía aparece como un hecho natural, innegable e irrevocable. Sobre esta misma autonomía, el ser humano está obligado a buscar aquellas verdades que permitan asegurar su libertad. Germinan de la misma semilla: la posibilidad de un conocimiento verdadero independiente de cualquier orden moral, humano o divino, y un ser humano libre de cualquier obligación y atadura que exija integrar significativamente la verdad con el orden moral. A partir de lo cual empieza a formularse un nuevo modelo de racionalidad (Christians, 2005).

De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos (2009), la autonomía del ser humano se expresó en la distinción que hace la nueva racionalidad de aquel entonces: la separación entre ser humano y naturaleza es total. La gran hipótesis universal de la modernidad, el mecanicismo, lleva a la formulación del mundo físico en términos de leyes, las cuales, luego de ser descubiertas, tendrán como fin el dominio y control de la naturaleza por el hombre. Este modelo de racionalidad se corresponde con la concepción de un conocimiento libre de juicios y sujeciones morales, emancipado del mundo natural, facultado para su dominación.

Refiere Santos que uno de los elementos fundamentales de la racionalidad que se estaba constituyendo es la matemática. La cual ha sido empleada para representar la estructura de la materia, es decir, el mundo y sus objetos serán conocidos siempre que puedan comprenderse matemáticamente. En relación con ello, cita la división primordial que hace Descartes entre *condiciones iniciales* y *leyes de la naturaleza*. A las primeras corresponde el estado caótico, accidentado y complicado en el que se encuentran los fenómenos. De entre todo este enjambre de condiciones, habrá que identificar aquellas cuya regularidad es observable y susceptible del rigor de la medición. Nos dice que de esta característica derivan dos consecuencias principales, la primera de ellas es que el rigor de este modelo de racionalidad reposará sobre la capacidad que se tenga de hacer mediciones que permitan cuantificar con precisión; la segunda, que su método se basa en la reducción de la complejidad. La observación de las regularidades y la representación de sus relaciones sistemáticas mediante la forma de la matemática, lleva al descubrimiento de leyes. Dicha distinción es sobre la que se asienta toda la ciencia moderna (Santos, 2009) y da lugar a la racionalidad científica.

Mientras que en el saber común la causa y la intención aparecen sin que prepondere alguna, para la racionalidad científica es necesario expulsar cualquier intención para determinar la causa formal (Santos, 2009). Con el conocimiento de la causa formal, la ciencia se coloca en posición de validar sus intervenciones en función de la previsión y control de las transformaciones que puedan generarse sobre lo real. El rigor del conocimiento científico radica entonces, en la precisión de las mediciones que permitan ejercer, de manera controlada, cambios previsibles sobre las condiciones materiales. Este tipo de determinación asignará la validez para todo saber y, como se ha dicho, cuanto más libre de prejuicios e intenciones, las observaciones y las mediciones revelarán con mayor apego la “verdad” de la realidad.

Desde este proceso histórico se postuló la validez universal de la racionalidad científica por encima del juicio común y de los valores morales, se postuló también la soberanía de la razón, con frecuencia identificado como el principal mensaje de la Ilustración. Mediante los métodos y presupuestos epistemológicos de la nueva racionalidad, se puede diferenciar el conocimiento vulgar o de sentido común, de uno más profundo, elevado y verdadero. La ciencia adjudica para sí, las posibilidades “verdaderas” de modificación e intervención de lo real, destituyendo el saber práctico con el que cuenta la mayoría de las personas. Con el advenimiento de la ciencia como conocimiento válido y verdadero fueron descalificados los otros saberes que no cumplían con sus postulados, se les menospreció por ser vulgares, mientras que el conocimiento científico fue accesible para pocos y destinado a un reducido grupo.

Este modelo de conocimiento se desarrolló principalmente en el dominio de las ciencias naturales, aparejado con un modelo de racionalidad dominante, el cual ha brindado los modos y los principales elementos que han constituido las ciencias. Es con el transcurso de la modernidad que en el siglo XIX, este modo de racionalidad también se empleó para las incipientes ciencias sociales. Al identificar al mecanicismo newtoniano como el modelo de explicación para la forma de las relaciones existentes en el mundo, Santos (2009) distingue dos variantes principales de éste: la primera es, sin duda dominante, el empleo de los principios epistemológicos y metodológicos que habían sido usados para el estudio de la naturaleza desde el siglo XVI para el estudio de la sociedad; la segunda variante consiste en la reivindicación para las ciencias sociales de un estatuto epistemológico y metodológico propios. Este último, empleado con mayor frecuencia desde el siglo XIX, busca destacar las especificidades del ser humano, así como aquello que lo distingue de la naturaleza.

Santos diferencia por un lado a la *física social*, ejemplo de la primera vertiente, la cual designa a los estudios que emplean el supuesto modelo de conocimiento universalmente válido y, de sobra, el único válido. Aquí, el proceso de conocimiento es el mismo que el de las ciencias naturales, aunque, en detrimento de los fenómenos sociales, es más difícil cumplir con el canon metodológico. Por el otro, encontramos a la ciencia social que ha propuesto métodos de investigación y principios epistemológicos distintos de los de las ciencias naturales, con los cuales se busca obtener “un conocimiento intersubjetivo, descriptivo y comprensivo, en vez de obtener un conocimiento objetivo, explicativo y nomotético” (Santos, 2009 p. 30).

No obstante, ambas parten de la monopolización del conocimiento científico social. Es decir, mientras que en primer lugar, el estudio de la sociedad siguió las mismas pautas con que se estudió la naturaleza; la segunda variante no desconoció el modelo de racionalidad científica, sino que únicamente busco las particularidades del ser humano para poder, sobre ellas, ejercer el mismo modelo de conocimiento científico. Ciertamente, esta concepción siguió compartiendo con el modelo de racionalidad científica la distinción entre naturaleza y ser humano, a la cual se le han sobrepuesto las distinciones entre cultura y naturaleza, y ser humano y animal. En suma, de acuerdo con Santos (2009), no deja de ser reconocida la preeminencia de las ciencias naturales.

Por otro lado, dado que la racionalidad científica se difundió como procedimiento para la formulación de la verdad, ha sido conveniente para los grupos dominantes pensar que la ciencia está en la posición privilegiada de dirigir a la sociedad hacia un estado en que la plenitud de los seres humanos sea alcanzada y sus necesidades por completo cubiertas. De acuerdo con Santos (2009), la idea de progreso es la gran señal intelectual de la ascensión de la burguesía a partir del siglo XVIII. También nos dice el autor, que en el plano social, de particular interés para este

trabajo en curso, dicho horizonte cognoscitivo resulta el más conveniente para los intereses de la burguesía ascendente, entre los cuales destaca el dominio del estadio final de la evolución de la humanidad. Éste último es identificado por Santos con el estado positivo de Comte, la sociedad industrial de Spencer y la solidaridad orgánica de Durkheim. Una de las aristas que esto implica es la tendencia a homogeneizar un modelo de organización política con sus respectivas pautas para conducir la vida humana en sus distintos ámbitos, desde la actividad económica e intelectual hasta el sentido de los vínculos y relaciones sociales. Para la realización de una sociedad humana que cumpla con los ideales que animaron la Ilustración, la ciencia abona “verdades incuestionables” y una comprensión de las necesidades humanas sesgada por este modelo de racionalidad.

1.2 Modelo de racionalidad científica y relaciones sociales

En el ámbito de la comprensión e intelección del mundo, en particular el de la ciencia social, Christians (2005, p. 148) menciona que -en lo que llama “los términos más decisivos de Foucault”- ésta es un régimen de poder que ayuda al mantenimiento del orden social, al normalizar a los sujetos de acuerdo con categorías diseñadas por los grupos dominantes. Por su parte, Santos (2009) coloca el acento sobre los procesos que han ocurrido desde el ámbito del conocimiento y cómo se extienden por los diferentes campos de la actividad humana, así como los conflictos que genera entre las diferentes formas de comprender el mundo. Por ende, señala que la tarea de reflexionar críticamente sobre las prácticas de las instituciones sociales que mantienen las injusticias en las condiciones políticas, culturales y económicas debe abarcar lo que ha estado ocurriendo en las instancias de producción intelectual con las que cuenta la sociedad actual y su interrelación con las primeras.

La problemática que nos interesa plantear es cómo desde las instancias de saber, con su legitimidad basada en la búsqueda de la verdad a través de la validez de la racionalidad científica, se han nutrido los dispositivos que abonan a perpetuar las injusticias sociales, políticas y culturales. Nos interesa la manera en que las condiciones actuales de marginación, exclusión y supresión, tanto cultural y social, como económica y política, se desarrollaron junto con los procedimientos mediante los cuales se legitimaron formas particulares de conocimiento por encima de otras. Nos hacen un llamado las afectaciones éticas para la vida y dignidad humanas que tiene la hegemonía de un modelo de comprensión del mundo, asentado sobre la racionalidad científica proveniente de la modernidad europea y los siglos de colonización de distintas regiones del planeta.

Provenientes de las instituciones e instancias de saber se perpetúa el colonialismo, social y cultural y, por lo tanto, político en sentido amplio (Santos, 2009). En vista de que, como menciona el mismo autor, los efectos del colonialismo no finalizaron formalmente con los tratados políticos, sino que, por el contrario, persisten, hay que señalar las relaciones de desigualdad que hay entre el ejercicio de poder por parte de, en primer lugar, los saberes anclados en la racionalidad científica y, en segundo lugar, los saberes con una tradición no occidental. Asimismo, hace falta señalar los modos en que estas relaciones se han enraizado en las múltiples relaciones políticas y sociales.

El autor recurre a la metáfora del *Sur* y *Norte* globales para explicitar significativamente las múltiples injusticias y actos de opresión de los que han sido víctimas los habitantes del Sur. El Norte, de este modo, es identificado con el colonialismo y el capitalismo globales, que a su vez, se expresa de manera local en todos aquellos abusos sistemáticos que se cometen. La exclusión de grupos y prácticas sociales implica la marginación del conjunto de saberes con los que

cuentan tales grupos; a esta exclusión y silenciamiento mediante dispositivos epistemológicos, culturales, políticos y económicos, Santos (2009, p. 12) la llama “epistemicidio”.

Así pues, queremos subrayar que las desigualdades e injusticias sociales se encuentran sostenidas por un modelo económico y político que se apoya de un modo particular de conocer el mundo. El cual encuentra sus principales supuestos en la libertad y autonomía individuales, es decir, que el individuo no tenga que estar sujeto a la ley divina, ni a la ley del Estado, entre otras. Por el contrario, el individuo cuenta con la posibilidad de dirigir su destino, con el único compromiso de realizar su libertad y su autonomía. Este modelo de comprensión de la vida humana y del mundo está identificado con la tradición liberal. Asimismo, ha sido implementado tanto en los ámbitos de la comprensión de los fenómenos físicos y de los naturales, como de los sociales.

En lo que respecta al campo de la actividad intelectual, además de ocupar los espacios característicos como la ciencia y la academia, tiene una influencia poco develada en múltiples ámbitos de la vida humana, en su dimensión interpersonal e intrapersonal, así como en los aspectos grupales. El aparato epistemológico ha funcionado mediante estrategias y dispositivos específicos que recurren en auxilio de la legitimación de prácticas sociales, económicas e institucionales. El modelo político-económico liberal está estrechamente relacionado con una forma particular de conocer el mundo que mediante ciertos mecanismos intelectuales, se ha instaurado por encima de formas distintas de comprender el mundo que no recurren a las categorías de la racionalidad científica para ser formuladas y de sus respectivas prácticas sociales.

CAPÍTULO 2

PERSPECTIVAS DESDE LATINOAMÉRICA

La racionalidad científica ha buscado, en el ámbito de las ciencias sociales, conocer con precisión los fenómenos sociales para brindar una serie de acciones que permitan dirigir a la sociedad hacia la consecución de los ideales de progreso en donde la satisfacción de las necesidades humanas esté garantizada. Bajo ese argumento, se han implementado durante décadas en múltiples regiones del mundo, soluciones provenientes de los esquemas de comprensión articulados dentro de las ciencias sociales. Aun cuando los ideales del aparato intelectual de la racionalidad científica se consideren aceptables para justificar sus esfuerzos, son discutibles los efectos que ha tenido sobre las condiciones de vida de unos grupos de personas con respecto a otros, tanto a nivel de las comunidades como de los países.

Específicamente podemos observar cómo los desarrollos intelectuales de la Modernidad y de la Ilustración han sido instituidos en regiones distintas a aquellas en que concibieron, aparejado con sucesos violentos como las colonizaciones en América, Asia, África y Oceanía. Del mismo modo, las instituciones portadoras del saber, como la academia y la ciencia han sido implantadas en estas regiones, con el carácter de superioridad y privilegio sobre otras formas de saber. Como hemos mencionado antes, nos interesa señalar las articulaciones discursivas y prácticas al interior de las instancias de conocimiento que sirven para el mantenimiento de las relaciones de injusticia y dominio de unos saberes sobre otros. Este trabajo toma los análisis de la educación popular, de la psicología social de la liberación y de la psicología social comunitaria, los cuales consideran que esto sucede, en parte, por la insistencia de emplear esquemas de comprensión en las ciencias sociales que resultan insuficientes para dar solución a las condiciones de injusticia y desigualdad.

Al mismo tiempo, toma los cuestionamientos en torno a los intereses que aparecen al recurrir a dichos esquemas aun cuando provienen de contextos distintos a los que se ha buscado responder.

A lo largo de este capítulo, haremos una breve revisión de las perspectivas latinoamericanas que se han centrado en la generación de esquemas de comprensión que busquen atender las problemáticas de América Latina, al igual que han buscado hacer frente a la carencia de perspectivas teóricas que apunten a no perpetuar relaciones de poder injustas y desiguales. Particularmente, se revisará esta problemática en el campo de la Psicología Social puesto que es una disciplina en la que converge la preocupación por los fenómenos que ocurren a nivel social y a nivel personal, así como en las relaciones que existen entre ambos. Es decir, la Psicología Social nos permite mirar la forma en que el aparato ideológico de una sociedad influye sobre la vida de cada persona y, a su vez, cómo el sentido y la acción personales inciden en la sociedad de manera significativa.

2.1 Educar para transformar

Después de la Gran Guerra y de la Segunda Guerra Mundial, al promediar la mitad del siglo XX, en América Latina se imprimió fuerza a procesos de modernización, de desarrollo económico, de desarrollo industrial, de cambios en las artes y de impulso al campo de las ciencias, los cuales se vieron fuertemente influidos por las relaciones políticas, económicas y culturales entre América Latina y Estados Unidos. Por un lado, estos procesos generaron un clima social y cultural en el que se abrió espacio a influjos de posturas políticas y económicas provenientes de la polarización entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Por otro lado, dichos cambios enfrentaron a los grupos que habían heredado el poder, la dominación y un conjunto de temas e ideales desde la época colonial, con un nuevo impulso que apreció en

diferentes países caracterizado por la búsqueda e integración de identidades nacionales en torno a los recientes formas de experiencia democrática (Freire, 1978).

En el caso de Brasil -nos menciona Paulo Freire (1978)-, durante las décadas de los cincuenta y los sesenta del siglo XX el país estaba cada vez más inmerso en experiencias de participación que apuntaban a que los brasileños se encontraran consigo mismos. En la que el autor llama la “época transicional” (Freire, 1978 p. 36), estaban en debate los viejos temas y los nuevos temas, se miraban fuertes contradicciones entre unas y otras formas de ser, de ver el mundo y de valorar el pasado y visualizar el futuro. Lo que estaba en juego era la pérdida de sentido en torno a una sociedad brasileña *cerrada* en la herencia colonial cuya población permanecía en condiciones de esclavitud, frente algo que emergía, que buscaba elaborarse y engendrar un nuevo tiempo. Estos enfrentamientos y contradicciones generaron un clima profundamente emocional entre los sectores brasileños que buscaban preservarse y el ánimo popular que buscaba emerger y aparecer en el escenario.

En dicho contexto, Freire indica que la apertura de la sociedad brasileña constituía una de los desafíos fundamentales para la elaboración de una respuesta adecuada que abonara a una sociedad brasileña homogéneamente abierta y democrática, al mismo tiempo que dejara atrás una sociedad brasileña cerrada en la que prevalecían los privilegios de unos pocos sobre una inmensa mayoría carente de un horizonte que le permitiera pronunciar su existencia. Al clima de intensidad emocional hubo que añadir la contradicción entre fuerzas externas (agravadas por la situación internacional de aquel entonces) y fuerzas internas. Por un lado, apostaban al creciente emerger popular y a la democratización fundamental en términos pacíficos; mientras que, por otro lado, distintas fuerzas buscaban permanecer en el estado de los privilegios para unos pocos, aunque ello implicara la inmovilidad y el mutismo de las masas que emergían (Freire 1978). Lo

anterior representaba el riesgo de plantarse en formas de agresión más graves entre ambas posturas.

No obstante ello, Freire identificaba nuevas condiciones históricas en las que sucedían los primeros ensayos de diálogo dirigidos a la apertura de la sociedad brasileña, en la que el emergente pueblo brasileño buscaba la plenitud de los nuevos temas y tareas planteadas. La *época de transición* se caracterizó por la voz del pueblo que ganaba terreno frente a la cultura dominante. Así sucedía hasta 1964 en Brasil, antes de las operaciones de golpismo encubierto provenientes de Estados Unidos (Rapoport y Laufer, 2000). A partir de lo cual se instauró una fase de rigidez y autoritarismo cuyos cambios desembocaron en un retroceso de los procesos de liberación, diálogo y concienciación que venían gestándose (Freire, 1978). Como consecuencia de lo anterior, Freire fue exiliado de Brasil por el nuevo régimen con lo que se suspendieron las actividades de los programas de Educación Popular implementados por el gobierno desplazado.

2.1.1 Reformulación de la práctica educativa

Frente a las condiciones de transición que se encontraban en Brasil durante la década de los cincuenta y sesenta, Paulo Freire intentó articular desde el campo de la pedagogía, una respuesta que tomara en cuenta la participación de las mayorías en los procesos de desarrollo social y económico, que implicara a su vez la participación crítica de las personas en el proceso de “democratización fundamental” (Freire, 1978 p. 80) en el que estaba inserta la sociedad brasileña y que se conformara en un nuevo horizonte histórico-cultural que se correspondiera con la experiencia brasileña.

La propuesta de Freire continuó nutriéndose de las condiciones sociales una vez consumado el golpe militar en Brasil y la predominante influencia estadounidense, circunstancias

que fueron deformando las respuestas necesarias para mantener la línea del desarrollo liberador de la sociedad brasileña. El orden militar instaurado dificultó la creación de proyectos autónomos de vida, pues importó soluciones “superiores” provenientes de modelos de desarrollo económico “más avanzados” pero se olvidó de que no existen respuestas prefabricadas y rotuladas para tal o cual problema. Tales respuestas y esquemas no partían del análisis crítico del contexto brasileño, resultando inoperantes ante la rectificación que les hace la realidad; a decir de Freire (1978 p. 74), “cualquier acción que se superponga al problema implica inautenticidad, y por lo tanto el fracaso del intento”.

El trasplante de perspectivas ajenas en la sociedad brasileña supone la valoración de las condiciones políticas y económicas como algo natural, al ser asumido así por los oprimidos se convierte en un germen para perpetuar la pobreza y la exclusión (Aperador, 1998). Aquí la educación es fundamental para liberar a las masas de la alienación derivada de la asunción de modelos trasplantados, debe de convertirse en el impulso para la transformación liberadora. Por tal circunstancia, la Educación Popular implica asistir al “lento parto de una autoconciencia crítica” (Aperador, 1998 p. 203). En este sentido, es importante destacar que la conciencia crítica de una persona no puede ser injertable o traspasable; es más bien un proceso por el que cada persona o cada educando tiene que transitar. Este también es uno de los puntos importantes en la obra de Freire, él no quiere adoctrinar o transmitir conocimientos a los educandos como si carecieran o tuvieran una falta de saberes, lo que él buscó y por lo que trabajó, fue para que los educandos dieran cuenta, se descubrieran a sí mismos como intérpretes y actores de su propia realidad.

Para Freire “la educación verdadera es *praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para transformarlo*” (Barreiro, 1978 p. 7), más que sola verbalización es acción. El

sentido de esta acción es político y de transformación, no de dominación. Lo que Freire llama “la acción político-revolucionaria” (Freire, 1984 p. 46) se vale de métodos y técnicas distintas a las de la acción político-dominadora, puesto que busca encarnar en la realidad la libertad, la justicia y la igualdad, a través de una práctica educativa amorosa y de coraje (Barreiro, 1978). La educación es fundamental para favorecer la libertad de las personas, es decir, la educación tiene que estar orientada a que las personas piensen el mundo que les rodea de forma crítica por sí mismos, de modo que elaboren sus propias ideas y respuestas sobre ello. La liberación auténtica de las personas estaba obstaculizada para quienes estaban en condición de oprimidos como para los opresores. Propone la articulación de una Educación Popular de carácter crítico que luche por la humanización de las personas ahogadas por la opresión y de los opresores, deshumanizados por la búsqueda distorsionada de “ser más”, aunque ello suponga ser menos para los oprimidos y para sí mismos (Freire, 1991). La lucha es por la humanización que ha sido amenazada desde siglos atrás en nombre de la “liberación” de los pueblos precolombinos, más bien acomodados o ajustados al orden de los opresores (Freire, 1978).

En la propuesta para una nueva Educación Popular, se busca que los educadores y los educandos trabajen juntos por la liberación y construir una visión crítica del mundo en el que están. La educación criticista busca ampliar y profundizar la capacidad de las personas para captar las problemáticas de su tiempo que los desafían; así el educador brasileño contribuiría a la sociedad brasileña de la época de transición (Freire, 1978). Por lo anterior, la educación liberadora debía alejarse de los enfoques (Freire, 1991) que habían ocupado el sistema de educación brasileño, en los que el educador *deposita* en los analfabetas palabras que, más que favorecer las posibilidades de desarrollo de las persona, condensan el orden imperante de injusticia y de opresión. En la *educación bancaria*, las palabras se convierten en fórmulas

independientes de la experiencia del hombre que las pronuncia y por lo tanto, en acciones desprovistas de sentido propio e inconexas con el mundo que lo rodea (Barreiro, 1978). A su vez, para la integración de las personas a la realidad en y con la que están, se propone desistir de la oposición entre educador y educando para componer la relación *educador-educando* con *educando-educador* (Freire, 1991). Esta integración de las personas es resultado de la capacidad de ajustarse a la realidad más la de transformarla, en donde la preeminencia radica en la capacidad de optar de manera crítica por las alternativas que se deriven de sus propias decisiones y no del acomodamiento a prescripciones ajenas (Freire, 1978).

La praxis reflexiva y crítica. Una de las principales características del trabajo de Freire, que constituye uno de los ejes sobre los que se desarrolla su praxis, es la convicción de que no hay transformación comunitaria si los educadores no la experimentan para consigo mismos. La apuesta consiste en que los espacios de intervención pedagógica son a la vez espacios de formación y de reflexión para quienes se implican en estos procesos, tanto la comunidad como el educador, de ahí la relación educador-educando con educando-educador. Este proceso de formación y reflexión se da sobre “nuestra acción y su repercusión más allá (en la comunidad y en la sociedad en la que estamos)” (Jaráiz, 1998 p.185).

La praxis educativa debe ir más allá de las necesidades y de los recursos con que cuenta cada comunidad, se requiere un análisis profundo de las condiciones económicas, políticas y culturales que determinan la situación de cada grupo. Este análisis reflexivo puede llevarlo a cabo el campesino, quien como educando es capaz de descubrir por sí mismo el momento histórico en el cual se encuentran él y su comunidad. Es el auténtico sentido de Freire en el que el educando se descubre como sujeto histórico y, por lo tanto, un actor político en su sentido más amplio (Aperador, 1998). Por ello, nos interesa la obra de Freire, educar significa no solo

descifrar mecánicamente las letras, sílabas y palabras, sino descifrar e interpretar la propia realidad para intervenir en ella.

El campo de la educación se presenta como un espacio para comprender las relaciones económicas, políticas y culturales que son dadas como naturales. A través de dicho proceso de reflexión crítica, se buscan intervenciones alternativas sobre la realidad desde la independencia de las personas y la solidaridad entre ellas. Se busca que la reflexión esclarezca los hechos de la realidad para que las acciones ejercidas sean más eficientes, al mismo tiempo que la acción pueda probarse y dar lugar a una nueva reflexión (Freire, 1984). De ahí la relación dialéctica entre la teoría que debe orientarse a la acción política sobre la realidad y la práctica reflexiva que hace necesaria la reformulación del conocimiento en función de los descubrimientos que se logren por su aplicación (Freire, 1984). Desde esta perspectiva, el conocimiento es una acción transformadora que continuamente se construye de manera reflexiva.

2.1.2 Integración desde la concienciación hacia el diálogo

Como propuesta medular de Freire, encontramos el propósito de que las relaciones de las personas con el mundo en y con el que viven se vean transformadas por efecto de las acciones y decisiones de las primeras. Es esta la ruta por la cual se apuesta a la humanización de las personas con su realidad, recreando el mundo y sus espacios, dinamizándolo (Freire, 1978). Con la educación popular, Freire busca que las personas participen en procesos de búsqueda, de recreación, de independencia y al mismo tiempo de solidaridad; tales procesos se convierten en actos de liberación, de integración como sujetos históricos y actores de su propia historia (Barreiro, 1978).

El proceso de alfabetización no consiste, como se ha mencionado, en una transmisión mecánica de palabras, sino en favorecer la aparición de una conciencia cada vez más crítica. La crítica implica, para Freire, que las personas comprendan la posición que ocupan dentro de su realidad, es decir, que las personas a través del ejercicio reflexivo de la crítica tomen conciencia de las condiciones históricas en las que están inmersos, así como de la injerencia que pueden tener sobre ellas; nos dice Freire que “de ahí que la concienciación sea el desarrollo de esta toma de conciencia” (Freire, 1978 p. 54-55). La concienciación es la acción cultural para la liberación de las personas en donde estas se vuelven capaces de percibir críticamente la relación dialéctica entre ellas y su mundo. Ello no se logra de manera aislada; a su vez, si se quiere favorecer este trabajo en otros, es necesario que haya aparecido primero el esfuerzo en uno mismo (Barreiro, 1978).

El vehículo propicio para favorecerlo es la palabra, porque a través de ella se articulan formas de comprender el mundo, porque la palabra condensa y realiza las formas de ser del mundo, de la cultura, de la historia. La palabra se dice para los otros, se pronuncia en situaciones concretas con condiciones sociales, políticas y económicas particulares, nunca se pronuncia en el vacío ni en soledad (Barreiro, 1978). Por lo anterior, favorecer que las personas articulen su palabra implica que puedan pronunciar su mundo, que puedan recrearlo, que puedan integrarlo y maniobrarlo de acuerdo con las exigencias de su contexto.

El autor nos habla de procesos conjuntos sucediendo de manera progresiva y que en ningún momento se terminan. Un proceso de estas características implica momentos que se alimentan mutuamente, como es el caso de la teoría y la práctica, de la reflexión y la acción, de enseñar y aprender. Tales cuestiones se comprenden en la concienciación de las personas en su aspecto de educadores-educandos y educandos-educadores. Igualmente, la concienciación no es

un proceso definitorio de la praxis que aparece de una sola vez, es más bien una serie de fases abiertas a la percepción de las relaciones entre las personas, su contexto y la forma en que viven estos aspectos, cuya realización sucede con base en la mirada continua de dichas fases. Principalmente, es un encuentro abierto de las personas con su contexto y con otras personas.

En este sentido, tenemos que preguntar si las respuestas que brindan agentes externos, cuando buscan favorecer procesos de concienciación en un grupo o contexto, se encuentran en posición de apertura a las condiciones locales (Schulze, 1998). El desarrollo o apertura de la conciencia crítica está a favor del diálogo, más no del mutismo y la pasividad. Cuando un agente (interno o externo) o una comunidad está centrada en una esfera de comprensión limitada a formas vegetativas de vida, donde no se prioriza el encuentro de las personas entre sí, ni el compromiso de las personas para desenvolver su propia existencia, se dice que está *intransitivada* (Freire, 1978).

Conforme amplían el espectro de comprensión y el abanico de respuestas, las personas se transitan. Aparece con ello la capacidad de dialogar desde las diferentes perspectivas en que se mira, se diversifican las esferas de interés más allá de la esfera vital (Freire, 1978). La transitividad de la conciencia hace permeables a las personas (Freire, 1978), las pone en contacto con otras, las compromete a dialogar sobre el mundo y con el mundo mismo, surge el interés por éste y por afrontar en conjunto sus desafíos y problemas. Inicialmente, la transitividad de la conciencia se caracteriza por la simplicidad de las interpretaciones que hace de los problemas, por una posición ingenua en la que se subestima al hombre no concienciado, por una polarización de los discursos y de las actividades. En resumen, por una actitud acentuadamente emocional en la que los argumentos para enriquecer la comprensión son frágiles y no aparece el diálogo sino la polémica entre las personas.

La conciencia transitiva desarrolla su carácter crítico cuando está articulada con una educación dialógica y activa, cuando la interpretación de las problemáticas está orientada al compromiso social y político con las demás personas que componen el mundo. Del mismo modo, una conciencia crítica está dispuesta a la revisión de sus elaboraciones, a la reinterpretación de sus descubrimientos a la luz de la experiencia y la reflexión; en suma, a colocarse en una posición de apertura con respecto a su grupo, a su comunidad y las personas con las que comparte la tarea de enriquecer la comprensión de las problemáticas contextuales (Freire, 1978).

De ahí que el quehacer implique que no debiésemos aspirar a obtener respuestas irrevocables en torno a las problemáticas sociales, sino que la reflexión implica mantener la mirada y diálogo abiertos a ejercer la opción que mejor vaya respondiendo a la realidad; implica también renunciar a la idea de una verdad absoluta, sino más bien la consideración de los efectos de las intervenciones en favor de la justicia, igualdad y dignidad sociales. La tarea supone también que el conocimiento crítico de las relaciones entre los factores políticos, económicos y culturales, se debe dar por medio del ejercicio del diálogo entre las personas. Asimismo, debe suceder con un sentido de compromiso y responsabilidad con la libertad de los demás, de modo que se tejan lazos de solidaridad y liberación comunes. Es en conjunto que se dilucidan las condiciones en las que las personas escribirán entre sí su historia común (Freire, 1984).

En vista de lo anterior, el proceso de concienciación hacia una conciencia crítica no es un puro estado psicológico, es la unidad entre el conocimiento y la práctica; es la reconfiguración continua de la acción política, con base en la reflexión crítica de las condiciones históricas, que va sucediendo a la luz de los efectos de las intervenciones. Así es que “separada de la práctica, la teoría es puro verbalismo inoperante; desvinculada de la teoría, la práctica es activismo ciego”

(Freire, 1984 p. 30). Esta unidad entre teoría y práctica debe mirar hacia la realización de condiciones de dignidad y de justicia por medio de la liberación de las condiciones de opresión, libertad que solo es posible si se lleva a cabo de manera solidaria y en comunión entre las personas.

En el proceso de concienciación, los grupos de personas comienzan a mirar de manera crítica al optimismo ingenuo pero, al mismo tiempo, al mirarse con sus propios ojos observan lo que son capaces de proyectar, descubriendo su historia inacabada y con la percepción agudizada en torno a la voluntad propia de los pueblos, así como en torno a las posibilidades que pueden realizar (Freire, 1978). Los esquemas trasplantados de latitudes ajenas son vistos de nueva cuenta en función de los nuevos proyectos y planes, se establecen puentes de diálogo con ellos.

Nos interesa la perspectiva de Paulo Freire no tanto por el análisis que hace de las personas como sujetos de conocimiento de su realidad objetiva, tampoco porque esta relación de conocimiento a su vez pueda ser estudiada con un interés meramente académico; sino, más bien, nos atrae por la consideración que hace del sentido que tienen los esquemas de comprensión con relación a las intervenciones que posibilitan sobre la realidad social. Del mismo modo, nos interesa porque la comprensión crítica de los esquemas provenientes de otras latitudes, desenmascara tanto las estrategias políticas que perpetúan injusticias, como la dificultad para ampliar el horizonte de existencia de las personas y grupos. Junto con ello, nos interesa destacar que a través de la Educación Popular, la sociedad llega a conocerse a sí misma, con lo que esta última se coloca en una posición de optimismo crítico frente al presente y al futuro (Freire, 1978). En suma, que las personas desarrollemos la capacidad de captar y comunicar en conjunto las preocupaciones, el dolor, los deseos, las necesidades y las luchas de las demás personas con las que compartimos la existencia, dando lugar a la acción revolucionaria y de liberación. La

liberación de las personas se da en común, es decir, la realización histórica de las personas se da cuando en conjunto escribimos nuestra propia historia.

2.2 Importación de esquemas de comprensión en la psicología latinoamericana

Una de las posturas más críticas que procuró constituirse no sólo en una propuesta teórica, sino sobre todo práctica, fue la de Ignacio Martín-Baró. Su trabajo consistió principalmente en presentar los prolegómenos de una psicología que se dirigiera a la liberación de las condiciones de opresión, injusticia y desigualdad de América Latina. Martín-Baró señala que la psicología social, así como la clínica y la educativa, se han involucrado de manera insuficiente con los grandes problemas del subdesarrollo, dependencia y opresión que agobian a los pueblos latinoamericanos; más bien, ha permanecido al margen de los grandes movimientos e inquietudes de estos últimos y si apareció el compromiso político, fue de manera personal, alejado de los esquemas propios de la psicología (Martín-Baró, 2006).

A su vez, indica que las aportaciones latinoamericanas a la psicología universal han sucedido cuando ésta se ha dado la mano con otras áreas de las ciencias sociales. Tal es el caso del método de concienciación de Paulo Freire, surgido de la educación y de la psicología, así como de la filosofía y la sociología (Martín-Baró, 2006). La concienciación articula la dimensión psicológica de la conciencia personal con su dimensión política y social, el saber y el hacer, la liberación personal y la transformación personal. Sobre todo, la concienciación constituye una respuesta histórica a la dificultad de los pueblos latinoamericanos para dar lectura de sí mismos y escribir su propia historia; sin embargo, comparados con otras teorías del aprendizaje, los estudios críticos acerca de la obra de Freire ocupan un estrecho espacio dentro de los esfuerzos hechos en la psicología latinoamericana (Martín-Baró, 2006). Desde otras ramas del quehacer

intelectual, se ha dado lugar a lecturas más ricas y estimulantes de la lucha histórica de las masas marginales, la teología de la liberación ha trabajado con mucha más profundidad que los análisis y recetas psicológicas sobre la modernización y el cambio social.

Un entorno influido por la nociones de una psicología de este tipo, tiende a personalizar y aún más, a psicologizar todos los procesos, al igual que concede mucha importancia a las características personales. De este modo, en lugar de contribuir a desmontar ese sentido compartido de nuestras culturas que oculta y justifica intereses dominantes transmutándolos en rasgos de carácter, la psicología individualista europea y estadounidense abona a despojar a las categorías de su esencial dimensión política, convirtiéndolas en categorías puramente psicológicas (Martín-Baró, 2006). El psicologismo propicia que el acento se coloque en factores que se atribuyen al individuo, y no en las relaciones sistemáticas que generan las condiciones de injusticia y desigualdad. Ya en su momento, Martín-Baró (2006) se preguntó si el bagaje psicológico disponible alcanzaba a dar respuestas para actuar en el sentido de resolver los problemas de nuestros pueblos.

Los presupuestos que aparecen en la psicología señalados por Martín-Baró (2006), son importados de espacios del conocimiento y de latitudes diferentes a las realidades latinoamericanas. Cabe añadir al análisis del autor, que dichos principios no solo están insertos en el modelo de ciencia occidental dominante desde hace ya varios siglos, sino que se han convertido en presupuestos del actuar en la vida cotidiana.

El autor propone tres causas por las que la psicología latinoamericana ha permanecido esclavizada al modernismo y ciencia coloniales, por las cuales ha sido marginada y es inoperante

socialmente. El mimetismo cientista, la carencia de una epistemología adecuada y un dogmatismo provinciano.

Mimetismo cientista. El deseo de la psicología latinoamericana por adquirir reconocimiento científico y estatus social le ha hecho dar un traspié. La psicología latinoamericana volteó a las ciencias que ya gozaban de reconocimiento y estatus para tomar prestado su bagaje conceptual, metodológico y práctico, de modo que pudiera negociar con las instancias sociales un estatus similar al adquirido por la psicología norteamericana, movimiento por el cual queda supeditada a pautas de validación externas. Es material para discusión saber de qué maneras la profesión del psicólogo ha sido reconocida socialmente en América Latina, sin embargo, sí ha importado casi la totalidad de sus esquemas teóricos y prácticos de Estados Unidos, como el conductismo, al igual que los enfoques psiquiátricos y psicoanalíticos. Posteriormente, la inscripción a alguna corriente cognoscitiva fue porque estaban de moda, más que por su revisión crítica de los esquemas anteriores (Martín Baró, 2006).

Carencia de una epistemología adecuada. Los modelos dominantes en la psicología se fundan en varios preceptos que rara vez son cuestionados y a los que infrecuentemente se les ofrecen alternativas. El positivismo, el individualismo, el hedonismo, la visión homeostática y el ahistoricismo aparecen como cargas que impiden que la Psicología latinoamericana se acerque a una comprensión más rica de la realidad de sus pueblos, la cual, a su vez, conduzca a los profesionales por rumbos de acción que tengan como fin condiciones de mayor justicia y dignidad.

El *positivismo* menciona que la ciencia debe centrarse únicamente en los datos positivos empíricamente comprobables de las investigaciones, dejando al margen aquello que pueda ser

entendido como metafísica. Por ende, saber el qué, por qué o para qué, se mantiene alejado de las explicaciones, dejando muchas de las veces a la riqueza de la experiencia humana desprovista de significado. De ahí que el positivismo se desenvuelva con tanta comodidad en el laboratorio, donde las variables son controladas, remitiendo a experiencias que poco tienen que ver con los problemas del día a día.

El problema esencial del positivismo es que sólo reconoce lo dado, aquella parte de la realidad de la que puede verificar instrumentalmente su existencia. Considerar que la realidad no es más que lo dado constituye una ideologización de la realidad que termina consagrando como natural lo existente. Las condiciones sociales que no son susceptibles de ser verificadas en el sentido científico sufren, desde una perspectiva así, un efecto de invisibilidad por el cual no pueden ser conocidas y no se puede actuar sobre ellas desde el ámbito del conocimiento. En la investigación psicológica, la anteposición de marcos teóricos obtenidos de datos positivos diferentes de las condiciones propias de los pueblos latinoamericanos lleva no sólo a ignorar las condiciones negativas, sino a nublar los datos positivos no previstos por tales hipótesis.

El segundo presupuesto poco cuestionado que ha mermado a la psicología latinoamericana es el *individualismo* (Martín-Baró, 2006). Se mira al individuo como unidad de sentido en sí mismo, con lo cual, frecuentemente, se busca encontrar en lo individual aquello que corresponde a lo colectivo. Basado en ello, se ignoran la problemáticas que genera las estructuras sociales, al tiempo de reducirlas a características personales.

El *hedonismo* aparece dentro de varias tradiciones en psicología como uno de los presupuestos dados por descontados con respecto a la naturaleza humana; presupuesto que, además, está emparentado de cerca con el *individualismo*. Sin embargo, menciona Martín-Baró (2006), es

cuestionable que detrás de todo comportamiento haya siempre y por principio, una búsqueda de placer y satisfacción. En este sentido, no habría lugar a una forma distinta del ser humano o, por lo menos, una faceta distinta en la que no apareciera la búsqueda del placer como algo natural en los humanos. Además, una comprensión similar de la naturaleza humana se convierte en una concesión para el principio de lucro fundante del sistema capitalista, dada la búsqueda intrínseca de placer y satisfacción habría que ofrecer toda una serie de mercancías que asegure en todo momento, la ausencia de displacer y una satisfacción completa.

Al hablar de la *visión homeostática* aparece como indeseable o perjudicial todo aquello que sea ruptura y desequilibrio. Desde esta visión, las luchas sociales latinoamericanas son remitidas a la dificultad personal de los individuos para mantener el equilibrio; los conflictos generados por el rechazo al orden social son interpretados como una patología. Los pronunciamientos de desacuerdo con el orden social son categorizados como síntomas de un malestar cuyo origen remite a faltas o desajustes personales que serían susceptibles de ser compensadas por todo un aparato científico y técnico dirigido a alcanzar el equilibrio.

Finalmente, el quinto supuesto con frecuencia incuestionado es el del *ahistoricismo* de la psicología dominante, el más grave a decir de Martín-Baró (2006). La concepción en la cual la naturaleza humana es universal, lleva a pensar en que las necesidades y problemas de todas las personas se constriñen a una misma escala, así como las habilidades y capacidades deseables sean las mismas en todas latitudes y momentos históricos. Estos modelos son elaborados en condiciones distintas de las de los pueblos de Latinoamérica y a menudo, en escenarios alejados de la injusticia y la opresión. La superposición de la universalidad con la dimensión histórica lleva a una distorsión de las realidades de los pueblos, excusando las deficiencias sistemáticas,

asiduamente intencionales, de un sistema que favorece a pocos y margina de condiciones de dignidad y de justicia a muchos.

Dogmatismo provinciano. En tercer lugar, Martín-Baró continúa realizando su análisis al señalar cómo la psicología latinoamericana permanece ligada a problemáticas falsas, puesto que no responden a las interrogantes que plantea la realidad latinoamericana. La primera de ellas es la supuesta oposición entre una “Psicología con alma” (Martín-Baró, 2006 p. 10) y la psicología científica; el segundo dilema es el que enfrenta a la psicología humanista con una psicología materialista; finalmente, se coloca una psicología reaccionaria frente a una psicología progresista. Cuando las intervenciones en favor de los problemas acuciantes de los pueblos latinoamericanos permanecen ancladas a estos dilemas, no se puede recurrir a las teorías y modelos que la praxis haya mostrado ser más válidos o útiles. La psicología se coloca, más bien, en una serie de posturas dogmáticas relacionadas a pertenecer a una u otra etiqueta, “más propias de un espíritu de dependencia provinciana” (Martín-Baró, 2006 p. 10); en lugar de acercarse al camino del compromiso por elaborar la historia propia de los pueblos latinoamericanos valiéndose de los marcos teóricos y de las herramientas metodológicas que mejor respondan a los problemas apremiantes de los pueblos latinoamericanos.

2.2.1 Llamado para generar una Psicología Social de la Liberación

Como tareas urgentes para la psicología latinoamericana de la liberación, Martín-Baró (2006) traza la recuperación de la memoria histórica, la desideologización del sentido común y la potenciación de las virtudes populares.

La primera de ellas emana de la necesidad de formular lecturas de la realidad donde sean tomadas en cuenta las condiciones históricas en que se han desarrollado los pueblos

latinoamericanos. Las lecturas que hacen eco a partir de los estratos dominantes presentan una realidad psicologizada y ahistórica, desde la cual aparecen características y condiciones sociales que lucen inmutables y se localizarían en rasgos naturales de las personas. Por un lado, esta primera tarea supone mudarse del fatalismo en el que se acepta la opresión sistemática por su supuesto origen natural. Por otro lado, implica la recuperación de sucesos correspondientes a las luchas latinoamericanas, así como la recuperación de las identidades propias de los pueblos y el orgullo de las personas por pertenecer a ellas.

Con respecto a la segunda tarea, la desideologización del sentido común, se busca devolver la experiencia original de los pueblos, formalizar la conciencia de su propia realidad verificando la validez de sus saberes adquiridos dentro de su propio marco histórico. Esta tarea significa desligarse de un marco de referencia replicado por medios de información, instituciones sociales e instancias del conocimiento, el cual difícilmente se ajusta con la experiencia popular. Requiere también, el desapego de prácticas que perpetúan relaciones de injusticia que atentan contra la dignidad humana.

La tercera tarea urgente para la psicología latinoamericana es la reivindicación de las virtudes populares, sus luchas, aspiraciones, saberes e historia (Martín-Baró, 2006). Es necesario ratificar las estructuras con las que cuentan los pueblos para organizar su propia vida, las prácticas solidarias con que día a día buscan un porvenir más digno.

Martín-Baró pone sobre la mesa el cuestionamiento del papel que ha jugado la psicología latinoamericana en la perpetuación de estructuras y modelos que engendran injusticia y desigualdad. Lo hace desde la crítica a los esquemas psicológicos provenientes de otras latitudes, esos modelos de comprensión que son ajenos a la realidad histórica de los pueblos

latinoamericanos. Al tiempo de hacer una revisión de la función que han alcanzado dichas lecturas, así como de las mutuas concesiones que ha habido entre estas y las instancias de dominación. La propuesta de psicología política del autor pretende explicar el sentido de los procesos psíquicos a la luz de su enraizamiento en un contexto social más amplio (Pacheco y Jiménez, 2002).

2.2.2 Perspectiva de una Psicología para la liberación

La propuesta dirigida hacia una psicología de la liberación, se nutre de tres de las intuiciones más importantes de la teología de la liberación (Martín-Baró, 2006), justificadas por el fin que persiguen. La primera de ellas es la fe cristiana en un Dios de vida. De lo que se desprende la búsqueda de las condiciones históricas que tengan como tarea primordial propiciar la vida de los pueblos. Este principio se incorpora con la liberación de las estructuras sociales y personales de opresión mortal para las formas de vida y comprensión latinoamericanas. En segundo lugar, la teología de la liberación llama a prestar esfuerzos a las verdades desprendidas de la praxis, a la ortopraxis más que a la ortodoxia. Más aun, para la teología de la liberación las acciones son más expresivas de la fe, que el decir. Por ende, es primordial llevar a cabo todas las mediaciones que hagan posible la liberación histórica de los pueblos de las estructuras que impiden la vida y el desarrollo humano. Como tercera intuición de la teología de la liberación, conforme a la fe cristiana, se encuentra la elección por los pobres. A decir de Martín-Baró y en consonancia con las preocupaciones esenciales de este trabajo, el motivo de tal elección es porque las personas en condiciones de desposesión, de injusticia y desigualdad son mayoría en Latinoamérica y en el mundo (Martín-Baró, 2006). La mayoría inmersa en dichas circunstancias ofrece condiciones de apertura a los otros, es decir, a una comprensión del mundo en que lo primordial no sea la satisfacción individual, sino la dignidad de la comunidad.

Desde la inspiración proveniente de la teología de la liberación, se construirá a partir de tres elementos esenciales, una psicología de la liberación de los pueblos latinoamericanos: un nuevo horizonte, una nueva epistemología y una nueva praxis (Martín-Baró, 2006).

Un nuevo horizonte. El horizonte de una psicología latinoamericana debe aparecer liberado de la pretensión de alcanzar reconocimiento social por su estatus científico. Debe descentrarse de sí misma y mirar alrededor, a los problemas reales de los pueblos latinoamericanos; debe desplegar su actividad en los escenarios de profunda desigualdad y de condiciones indignas para la vida. La reflexión debe apuntar a dilucidar la relación entre las afirmaciones que psicologizan tanto la realización y desarrollo personales, como el acceso a condiciones dignas; y, por otro lado, el mantenimiento de estructuras que perpetúan injusticias y desigualdades. Dichas relaciones apuntan que el estancamiento o la dificultad para acceder al desarrollo encuentran como obstáculos atributos personales, no así estructuras sociales y prácticas institucionales.

Una nueva epistemología. La necesidad de liberación de los pueblos latinoamericanos exige una nueva forma de buscar el conocimiento (Martín-Baró, 2006). La verdad de los pueblos latinoamericanos no se descubre como si existiera una realidad por sí misma, independiente de juicios y valores; más bien, se elabora con ellos y desde ellos. El modelo de conocimiento en el que la verdad es pensada como algo a lo que se accede mediante procedimientos de validez bien definidos, no corresponde a la realidad de los pueblos latinoamericanos ni a sus condiciones históricas.

La propuesta de Martín-Baró (2006) acerca de una nueva epistemología, plantea la necesidad de incorporar la perspectiva de las mayorías oprimidas en la construcción del saber latinoamericano.

Señala, a su vez, que no se trata de pensar por ellos, de transmitirle nuestros esquemas ni de resolverles sus problemas, sino de teorizar y actuar con ellos y desde ellos. La exhortación es para que los pueblos se constituyan como actores y sujetos de su propia comprensión, a que la lectura y escritura de su historia sea por ellos mismos. Todo el bagaje conceptual con el que cuenta la psicología latinoamericana debe ser leído de forma crítica desde la realidad de sus pueblos; a partir de ello, mostrará su validez y la capacidad para modificar la realidad en favor de que las mayorías se coloquen en condiciones de mayor justicia, igualdad y dignidad. Así se verá si los procedimientos con que contamos abonan a la liberación o al sometimiento.

Una nueva praxis. El otro elemento con el que debe articularse una nueva epistemología es una nueva praxis, es decir, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y en ello, orientarla hacia lo que debe ser (Martín-Baró, 2006): una realidad liberada de las condiciones de opresión de los pueblos latinoamericanos en la que ellos sean los que articulen y pronuncien su verdad. Esto implica reincorporar aquellos valores éticos en favor de la vida de las personas y de los saberes, cuya dimensión teleológica se proyecte en la praxis, tanto de profesionales como de los mismos pueblos latinoamericanos.

La psicología ha llevado a cabo sus acercamientos a la realidad social desde las instancias de control. Por ejemplo, en el caso de las escuelas, las intervenciones se realizan desde la dirección; en las comunidades, desde la posición de experticia por parte del profesional; en el ámbito laboral, desde las exigencias de los propietarios o gerentes, pero en ningún caso desde la comunidad. La tarea consiste, entonces, en insertar mano a mano la labor profesional con la actividad comunitaria de los pueblos, que la praxis además de transformar la realidad, transforme a los participantes, profesionales y miembros de la comunidad (Martín-Baró, 2006).

La cuestión de la praxis trae consigo el problema del poder y con ello, la politización de la psicología. Asumir una perspectiva teórica para un tipo particular de praxis es tomar partido, colocarse en una posición de parcialidad con relación a la verdad. Sin embargo, esto no significa la comprensión incompleta de una situación, más bien implica su mirada desde intereses particulares y la exigencia de ser conscientes de los valores que supone (Martín-Baró, 2006). La nueva praxis en la psicología latinoamericana toma la perspectiva parcial de las mayorías oprimidas y busca articularse de manera coherente con los valores de la liberación de sus pueblos. Toma partido por el poder popular para que los pueblos sean protagonistas de su propia historia, se pronuncia y actúa en favor de condiciones de mayor justicia e igualdad.

2.3 Propuestas desde la Psicología Social Comunitaria

La psicología social comunitaria (PSC) se gesta durante los años sesenta y setenta de manera simultánea en distintos países de América Latina (Montero, 1984), orientada hacia el cambio social y la concienciación. Surge a partir de la insatisfacción que generaba en los psicólogos la orientación de la psicología clínica hacia la salud mental, la injusticia social y las limitaciones con que contaba la psicología al hacer frente a estas problemáticas. Durante su desarrollo, llegó a caracterizarse por una mayor consideración de los problemas sociales, su abordaje interdisciplinario y por la integración del conocimiento generado (Wiesenfeld, 1994). De este modo, comenzó a orientarse hacia la búsqueda de nuevas formas de intelección, de comprender y de actuar, al tiempo de priorizar el potencial de la participación de las comunidades en la resolución de las problemáticas sociales. Es así que aparece como un ejemplo de la búsqueda de opciones propias en América Latina, para la generación de modelos de comprensión alternativos del mundo y de actuar en él, que hagan sentido para y desde la comunidad.

La apuesta consiste en generar perspectivas en las que la prioridad sea la gente misma y no las jerarquías establecidas por las instancias de dominación, así mismo que partan de la diversidad, el acceso justo y equitativo a condiciones tanto psicológicas, como materiales, dignas para poder escribir y actuar su propia historia. La PSC también observa las dificultades derivadas de que algunos enfoques psicológicos se centren en la persona y no en los problemas contextuales, así como de la preocupación que tienen por lograr que los individuos se adapten al ambiente y no al ajuste entre ambos.

En Estados Unidos aparece la Psicología Comunitaria después de la mitad del siglo XX, sin embargo esta tiene finalidades más enfocadas en la salud y menos enfocadas en politizar la práctica psicológica. Mientras que los desarrollos de la PSC que han tenido lugar en América Latina tomaron los cuestionamientos provenientes de los trabajos de Freire y de la psicología social de la liberación, con lo que motivaron a los psicólogos y psicólogas a acudir a los contextos en donde los problemas sociales se estaban manifestando, especialmente en las comunidades en situación de desposesión. Estos desarrollos se han enfocado en trabajar con grupos en situación de desventaja, como objetivo la promoción del cambio de las condiciones adversas y han presentado como estrategias la concienciación, el aumento de poder y el control sobre el ambiente (Wiesenfeld, 1994). Con todo y la multiplicidad de elementos teóricos que han formado parte en la formulación de los trabajos y reflexiones en los distintos países de Latinoamérica, es importante destacar que tienen en común la consideración del entorno socioeconómico, político y cultural como elemento necesario para la comprensión de los problemas y contextos propios de cada país. Así también, se observa que buscan la movilización de las comunidades para la resolución de sus propias problemáticas y para la definición de sus

prioridades, así como para la proposición de modelos alternativos para comprender y actuar sobre la realidad social.

En los términos que emergen con la PSC latinoamericana, el acento se coloca en el empoderamiento de las comunidades y la concienciación para favorecer los procesos mediante los cuales realizar una lectura de la realidad social que le pertenezca tanto intelectual como afectivamente a la comunidad. Aquí también cobra importancia la reivindicación de los saberes populares (Wiesenfeld, 1994) comúnmente descalificados por los centros hegemónicos de la ciencia occidental.

Uno de los aspectos fundamentales que propone la PSC es el desarrollo de un sentido de comunidad dentro de la disciplina que sea congruente con el tipo de procesos que buscan propiciar en los grupos de personas con los que trabaja. Es decir, en la misma medida en que se apuesta por procesos de integración y participación, lo mismo colaborativos que solidarios, de las comunidades en que se lleva a cabo la práctica profesional, también se busca que las comunidades de psicólogos, psicólogas y demás profesionales participantes en la solución de problemáticas sociales, puedan colaborar solidariamente en investigaciones e intervenciones que abonen a la formulación de perspectivas teóricas propias de la psicología social latinoamericana.

En resumen, nos gustaría hacer énfasis en que la PSC se conforma en un horizonte de posturas políticas y compromisos éticos con los grupos en situación de desventaja, las cuales consisten en la promoción del cambio de las condiciones adversas, a través de una serie de estrategias metodológicas fundamentadas en procesos de concienciación y de potenciación, es decir, un aumento progresivo de poder y control de las personas sobre su ambiente para reducir la opresión y mejorar su calidad de vida (Wiesenfeld, 1994). Esto no se circunscribe solamente en

el interés teórico o metodológico por unificar un paradigma. Más bien, busca emplear las diferentes perspectivas teóricas con el fin de ampliar la comprensión de las problemáticas sociales; junto con ello, articular intervenciones que permitan facilitar o colaborar en el mejoramiento de las condiciones adversas, desde la participación e integración de los profesionales como parte de las comunidades. Todo lo anterior, al tiempo en que las comunidades elaboren sus propias reflexiones y decidan cuáles intervenciones pueden ayudar a cumplir con sus objetivos.

CAPÍTULO 3

CONSIDERACIONES PARA PENSARNOS DE FORMA DISTINTA

Los esfuerzos desarrollados en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX se dan durante la conformación de un panorama político mundial polarizado. Dicho panorama dio lugar a movimientos de resistencia política y cultural frente al intervencionismo de los Estados Unidos en Latinoamérica. Durante décadas hemos visto al modelo económico estadounidense valerse de diversas estrategias tanto culturales, como políticas y militares, con la finalidad de ingresar paulatinamente en las formas de vida de países sudamericanos como Chile, Brasil y Argentina (Rapoport y Laufer, 2000), y más tarde en países centroamericanos como El Salvador, Nicaragua, Guatemala y Honduras (Martín-Baró, 1998). Lo cual ha cobrado la vida de miles de personas. En el marco de tales inclinaciones, la situación histórica de los pueblos latinoamericanos llamaba a articular propuestas de acción política y cultural frente a una figura bien definida como fue la intervención norteamericana.

La importación de esquemas de intelección provenientes de otras latitudes arrastraba una comprensión de uno mismo y de los demás que invisibilizaba la situación estructural de injusticia, los procesos de confrontación revolucionaria y la alineación de los países latinoamericanos a los intereses norteamericanos (Martín-Baró, 1998). La tarea que resultaba apremiante, antes que definir un campo para la Psicología Social (o para la Pedagogía, en el caso de Freire) era mirar el contexto que trazaba las dificultades de los pueblos latinoamericanos. De lo anterior, es que entre los principales objetivos de las propuestas latinoamericanas era buscar nuevas formas de conciencia, procurar la desideologización del sentido común, generar concepciones propias de los grupos marginados y oprimidos que dieran lugar a plantear un

horizonte para conseguir el anhelado desarrollo y modernización de América Latina en términos de sociedades democráticas (Viera, 2013).

Las problemáticas abordadas dentro del capítulo anterior desde los planteamientos hechos por Martín-Baró, así como los realizados por Freire, posibilitan enfatizar la necesidad de generar lecturas y respuestas que pertenezcan histórica, cognoscitiva y afectivamente a los pueblos latinoamericanos. La crítica de ambos autores se da en el ámbito de la relación que hay entre los desarrollos epistemológicos y las principales afectaciones políticas en un entorno en el que Estados Unidos era el portador primordial de una ideología particular perteneciente a la occidentalización, que como uno de los principales frentes se ha esforzado por la apertura comercial de todos los territorios que estuvieran bajo su influencia. Las propuestas de Freire y Martín Baró, entre otros, se dirigieron a potenciar la participación de los pueblos latinoamericanos en la generación de sus propias condiciones de dignidad social, cultural, económica y política con un sentido que antepusiera el bienestar de la comunidad. Procuraron que los análisis realizados en el ámbito epistemológico contribuyeran al mejoramiento de las múltiples dimensiones que conforman la vida de las personas. El profundo carácter de lucha política de los años sesenta, setenta y ochenta que buscaba contraponerse a los intereses expansionistas de Estados Unidos, resulta relevante ahora ante la exigencia de actuar para contrarrestar el aparato ideológico y económico que no se circunscribe a un solo país dominante, sino a un modelo que ha ido adaptándose en múltiples regiones (Eisenstadt, 2000).

Durante el transcurrir de la última década del siglo XX y los inicios del siglo XXI, asistimos a la consolidación del capitalismo como modelo dominante en el mundo, con lo cual se desencadenó un proceso de globalización económica que ha conllevado la difusión de una forma particular de pensarnos y de actuar (Lézé, 2007). En este sentido, las propuestas latinoamericanas

tendrán que ser calificadas, nos dice Martín-Baró (2006), en función de su capacidad para explicar u ocultar la realidad y, sobre todo, para transformar el orden social; ya no como progresistas o como reaccionarias por el influjo que tengan de Estados Unidos o de la antigua Unión Soviética.

Ahora bien, si se dirige la mirada a las circunstancias actuales, surge la interrogante acerca de la vigencia que tienen las problemáticas que vislumbraron los autores y en consecuencia, la de las alternativas que propusieron. Lo que se busca no es tanto interrogar sobre el alcance que tuvieron las propuestas en el momento en que surgieron, sino, más bien, subrayar los mecanismos del aparato hegemónico que se identificaron en la imposición de una forma particular de comprender el mundo y de dictar las pautas admisibles de comportamiento político, cultural y social. Es posible reconocer la esencia de una serie de problemáticas que se han presentado históricamente en Latinoamérica las cuales, bajo formas distintas, siguen alertando sobre circunstancias de injusticia y desigualdad. Si bien es cierto que los espacios sobre los que actúan las instancias no son las mismas y que las estrategias con que mantienen su poder han ido transformándose en otras más discretas pero quizá más efectivas, también es cierto que el agravio violento a las condiciones mínimas de dignidad para la vida humana persiste y se presentan con frecuencia acompañados de discursos que se asumen como portadores de la verdad dentro de los términos de validez propios de la ciencia moderna (Santos, 2009).

En vista de lo anterior, el presente capítulo busca explorar los elementos y herramientas con las que la psicología social puede abonar en la articulación de perspectivas -ya sean nuevas, existentes, olvidadas o invisibilizadas- que permitan priorizar el trabajo cooperativo, solidario y colaborativo como requisito para la generación de condiciones de mayor igualdad, dignidad y justicia social, cultural política y económica. Por otro lado, busca plantear la necesidad de que

los profesionales provenientes de las ciencias sociales se conviertan en agentes que articulen saberes y prácticas que al procurar el trabajo cooperativo, solidario y colaborativo se desmarquen de las prácticas hegemónicas de carácter individualista que han perpetuado las injusticias y desigualdades arriba mencionadas. Observamos que el escenario que requiere articular las distintas perspectivas está dominado por una lógica capitalista que irriga la forma en que nos pensamos, la forma en que concebimos las relaciones con otras personas, las relaciones que establecemos con el mundo con el que estamos, además de condicionar el horizonte posible para la realización de la justicia y dignidad comunes.

En la actualidad, su forma de manifestación es una lógica de mercado que se ha impuesto sobre otras formas de relacionarnos con el mundo, con el medio ambiente, con el trabajo y con nosotros mismos. Las relaciones entre las personas se ven impregnadas por una lógica de la exacerbación de la individualidad diferenciada (Béjar, 1989) y por los niveles de consumo como indicador de la calidad de vida, la cual además es tomada como un fiel reflejo de los atributos y cualidades individuales. Además, nos encontramos con la búsqueda individual de la singularización y diferenciación de un estilo de vida a través de objetos producidos, de manera paradójica, en serie.

Mientras tanto, en la esfera de las instituciones se hace de uso corriente el intercambio de favorecer entre los Estados y las corporaciones, haciendo difícil para la sociedad civil esclarecer los flujos de poder moduladores de las reglas del juego (Ramiro, González y Hernández, 2013). La conducción de las condiciones sociales hacia la reactivación de los flujos de capital a costa de vejaciones inadmisibles a millones de personas. Podemos observar una contradicción constante entre las aspiraciones al bienestar concebido por el grupo de países dominantes en el ámbito económico, social, militar e intelectual, que llamaremos Occidente, y por otro lado, las

necesidades de la mayor parte del mundo conformada por tradiciones no occidentales, convertidas en centros no productivos (Santos, 2009), de lo cual derivan continuos enfrentamientos culturales y de valores. Problemáticas como la migración en busca de mejores condiciones de vida versus el endurecimiento de las fronteras para obstaculizar el paso de personas; pero flexibilizando las fronteras económicas y financieras para facilitar el flujo de capitales (Vilas, 1999).

Las políticas económicas y sociales se gestionan en estrecha relación con los costos empresariales, lo que se traduce en una mercantilización del bienestar y estabilidad sociales. El Estado ya no cumple con eficacia la regulación de comportamientos monopolísticos (Oxfam, 2014); los reguladores de las operaciones financieras ya no son los aparatos legales de cada país, ahora son los organismos supranacionales quienes se encargan de supervisar las prácticas financieras y los marcos normativos que las faciliten al interior de cada nación. Hay una presencia internacional del capital financiero sin importar las fronteras. De modo que los marcos regulatorios deficientes son utilizados como margen para los acuerdos financieros (Oxfam, 2014).

Las obligaciones que tenía el Estado de garantizar las condiciones de bienestar para las personas (Revueltas, 1993) han sido impregnadas por una lógica mercantilista en donde los derechos de las personas se han convertido en servicios o instrumentos financieros que las personas pueden adquirir, tal es el caso de la salud, la vivienda, el trabajo y la educación. Las importantes oportunidades económicas para hacer negocio que vislumbran las entidades financieras corren siempre a costas del consumidor final (Oxfam, 2014). Si el consumo es alentado, a final de cuentas, la ganancia circulará entre productores y agentes financieros, pero

siempre desprendida de lo que el consumidor tenga que hacer para acceder a determinado nivel de consumo (Bauman, 2000).

Los modos en que el modelo económico se ha venido instaurando en las prácticas sociales no implica una comprensión cabal de las transformaciones de la realidad, más bien implica la asimilación prototípica a nivel institucional y a nivel personal, de los principios de adaptabilidad, eficiencia, optimización de la relación costo-beneficio (Castells, 1999), todas ellas animadas por el modelo de racionalidad científica desarrollado desde la Ilustración.

3.1 Críticas al Modelo de Compresión Occidental

Del análisis en curso, se han desprendido una serie de observaciones que pretenden ser más puntos de referencia -que iluminen ciertos intersticios entre las instituciones políticas y las instancias de saber- que soluciones a las complejas problemáticas que nos aquejan actualmente. Es necesario mencionar que dicho análisis ha buscado en primer lugar, hacer una crítica de los principales supuestos ideológicos emanados de Occidente, a partir de los cuales se han legitimado formas de comprender el mundo que han producido injusticias políticas y económicas.

El marco de las circunstancias actuales nos permite observar que la matriz epistemológica que ha servido para el ejercicio hegemónico del poder no está circunscrita a un solo país de lo que se ha llamado Occidente, sino que está diseminada en un conjunto de diferentes estrategias discursivas, las cuales operan desde múltiples lugares del orbe y se realizan en una amplia gama de aspectos de la vida humana y de las prácticas sociales. Para ayudar a dilucidar lo anterior, fue consultado el examen de Eisenstadt sobre lo que denomina Modernidades Múltiples (2000) y los desarrollos de Santos relativos a lo que llama Epistemologías del Sur (2009). Ambas miradas se

han pronunciado acerca de las principales características ideológicas que han impregnado el pensamiento académico de los siglos recientes, es decir, desde la Ilustración como primer gran proyecto de sistematización de las ideas que venían gestándose desde el Renacimiento y los últimos dos siglos. La relevancia de los análisis mencionados reside en que nos ayudan a reconocer las formas en las que pensamos el mundo social y el mundo físico, las pautas por las que nos pensamos a nosotros mismos y a los otros, así como a los vínculos en las prácticas sociales que se establecen entre ambos.

3.1.1 Epistemologías del Sur

El análisis que realiza Santos (2009) inicia con una crítica general al modelo de conocimiento científico cuya generación e implementación no estuvo aislada, ni se dio de forma neutral y desligada de cualquier apreciación o concepción subjetiva. Este modelo de racionalidad científica se ancló en las pautas institucionales promovidas por los nuevos protagonistas sociales que emergieron desde el Renacimiento, la incipiente burguesía. Es decir, los valores de autonomía y neutralidad por medio de los cuales el conocimiento accedía a la verdad, estuvieron identificados con una naciente cosmovisión del mundo. Fue la principal matriz ideológica que legitimó el desplazamiento de las instituciones trascendentales de la Edad Media encargadas de la organización social a las emergentes instituciones liberales cuyo principal signo fue la Ilustración.

El supuesto carácter de neutralidad no es sino una justificación ideológica de alcance político, mediante la que se implementó un modelo de conocimiento el cual, una vez legitimado con este principio y el de autonomía, se encontró en posición de colocar en segundo término

todos aquellos saberes que no cumplieran con estos supuestos fundamentales (Santos, 2009). El modelo de conocimiento científico desde su aparición estuvo, por ende, identificado con un conjunto de concepciones y valores específicos que configuraron una forma particular de comprender el mundo.

Precisamente este rasgo de no neutralidad es problemático cuando se han impulsado determinadas epistemologías, desde la economía y el campo político, para implementar las condiciones sociales que favorezcan un modelo determinado de verdad y su consecuente desarrollo económico, social y personal. De entrada, las epistemologías en sí mismas no representan el problema, sino las condiciones políticas y sociales generadas para atender intereses particulares vinculados a dichas epistemologías, investidas además como discursos de la única verdad, objetiva y exclusivamente posible. Nos dice Santos (2009) que en contraposición, lo que se busca es desarrollar epistemologías que integren, ante todo, las dimensiones políticas y éticas con miras a reducir las injusticias y las desigualdades. Es decir, no cuestionar el modelo de racionalidad científica en sí, sino las estrategias políticas que se han valido de las afirmaciones científicas para legitimar injusticias sistemáticas.

Entramadas por el modelo de comprensión occidental del mundo, encontramos dos concepciones en particular: la primera, la presentación de la realidad como un mundo inmanente y natural, susceptible de ser conocido según el modelo de racionalidad científica; la segunda, el ser humano como objeto que por su “naturaleza”, puede ser conocido a través de los mismos métodos de la ciencia moderna. Ambas suposiciones han permitido la naturalización de las condiciones sociales, económicas y políticas de las personas. En el primer caso, mediante el enfoque selectivo del mundo de acuerdo con una configuración de poder dada (Vilas, 1999); en el segundo caso, como se mencionó en el capítulo dos de este trabajo, se ha recurrido a

psicologizar los procesos políticos, al ocultar y justificar intereses dominantes transmutándolos en rasgos de carácter (Martín-Baró, 2006).

La concepción científica de un mundo físico y social que fuera “natural” e inmanente planteó la dominación y transformación de lo real por medio del descubrimiento de sus leyes causales, más que su profunda comprensión. Reducir la intelección del mundo al conocimiento de sus mecanismos y leyes, es develar únicamente una porción de la realidad. De lo que podemos derivar que es ilegítimo guiar las transformaciones e intervenciones sobre lo real, social y físico, a partir de una comprensión parcial del mundo. No porque sea posible un entendimiento total, sino porque una comprensión que sólo parta del descubrimiento de leyes y mecanismos, no permite percibir la enorme complejidad de las condiciones singulares de cada fenómeno y grupo social (Santos, 2009). Además de que subsumir los esquemas propios de cada sociedad abona a perpetuar una ciencia que encierra una forma particular de organización política y ejercicio del poder.

Crítica a la razón metonímica. Una de las principales críticas que realiza Santos (2009) a la ciencia moderna es el cuestionamiento de la razón metonímica como modelo de racionalidad. La exposición que hace, tiene como destino señalar que las condiciones de injusticia social, cultural y económica, están estrechamente relacionadas con los procesos de opresión y explotación que excluyen las prácticas sociales de los grupos marginados, así como los conocimientos empleados por éstos (Santos, 2009). El modelo de conocimiento científico forjado desde el siglo XVI, basó su valor en la racionalidad de sus métodos y técnicas, con lo que habitó las instancias de saber y legitimó de forma exclusiva para sí, la posibilidad de dictaminar lo que constituye saberes válidos, con lo que, al mismo tiempo, ha excluido a los saberes que no cumplen con sus pautas.

El modelo de racionalidad dominante se ha resistido al cambio de las rutinas y ha transformado intereses hegemónicos en conocimientos verdaderos (Santos, 2009). Así mismo, como dice Santos (2009), este modelo de racionalidad para hacerse valer, recurre a la eficacia de su imposición por medio de dos dispositivos: el pensamiento productivo y el pensamiento legislativo. Así, no apela a la razonabilidad de los argumentos, sino a la primacía de la productividad y la coerción legítima.

Nos menciona que la experiencia en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante; es decir, dentro del trabajo que implica validar los saberes, prácticas y conocimientos marginados, también está extender la percepción sobre aquellos lugares que no han sido iluminados por la tradición occidental. Al respecto, Santos (2009, p.107) retoma la observación de Walter Benjamín acerca de la vida en Occidente donde “el hecho de que la riqueza de los acontecimientos se traduce en pobreza de nuestra experiencia y no en riqueza”. Las victorias históricas del modelo occidental de comprensión no se traducen, ni siquiera dentro de sus límites, en el enriquecimiento de la experiencia que se puede tener del mundo ni de los diversos horizontes que lo conforman. El ejercicio de prácticas impositivas en las que reduce la multiplicidad de mundos al mundo terreno y la multiplicidad de tiempos, al tiempo lineal, es cuando el Occidente se afirma como totalidad e impone homogeneidades a las partes que la componen. De este modo, se afirma a sí mismo como el centro productivo del mundo, transformando a las demás regiones en focos improductivos y estancados (Santos, 2009).

Santos (2009) menciona que la riqueza social está siendo desperdiciada, pasarla por alto es lo que nutre las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin y otras semejantes. Se incurre en la crueldad de ignorar la posibilidad de optar por caminos que

diversifiquen el flujo de la historia, es impreciso decir que si un camino elegido llega a su fin, no se pueda transitar por otros espacios. No hay que dejar de considerar las dimensiones dentro de las que los saberes omitidos configuran sus formas, dando lugar a modos distintos de actuar sobre el mundo. El autor señala que la comprensión occidental del mundo basada en la razón metonímica, por un lado, contrae el presente y, por otro lado, expande el futuro; por lo que cuanto más amplio sea el futuro, más luminosas serán las expectativas confrontadas con las experiencias del presente (Santos, 2009). Lo anterior conduce a asumir las condiciones actuales como necesarias o pasajeras mientras un futuro pleno de posibilidades de realización y bienestar está a la espera. Si la ciencia occidental solo dirige su mirada hacia adelante, toda la riqueza que se extiende por los costados del camino no alcanza a ser apreciada.

En todo caso, la apuesta es por la proliferación de espacios donde puedan imbricarse los destinos de diversos grupos, de múltiples saberes, extender el espacio presente en que puedan entretejerse con las mismas posibilidades de dialogar entre sí. De configurar un espacio en donde la dimensión presente de la historia pueda extenderse y que incluya los saberes y prácticas marginadas. Lo anterior implica dejar de observar únicamente dentro de los límites de la ciencia occidental, tanto por la definición de sus objetos como de sus métodos, así como de los intereses que han perseguido quienes han impulsado este modelo de conocimiento.

Por otro lado, siguiendo la crítica que hace Santos a la razón metonímica, se exploran las formas en que el modelo hegemónico de racionalidad asume una posición de superioridad con respecto a aquellas formas de comprender el mundo ajenas a sí mismo, y las cuales son denominadas por el autor como “*lógicas de producción de no existencia*” (Santos, 2009, p. 109). La primera de ellas se expresa en que la ciencia y cultura modernas se erigen como único modo

de verdad y de valoración estética, donde todo lo que el canon no legitima, se designa como ignorancia o incultura.

La segunda lógica de producción de no existencia es la de la postulación de un tiempo lineal, según la cual la historia tiene un sentido y dirección únicos y conocidos. Al frente de ese sentido y dirección, se coloca a los países centrales del sistema mundial, así como a sus conocimientos e instituciones dominantes. Aquellos países cuyas prácticas y organización sociales no mantengan una relación de simetría con ellos, son declarados como atrasados, primitivos o subdesarrollados. Dichas formas les confieren un lugar de subordinación frente al “avance histórico” que han logrado los países hegemónicos, mientras que a estos últimos los legitima para seguir a la cabeza del trayecto que sigue la historia.

Lo anterior está relacionado con la tercera forma de dominación, que es la utilización de categorías “naturales” para explicar condiciones de inferioridad. Asimismo, sirve para justificar el uso del poder supuestamente conferido por naturaleza y por el cual los centros hegemónicos cuentan con la autoridad para mostrar la verdad y la cultura a quienes se encuentran en una “insuperable” condición de inferioridad.

En cuarto lugar, encontramos lo que Santos (2009, p. 111) denomina “*lógica de la escala dominante*”. Dentro de ella, podemos observar que la escala que se asume como primordial juzga la relevancia y le asigna un lugar a las otras. Santos nos menciona el caso de la escala universal y de la global, en la que existe una realidad independiente de las realidades más locales y de sus especificidades contextuales. Con las que además, en caso de entrar en conflicto, lo local y lo particular tienen menor legitimidad para subsistir que las escalas dominantes.

Por último, el autor menciona a la *lógica productivista* que invisibiliza las prácticas y características que no cumplen con los criterios de productividad derivados del modelo que supone al crecimiento económico como meta incuestionable y como signo inequívoco del avance social. A los esquemas de comprensión, las prácticas sociales y quienes no comparten esta lógica se les atribuyen cualidades como la pereza, la ignorancia o la falta de prospectiva.

Mediante el análisis anterior, Santos busca identificar las lógicas en los esquemas de comprensión que sirven de sustento al mantenimiento de una serie de prácticas que imponen su existencia por encima de otras y que asumen la forma de realidades científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Con lo que al mismo tiempo, por un lado, las prácticas diversas son colocadas en oposición a los cánones dominantes y, por otro lado, son leídas y comprendidas por esquemas externos a dichas prácticas diversas, anulando las posibilidades de dar lectura de sí mismas y de poder participar en un diálogo abierto a discutir sobre el alcance y la validez de cada saber, en términos que no sean exclusivamente propios de la ciencia moderna.

La revisión hecha hasta ahora, de los mecanismos por los cuales el modelo de racionalidad científica se ha implantado como hegemónico, nos permite dilucidar los términos de referencia con los que los saberes no hegemónicos están llamados a discutir la articulación de nuevas posibilidades. Lo anterior, para poner en escena las posibilidades de intervención sobre las realidades de exclusión, desigualdad e injusticia, tanto materiales como cognoscitivas de los grupos sociales y, a su vez, evaluarlas con relación a las posibilidades de transformación con un sentido de inclusión, igualdad y justicia.

Racionalidad cosmopolita. Como propuesta central de un modelo de racionalidad alternativo a la razón metonímica, Santos (2009) desarrolla lo que ha llamado la racionalidad

cosmopolita. La cual está basada en una *sociología de las ausencias* para favorecer la expansión del presente; mientras que para contraer el futuro propone una *sociología de las emergencias* (Santos, 2009).

La sociología de las ausencias menciona que lo que no existe es producido activamente como no existente (Santos, 2010) a través de las lógicas de producción de no existencia (Santos, 2009): la incultura, los retrasados, la inferioridad dada por natural, la escala de lo local y la improductividad. Las cuales Santos busca sustituir por prácticas de “agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (Santos, 2009, p. 113), de lo que se desprende su propuesta de *la ecología de los saberes*.

El punto de partida para una ecología de los saberes es reconocer la existencia de otros saberes y formas tanto de comprender, como de actuar en el mundo, así como otros criterios de validación distintos a los hegemónicos para evaluar su intervención en las prácticas sociales. No hay ignorancia en general ni saber en general, sino que, más bien, los saberes tienen como condición el principio de incompletud. Cada saber, a su vez, ayuda a orientar determinadas prácticas para la superación de una ignorancia en particular, con lo que precisamente da paso al diálogo con otros saberes transformando prácticas diferentemente ignorantes en prácticas diferentemente sabias (Santos, 2009).

La relación entre diversos saberes no debe estar basada en el grado de ajuste al canon epistemológico de la ciencia moderna, más bien, debe emerger una jerarquía entre saberes a partir de la validación de las intervenciones particulares que permitan incidir “en el mundo real en confrontación con otras intervenciones alternativas” (Santos, 2009, p. 117), cuyo debate

deberá ser presidido con relación al sentido cognoscitivo, ético y político de dichos saberes e intervenciones.

Con respecto a la sociología de las emergencias, señala Santos (2009) que una vez realizada la apuesta por el progreso que se desarrolla en una lógica del tiempo lineal, el sentido del futuro es conocido de antemano lo que nos coloca ante un devenir monótono y vacío; se trata entonces de sustituir ese vacío que engendra un futuro homogéneo impulsado por las nociones unidireccionales del progreso. De ahí que la sociología de las emergencias se ocupe de la investigación de las opciones que se encuentran latentes en el horizonte de las posibilidades concretas, que si bien aún no aparecen, sí se puede profundizar en el estudio de las condiciones viables que puedan propiciarlas. La sociología de las emergencias ancla las condiciones que son visibilizadas desde la sociología de las ausencias con las alternativas que pueden emerger en la ampliación del momento presente y así, ser traídas de un futuro monótono a un horizonte presente posible que está por aparecer.

La sociología de las emergencias actúa sobre las posibilidades potenciales con base en las capacidades para hacerlas aparecer (Santos, 2010). A su vez, ya que opera sobre las posibilidades, se conduce por el cuidado de las condiciones que realicen el sentido de las prácticas. Por ello es que se busca propiciar una conciencia anticipadora e inconforme ante la carencia de condiciones de transformación social. En conjunto, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias buscan distanciarse de las lógicas de racionalidad occidental y articular desde modelos alternativos de comprensión del mundo, acciones colectivas de transformación social (Santos, 2010).

3.1.2 Modernidades múltiples

Los caminos recién mencionados nos interesan dentro del marco de la psicología social, puesto que las condiciones actuales de marginación e injusticia social no suceden de forma aislada en el ámbito de lo económico sino que han encontrado sustento y anclaje en prácticas políticas y sociales, así como en prácticas cognoscitivas. Motivo por el que incursionamos en la crítica de las epistemologías del norte, considerándolas como los principales focos ideológicos de la llamada occidentalización.

Ahora bien, las críticas anteriores deben ser dimensionadas con relación a los objetivos y metas de nuestra sociedad, así como de la comprensión del mundo que tenemos, es decir, la crítica no ha apuntado a desechar el modelo de racionalidad científica de la Modernidad. Éste ha tenido su campo efectivo de intervención sobre lo real, aunque el sentido de los intereses que han promovido determinadas intervenciones sea cuestionable. Lo que nos importa más es saber qué modelo (sus características y condiciones de posibilidad) de sociedad queremos, qué tipo de relaciones entre sus miembros nos interesa promover y cuáles son las posibilidades a las que determinados postulados o afirmaciones pueden dar lugar. Identificar “las posibilidades históricas de emancipación social de la Modernidad occidental” (Santos, 2010, p. 39).

Una de las primeras cuestiones que se nos ofrecen es que el conjunto de supuestos que se entretejen en lo que este trabajo llama el *modelo de comprensión occidental del mundo*, no están referidos a la Modernidad como una etapa histórica homogénea, sino a un programa cultural que se instauró en múltiples regiones del mundo y que adquirió características particulares de acuerdo con las tradiciones de cada sociedad que lo incorporaron. No obstante, estas concepciones están inscritas en la matriz general de los problemas emergidos de la puesta en

marcha del programa cultural de la Modernidad. La propuesta que encontramos con Eisenstadt (2000) para comprender el mundo contemporáneo es explicar la historia de la Modernidad como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales.

Así pues, Eisenstadt (2000) procede con la exposición del desarrollo inicial del programa cultural de la Modernidad en Europa central y occidental. En este sentido, señala que dicho programa comprende una constelación de premisas distintas, tanto ideológicas como institucionales. Dentro del núcleo común de la Modernidad, subraya los diferentes aspectos en la concepción de agencia humana y su lugar en el flujo del tiempo; así como una concepción del futuro caracterizada por un número de posibilidades realizables a través de un agente humano autónomo. El programa de la Modernidad cuestionó el estatus dado a las visiones trascendentales y los patrones institucionales relacionados con ellas. En el centro de este programa cultural, podemos leer el énfasis en la autonomía del hombre, aparejada con la expansión de la libertad y de la actividad, lo que implicó la construcción activa y el dominio de la naturaleza, incluida la naturaleza humana.

Como aspecto central al programa de la Modernidad, el autor refiere el quiebre de todas las legitimaciones tradicionales del orden político, y con ello, la posibilidad de construir uno nuevo. El orden social prefigurado por la divinidad fue puesto en entredicho, ya no se dio más por sentado. En cambio, se empezó a articular un orden basado en la autonomía y libertad individuales.

Programa cultural de la Modernidad en América Latina. La importancia de referir las ideas anteriores radica en que a partir de ellas, es posible añadir una dimensión para la

comprensión de las luchas latinoamericanas de la segunda mitad del siglo xx. Las metas que se plantearon los pueblos estuvieron contempladas dentro del programa cultural de la Modernidad; se apropiaron de supuestos como la emancipación mediante la agencia humana, la singular modalidad que se realizó en América Latina como oposición a las dictaduras y al influjo estadounidense creyó en la posibilidad de autodeterminación, aunque ésta de los pueblos y no de los individuos exclusivamente. El cúmulo de ideales de liberación no estuvo referido a las visiones trascendentales anteriores a la Modernidad. De este modo, la crítica no se desarrolla en contra de la Modernidad en sí misma, sino de los dispositivos impuestos por actores específicos quienes bajo determinados ideales, han justificado la intervención militar, política y económica.

En este registro podemos situar las luchas emancipatorias de América Latina, ya que, sin duda, no han aspirado a estar sujetos a las mismas instituciones de la Edad Media y además, han creído y apostado firmemente por la capacidad de la agencia humana, ya no sólo referida al individuo sino a las comunidades.

En consecuencia, el énfasis recae en cuestionar menos las aspiraciones del programa cultural de la Modernidad que las estrategias discursivas desde el ámbito epistemológico que intercambiaron la emancipación por la regulación (Santos, 2009) y que han colocado a la globalización financiera como modalidad privilegiada para dirigir los destinos de grupos, comunidades y países. Conforme a ello, al pensar en las alternativas, nos preguntamos si las soluciones y propuestas también están dentro de los márgenes de la Modernidad. En este sentido, la organización política adquiere la función de acotar la existencia, sus metas y sus medios, de modo que el programa de la Modernidad no ha tenido las mismas repercusiones ni los mismos alcances según la especificidad de cada país. Por ejemplo, podemos revisar la caracterización que hace Eisenstadt de la Rusia soviética, la Alemania nacionalista o de países pluralistas como

Holanda y Suiza, en donde cada uno de ellos articuló una modalidad particular del programa cultural de la Modernidad (Eisenstadt, 2000).

La modalidad particular de la Modernidad con que se ha identificado a Occidente, está representada por la idea de progreso, por los ideales de felicidad y de bienestar material a través del consumo de mercancías. Del mismo modo, la ciencia moderna se fue transformando en la fuerza productiva del capitalismo (Santos, 2009) y con ello el advenimiento de la globalización como un conjunto de procesos que no sucedieron de manera homogénea sino que se fueron acoplando a las condiciones que cada región representaba, con aceleraciones y desaceleraciones a través de los siglos (Vilas, 1999). Así, los ideales impulsados por el programa cultural de la Modernidad se han articulado con las prácticas y estrategias discursivas que buscan incrementar las ganancias a través del libre mercado. De lo que se ha desprendido la instauración de formas de vida cuyo eje central es el consumo de mercancías y significados. Si bien es cierto que, como señala Vilas (1999), la globalización es ante todo un proceso económico y político, se ha valido de las adaptaciones que ha hecho a los ámbitos epistemológicos, sociales y culturales. Bajo estas premisas es que el capitalismo y la globalización como modalidades particulares de la Modernidad, nos han presentado una serie de desafíos en América Latina, los cuales han intentado ser respondidos por los desarrollos de la Educación Popular, de la Psicología Social de la Liberación y de la Psicología Social Comunitaria.

3.2 Saberes y prácticas alternativas al modelo hegemónico

Es necesario repensarnos pero ¿en qué términos y de cuáles esquemas nos auxiliaremos para ello? Por un lado, pensemos en los objetivos que queremos alcanzar, en los caminos por los que queremos transitar, en la imagen que tenemos en mente cuando hablamos de un mundo

mejor; ahora, interroguemos por los esquemas con que nos acercaremos a comprender las problemáticas, tanto por sus limitaciones, como por el tipo específico de problemas que pueden resolver. Que lo que se despliegue sea la voluntad para articular una comprensión que como postura ética y política tenga la de contrarrestar las injusticias y las desigualdades para generar condiciones en las que las personas tengan la posibilidad de extender en el presente sus oportunidades para el decurso de una vida digna.

De la mano con lo que señala Stalsett (2005), es necesario pensar en la condición de interdependencia que existe entre todos los seres humanos, alejado precisamente de una autonomía y libertad que deje fuera cualquier sujeción ética. Motivo por el cual estamos llamados a preguntar si de verdad podemos ser tan independientes unos de otros, si esta interdependencia no nos solicita un sentido diferente para nuestras acciones. Al parecer, nos caracteriza más una condición de vulnerabilidad constante frente a los otros (Stalsett, 2005). Con la vida en sociedad estamos expuestos a las posibles acciones de los demás, pero al mismo tiempo, a la consideración y reflexión de nuestros propios actos y de las demás personas de los suyos. Esta vulnerabilidad no tiene por qué traducirse en una descalificación de las personas, sino más bien en la necesidad de establecer relaciones de colaboración y cooperación para el cuidado mutuo. A su vez, es cuestionable que exista un carácter natural por el cual seamos proclives a imponer nuestra fuerza sobre el que tenga menos que nosotros, lo que sí podemos identificar en nosotros es la capacidad de reflexionar sobre las consecuencias que nuestras acciones puedan tener y de elegir aquellas que puedan infligir un daño o favorecer el bienestar de otros.

El modelo de comprensión hegemónico incurre de manera general en una descalificación sistemática de las posibilidades que son distintas de éste. Los términos externos a él son

incluidos en una sola categoría que les sustrae toda la diversidad que poseen, al igual que toda la multiplicidad de horizontes por la que se conforman. En la intelección occidental de los elementos externos, no se perciben las condiciones concretas propias de otros mundos. Además, cuando se piensa en otros mundos como alternativas al mundo occidental no se les escucha sino que se les nombra desde categorías asimétricas (Santos, 2009). Más que hablar acerca de los términos de otros, establezcamos comunicación con ellos, que precisamente, la posibilidad de ser unos u otros se ponga en juego cuando lo que se busca es la comprensión mutua, de modo que las partes implicadas tengan la misma posibilidad de pronunciar su propia realidad y la posibilidad de articularse con otras.

Lo que hay que poner en cuestión son todos aquellos principios que se nos han presentado a lo largo de varios siglos, como los únicamente verdaderos, aquellos principios y pautas “universales” que apuntan a mantener el supuesto carácter de verdad incuestionable del crecimiento y desarrollo económicos como medio de nuestra máxima realización como seres humanos; pautas que constriñen la experiencia humana, que la encierran con los diques del progreso y la ciencia. Al cuestionarlos, no sólo pongámoslos en tela de juicio por sus capacidad de intervenir las realidades sociales con un sentido de justicia y dignidad -como se ha mencionado en otros lugares de este trabajo-, tomemos de ellos aquellas posibilidades que puedan incorporarse en proyectos de reconocimiento de la diversidad de culturas, sus saberes y prácticas; desanclamos las promesas de la Modernidad de los discursos y prácticas políticas que omitieron la posibilidad de diálogo y comprensión entre saberes.

Una de las cuestiones centrales que este trabajo busca dilucidar es que la promesa de un futuro mejor, de un estadio final en que serán alcanzados los ideales del progreso social basado en la ciencia como modelo de conocimiento verdaderamente válido (cuestionables a la luz de los

análisis referidos), ha servido más para legitimar actos de dominación, opresión y silenciamiento de saberes diferentes, que incluso les antecederían espacial y temporalmente (Freire, 1984). Quienes lo han fomentado, se han asumido como privilegiados frente a los demás, en virtud de la supuesta superioridad y evidencia de sus verdades en lugar de ponderar los alcances de igualdad y de distribución justa de los recursos materiales, culturales y simbólicos. Las condiciones deseables para la realización de la sociedad ideal en el futuro, no deben ocultar los esfuerzos presentes; ante todo, tienen que ser evaluados con relación a los espacios que coexisten simultáneamente y que han sido agraviados por las condiciones de injusticia y opresión, violenta y discrecional. Tenemos que modificar el futuro en función de las condiciones presentes, tenemos que dignificar nuestra condición humana y extender nuestras posibilidades de consideración ética de nuestros actos. Asimismo es necesario diversificar los senderos que transitamos, desmarcados del aparato ideológico del Norte simbólico (Santos, 2009).

Abramos las instancias de saber dominadas por la racionalidad científica a las prácticas sociales que suceden con amplitud en múltiples espacios sociales no reconocidos por los cánones institucionales. A su vez, favorezcamos pautas institucionales que contemplen la inclusión de los saberes no-hegemónicos para que el sentido de la actividad de cada miembro de las instancias de saber esté orientado al diálogo y a la disposición, a comprender los rasgos centrales por los que se piensan los otros saberes (Santos, 2015). Junto con ello, se vuelve necesario identificar cuáles son las zonas de contacto (Santos, 2009) en las que distintos saberes provenientes de diversos grupos sociales puedan reconocer preocupaciones isomórficas con respecto a las condiciones de injusticia y desigualdad. Lo anterior tiene como finalidad agregar las posibilidades que cada saber ofrece en la articulación de espacios, prácticas y agentes sociales que se aproximen más a una tradición de bienestar común, de solidaridad y de consideración a los otros grupos, personas

y mundo natural. El diálogo supone la responsabilidad social y política de las personas entre sí y al mismo tiempo, abona a contrarrestar las relaciones de dominación y de distanciamiento social (Freire, 1991). En efecto, el análisis del panorama en el que se sitúa el entramado de relaciones sociales, los valores que prioriza y las metas que persigue nos ofrece una multiplicidad de aspectos por demás ríspidos que en muchas ocasiones no surgen en el primer vistazo. Sin embargo, el análisis también nos permite mirar que hay un horizonte de múltiples posibilidades que están articulándose, algunas otras que de forma latente están a punto de ser pronunciadas y también las que inminentemente surgirán.

3.2.1 Pautas para un modelo de comprensión desde la Psicología Social

En el ejercicio de una Psicología Social crítica y plural en América Latina, el futuro no debe pensarse como aquel sitio en que aparecen realizadas las metas incuestionables del modelo de comprensión occidental del mundo, alcanzadas mediante la aplicación de enunciados particulares relacionados con el régimen de verdad de la ciencia moderna. Fuera de la lógica de lo que Santos (2009) llama la monocultura del tiempo lineal, el futuro no es un conjunto de condiciones a las que podamos dirigirnos de manera ordenada y controlada, sino que la relación entre futuro, pasado y presente no debe ser de sucesión, sino de mutua inclusión. Es decir, la preocupación por un futuro mejor para todos debe transformarse en acciones situadas en el presente, de tal modo que el presente sea trastocado por la posibilidad de condiciones distintas, las cuales no solo estarían figurando un futuro diferente sino, principalmente, un futuro que se contrae llevando a cabo aquellos valores buscados. En lo que respecta al pasado, éste se organiza continuamente en la conformación de la percepción que los grupos tengan de sí mismos y de los

otros, de acuerdo con el sentido que su forma de mirar el mundo les confiera, al igual que el lugar en el que se reconocen y en el que buscan situarse con respecto de los demás (Louis-Guérin y Zavalloni, 1987). De modo que, más que conducirnos sobre una relación de sucesión entre pasado, presente y futuro, habrá que favorecer una relación de continuidad y de mutua presencia.

El trabajo dentro de la psicología social debe apostar también por las posibilidades futuras fuera de los márgenes que proporcionan los esquemas occidentales de comprensión del mundo, debe integrar y, sobre todo, partir de las posibilidades propias que imaginan los grupos y personas con las que trabaje (Martín-Baró, 1998). No se debe buscar que el abanico de posibilidades de los grupos esté contenido ni pueda ser captado en todo momento por los esquemas de las ciencias sociales. Cuando se pretende que los esquemas externos de comprensión den explicación a cualquier realidad independientemente de su contexto, se sustrae e invisibiliza la riqueza de esas realidades. Puesto que, como se ha mencionado, ningún saber prosee de antemano el privilegio de validar o invalidar a los otros saberes, sino en rigor del sentido de justicia e igualdad que sea realizable a través de las intervenciones que hagan posibles (Martín-Baró, 2006). Así pues, el trabajo entre grupos debe favorecer que cada uno de ellos cuente con las herramientas para comprenderse a sí mismos de manera crítica y, a su vez, contar con la apertura para comprender la perspectiva y posición desde la que los otros conforman sus saberes y animan sus prácticas.

En pos de validar los saberes no-hegemónicos, la psicología social latinoamericana (PSL) no debe operar una ruptura total con la tradición occidental puesto que la realidad de sus pueblos se compone parcialmente por los fenómenos que han tenido lugar dentro de ella, lo que hace necesaria su incorporación en el análisis. Más bien, la PSL requiere reconocer que las explicaciones de la tradición occidental han buscado responder a momentos históricos distintos a

los de los pueblos y grupos de la región, cuando no se ha desarrollado con fines de legitimar su dominio hacia tradiciones no occidentales. Adicionalmente, debe de reconocer que recurrir de forma aislada a esquemas provenientes de otras latitudes no sólo resulta insuficiente para articular intervenciones con un sentido de justicia e igualdad, sino que el uso de dichos esquemas ha servido para mantener relaciones de ventaja política, económica, social y cultural por parte de algunos actores sociales sobre otros (Martín-Baró, 1998). Lo anterior, sin dejar de advertir que los discursos de verdad están relacionados con la forma intencional de actuar sobre el mundo por parte de quienes los sostienen. La constitución de los regímenes de verdad ha estado más en función de la búsqueda deliberada de imponer una lógica y estructura, tanto a la sociedad y a las personas, como a la naturaleza, que con la posibilidad de hallar una verdad existente por sí misma e independiente de las personas.

Por otro lado, habría que preguntarnos si la relación que existe entre el modelo hegemónico y los modelos alternativos, incluyendo los saberes marginados, es de exclusión o si los segundos son definidos por el primero. Es decir, hay que explorar la posibilidad de existencia de los saberes marginados en continuo diálogo con los esquemas de racionalidad científica, la posibilidad de que puedan comprenderse sin que uno imponga sus reglas sobre las del otro. Sin que uno brinde los términos de referencia por la que el otro es inteligible, menos si esos términos entrañan relaciones de dominación. La PSL requiere despegarse de lo que los esquemas de la ciencia moderna nombran como posible o como imposible, debe de hacer visibles las posibilidades ignoradas por la razón metonímica, así como abonar a dilucidar las posibilidades latentes para su articulación en las prácticas presentes (Santos, 2009).

En una lógica en la que se busca dirigir la mirada hacia aquellos espacios que existen bajo condiciones indignas y que no marchan en la misma dirección de progreso, se busca no ya la

identificación o la postulación de nuevas verdades que puedan hacer efectivo, de una vez por todas, ese paso hacia un futuro en que se realice el bienestar de la sociedad, sino las condiciones y principios mediante los cuales los grupos marginados y oprimidos puedan contar para hacer visibles sus propios esquemas de comprensión del mundo, incluyendo sus perspectivas futuras y sus identidades históricas. A decir de Martín-Baró (1998 p. 176), “si el psicólogo no es el llamado a intervenir los mecanismos socio-económicos que articulan las estructuras de injusticia, sí es el llamado a intervenir los procesos subjetivos que sustentan y viabilizan esas estructuras injustas”. Para que en última instancia puedan extender sus vidas y sus prácticas presentes en términos de justicia, igualdad y dignidad, tanto social y cultural, como económica y política. Nunca por encima de otros grupos, y mucho menos sujetos a ellos, sino con la posibilidad constante de comunicarse con ellos para lograr una comprensión mutua.

De este modo, fuera de los esquemas cientificistas que han habitado los espacios de la vida social, es necesario volver a confiar en la evidencia inmediata que nos brindan las vivencias cotidianas (Santos, 2009), así como en la tradición de nuestros pueblos latinoamericanos y de aquellos saberes marginados en otras regiones del planeta; igualmente, en las respuestas que brinden y en los cursos de acción que tomen, a partir de las lecturas propias que hagamos de nosotros mismos. Dichas lecturas, deberán contar con esquemas de comprensión característicamente críticos, que apunten en todo momento a la descolonización política, cultural y económica (Freire, 1991). Es importante mantener el cuestionamiento en el nivel de las aspiraciones y de los anhelos de vida que nos conducen a perder de vista que la lógica del bienestar individual encierra la acumulación de beneficios para unos pocos, que dicha lógica es insertada en múltiples instancias y que no apunta al bienestar común, sino que reproduce las relaciones de injusticia y desigualdad (Béjar, 2007). Por otro lado, la comprensión crítica del

mundo, nos permite cuestionarnos acerca de los supuestos individualistas, liberales y de independencia entre las personas. La apuesta es que podamos identificar que en las condiciones actuales en que se encuentra el mundo, necesitamos priorizar valores distintos de los ponderados desde la comprensión occidental del mundo; que abonemos a la validación de formas de comprensión del mundo que tengan como premisa fundamental la preponderancia del bien común, es decir, que en la realización del bienestar común esté comprendida la atención del bienestar singular, y que éste último, en todo momento, sea proyectado desde la realización del primero.

Desmarcarnos de los esquemas occidentales de comprensión del mundo significa comprender que la trascendencia no se encuentra en la acumulación o la experimentación de beneficios personales, obtenidos bajo una lógica de relaciones sociales en las que la riqueza de unos pocos implica la desposesión de millones. Significa, también, entender que los esquemas occidentales además de haber sido impuestos, son incorporados por nosotros mismos en las prácticas cotidianas y en el sentido de nuestras relaciones sociales. Por lo que cada vez que aparece la búsqueda de un beneficio individual en una interacción cara a cara que suponga afectar a otros en las condiciones mínimas de dignidad para la vida, ésta se enhebra con el entramado social que perpetua las grandes injusticias políticas, culturales y sociales. Dado lo anterior, cada espacio que sea habitado por una comprensión no individualista, sino por una que priorice el bien común, es un espacio de resistencia y de transformación, ínfimo quizá pero que no perpetúa las ominosas desigualdades. En este aspecto es importante destacar la relación que hay entre la transformación de un grupo social, una comunidad, la sociedad y la transformación que ocurre en cada una de las personas que la conforman, es decir, son indisolubles los cambios que suceden en los primeros y en las segundas. Por lo cual sí podemos pensar en procesos de

transformación que incidan desde ambos lados y que sean dirigidos con el mismo sentido de justicia y bienestar comunes.

De lo anterior, el trabajo en curso quiere subrayar que la forma de vincularse entre las personas, los valores priorizados por sus miembros, las formas de distribución de la riqueza, los niveles de implicación y participación con los otros, en general el sistema de relaciones sociales, actualmente están impregnados por el modelo occidental de comprensión del mundo que tomó a la ciencia como emblema del modelo de conocimiento (Santos, 2009). Es por ello que, ante la identificación de los mecanismos y dispositivos por los cuales su ejercicio fue hegemónico se vuelve necesario retomar los procedimientos con los que pueda validarse, al mismo tiempo que hacer visibles, aquellos saberes marginados, a veces, ancestrales.

3.2.2 Las tareas alternativas de los psicólogos sociales

El presente apartado busca esbozar los ámbitos en que los psicólogos sociales pueden participar con la inserción de modelos alternativos de comprender el mundo, los vínculos sociales y las relaciones interpersonales. Asimismo, busca dibujar una posición desde la cual desarrollen su actividad profesional con un sentido que abone a la reducción de las injusticias y desigualdades sociales. La interrogante que nos surge en primer lugar, luego de los planteamientos realizados a lo largo de este trabajo, es si los procesos que tradicionalmente ha estudiado la psicología social reproducen los mismos esquemas que dificultan hacer visible la multiplicidad de realidades de los grupos y comunidades sociales. En segundo lugar, nos preguntamos si es pertinente replantear los límites internos y externos de la disciplina con la finalidad de hacer más efectivas nuestras intervenciones en el campo de las graves problemáticas sociales de injusticia y desigualdad (Martín-Baró, 2006). En suma, nos preguntamos cómo la

práctica profesional de los psicólogos sociales puede generar, por un lado, un impacto con un sentido de bienestar común en las prácticas sociales más locales y cotidianas y, por otro lado, articularse con prácticas y desarrollos de otras disciplinas de modo que se conforme una red que suponga un contrapeso importante para las condiciones estructurales de marginación e injusticia.

Entre las bondades que podemos observar en la psicología social está la de pensarla como ese espacio de confluencia entre lo social y lo personal, el espacio en que las condiciones, los fenómenos y todo lo que acontece a nivel social se traduce en el cúmulo de experiencias que conforman nuestra experiencia subjetiva, intrapsíquica, pero que, a su vez, está en disposición de incidir en el entramado de instituciones, instancias y tradiciones, cuyo devenir es modificable a través de la acción significativa y volitiva de las personas que encarnamos las instituciones sociales. Como menciona Ibáñez (1993 p. 30) “la psicología social no se ciñe a informarnos sobre las características de la intersubjetividad contemporánea, sino que *contribuye a construir esas características*”, esto durante el propio proceso de comprensión. Los psicólogos sociales tienen la posibilidad de desenvolverse en ese espacio privilegiado que puede comprender las múltiples y variadas dimensiones que conforman las vidas humanas, y al mismo tiempo, observar que estas últimas no son un producto del funcionamiento mecánico de las instituciones, sino que interactúan en una constante modificación mutua, la cual puede ser orientada por la búsqueda de una mayor justicia e igualdad entre personas y grupos. En efecto, para realizar propuestas de acción y participación comunitaria es necesario partir de un análisis de los vectores económicos, políticos y culturales (Freire, 1978); no se puede partir de un vacío, por el contrario es necesario hacer un análisis constante de todas aquellas circunstancias, tanto internas como externas, que puedan estar afectando a las prácticas que queremos modificar.

Los psicólogos sociales no podemos permanecer indiferentes ante las condiciones de desigualdad e injusticia, ni mantener la actividad de la psicología social ajena a las formas en que se experimentan la carencia, el hambre, la desesperación y desposesión (Kliksberg, 2011) modos en que se traducen las relaciones estructurales hegemónicas. El papel del psicólogo social como profesional cercano a los discursos académicos tiene la tarea de fungir como un facilitador, como un agente que ponga a dialogar a los saberes occidentales con los no occidentales, tanto los provenientes de la academia (desde aquellos apegados a los cánones, hasta aquellos más críticos), como a los saberes propios de los grupos y culturas no-hegemónicas (Jaráiz, 1998).

Los psicólogos sociales no deben, como ha propuesto la PSC, erigirse como portadores de un discurso de verdad, cuya legitimidad resida en el apego a las pautas de la ciencia moderna. Tienen el deber de conformar foros en los que puedan expresarse las voluntades que implican cada una de las diferentes formas de comprender el mundo. La psicología social tiene que estar menos identificada con algún régimen de verdad, que asumir una postura política de la justicia, igualdad y dignidad, tanto económica y política, como social y cultural. Se requiere que sus intervenciones favorezcan la participación solidaria en la búsqueda del bien común (Hernández, 1994).

El trabajo que demanda ser promovido es el de la creación de espacios de encuentro, donde se pueda favorecer la comunicación, donde además se puedan compartir los recursos en vez de competir por ellos, donde se priorice la comunidad antes que la prevalencia de las instituciones (Jaráiz, 1998). Donde el trabajo grupal dé paso a la integración de redes de acción comunitaria, que persigan metas comunes y compartan esfuerzos, desde los cuales emerjan nuevos espacios de transformación y nuevas perspectivas articuladas en común.

Es necesario apostar por la proliferación de estos espacios donde las ideas que animen sean las del vínculo con otro, las de la solidaridad, la reciprocidad, la consideración y la creación de espacios sinérgicos desde los que se pueda compartir experiencias y actuar en común. A decir de Jaráiz (1998), ése sería el gran reto de nuestra acción: recuperar el sentido de comunidad; dimensión dentro de la cual habrá que articular nuestros trabajos.

A los psicólogos sociales se nos presenta la exigencia de catalizar los vínculos de horizontalidad y solidaridad entre personas, grupos y saberes. Cuando el psicólogo social se conduzca sobre supuestos que critiquen las prácticas sociales a las que los esquemas hegemónicos de la ciencia moderna han dado lugar, pronto encontrará que las relaciones entre personas y grupos, que sean habitualmente violentas o de dominación, no son sino una forma particular de comprender el mundo, con frecuencia excluyentes de otras. También hallará que los esquemas de la ciencia moderna occidental no han prestado escucha a esas otras formas, que además tampoco ha dado solución a los problemas que ella misma ha llamado urgentes; sino que, por el contrario, cada vez hace más evidentes las brechas en términos de acceso a las condiciones mínimas de dignidad para la vida de las personas (Kliksberg, 2011). El psicólogo social debe dejar los esquemas que subrayan el bienestar individual como condición previa del futuro bienestar social. En efecto, nunca, como dicen las posturas individualistas, nuestras acciones son inofensivas para los demás ni conciernen únicamente al actor. En cambio, en el proceso de transformación social, sí podemos tratar de mediar el sentido de los efectos que buscamos con nuestras acciones, ya que la interdependencia y la vulnerabilidad frente a los otros es una condición constitutiva de la convivencia humana (Stalsett, 2005).

El psicólogo social, una vez revisada la urgencia de visibilizar toda la riqueza de la experiencia presente, debe comprender que una mirada centrada en una sola forma de ver el

mundo no abona a la comprensión contextual de la multiplicidad de experiencias y problemáticas que llaman a la consecución de condiciones de igualdad, justicia y dignidad (Santos, 2009). A su vez, debe comprender que los esfuerzos aislados difícilmente fructifican, por la incompletud de sus aspiraciones y por la insuficiencia de los métodos de los que disponen (Freire, 1991).

En tanto que saberes, prácticas y agentes debemos de complementarnos, cada cual aportará su horizonte de posibilidades para que las condiciones de incompletud y vulnerabilidad (Stalsett, 2005) no se conviertan en justificaciones de la dominación de unos por otros, sino, más bien en un llamado a la cooperación y la solidaridad.

En la actualidad, para algunos sectores de la población se ejercen mecanismos de control más discretos en su forma de operar, que en ocasiones no requieren de irrupciones violentas. Sumergidos en un contexto global donde se presenta un culto exacerbado de la individualidad (Béjar, 1989), la actividad personal se centra en la consecución de bienestar para el sí mismo, operando como un inhibidor de la acción común que tenga como objetivo subvertir las condiciones de injusticia y desigualdad. Sin embargo, los actos violentos que agravian y atentan contra la vida persisten con frecuencia en nuestras comunidades (Rivera, 2015). De esta manera, los modos de control se han diversificado y ajustado a los intercambios actuales de poder, aunado a la progresiva insensibilidad política.

La alternativa que se propone en este trabajo es optar por una comprensión del mundo en la que el foco no caiga en el individuo, sino en la comunidad, en la relación de uno con los demás, del bienestar común. Una actividad que sea propositiva, que proyecte una serie de valores en su dimensión teleológica y que tenga un carácter inclusivo.

El trabajo de las instancias de saber no debe ser el de mantener para sí los mecanismos de generación y distribución del saber, mecanismo por el cual estarían -de hecho- excluyendo los saberes de otros grupos sociales, así como anulando la posibilidad de enriquecer los saberes. Por el contrario, las instancias de saber -como la ciencia y la academia- deben incorporar los saberes populares, además de trabajar en el camino de proporcionar los métodos para validar dichos saberes (Santos, 2009). Aún más, establecer un diálogo con los saberes no canónicos, convertirlos en puntos de partida de las discusiones académicas, al mismo tiempo, deben hacer flexibles sus propios cánones, asumir una postura crítica de sí mismas como instancias y de los dispositivos de los que se valen (Santos, 2015). Lo cual implica ser críticos con el saber que generan y con las prácticas que conlleva, pues no dudamos que uno de los principales desafíos al que nos enfrentamos actualmente es el de la desigualdad e injusticia sociales que toman como justificación afirmaciones científicas. Por lo que la tarea permanente es la de pensar y repensar los actos que suponemos nos llevan a reducir estas injusticias. Tenemos la tarea de ser críticos con nosotros mismos como instancias de saber (Ibáñez, 1993). Los profesionales interesados en propiciar procesos de transformación social con un sentido comunitario y las comunidades debemos de ser cuidadosos con los mecanismos que empleamos para aseverar determinados juicios que caigan en el riesgo de ejercerse dogmáticamente (Martín-Baró, 2006). El problema es que la adopción acrítica de teorías y modelos conduce a la ideologización de planteamientos cuyo sentido y validez están referidos a circunstancias sociales concretas.

Hay que contar con determinadas cautelas para no incurrir en los mismos errores. En primer lugar, no podemos pensar que haya saberes éticamente neutros (Christians, 2005), ni los marginados, ni los hegemónicos, ni los que puedan emerger. Por el contrario, es necesario, por un lado, identificar el lugar desde el que nos hablan las tradiciones y paradigmas; y por otro lado,

asumir la postura tanto ética, como política, que implica el esfuerzo de construcción en el que estamos. La actividad comprensiva no tiene como máxima aspiración el descubrimiento de un conjunto de verdades a partir de las cuales se organice y proyecte la acción, no supone siquiera una verdad existente por sí misma. Como piedra angular, los esfuerzos epistemológicos deben contar con una matriz de valores que esté dirigida al bienestar común, a la generación de condiciones que, en todo momento, actualicen y realicen la vida humana con dignidad; que favorezcan la realización de las prácticas de los grupos sociales excluidos y marginados; que permitan la traducción diatópica entre saberes (Santos, 2010).

El llamado es a preguntarnos por la situación en la que estamos, más que extraer afirmaciones provenientes de otros momentos de análisis, preguntarnos por los caminos que hemos seguido y cuáles son las herramientas útiles para atender las problemáticas actuales y que sean apropiadas para orientar un porvenir en el que sean menos las injusticias y desigualdades. Esencialmente, lo que buscamos en este trabajo es vislumbrar, o mejor dicho, tratar de hilar aquellas formas, aquellos significados que, en primer lugar, nos permitan desapegarnos de la lógica del bienestar individual, de la acumulación de riqueza; en segundo lugar, apostar por las formas de comprender el mundo en que se ponga el acento en la comunidad, en la pluralidad, en el sentido de pertenencia y de responsabilidad que tenemos los unos para con los otros. Este trabajo busca hacer una invitación para preguntarnos acerca de las implicaciones que tiene seguir un estilo de vida ilusorio, donde se representan los anhelos y las aspiraciones de otras personas de otras latitudes. Es una invitación a preguntarnos y a formular los anhelos y las aspiraciones que históricamente demandan nuestros pueblos, es replantearnos las obligaciones que tenemos frente a los otros que se parecen a nosotros. Es también el aviso de que el transcurso de los acontecimientos no será fácil, implica una responsabilidad compartida y compromiso que

requiere de la confianza en nosotros mismos, la confianza en quiénes somos y en quiénes podemos ser, implica también el compromiso de ser confiables para los demás; significa confiar en la intuición que tenemos de que las cosas no deben seguir así y que no lo harán por mucho tiempo más. Implica reconocer que estamos dando continuidad a la articulación de las posibilidades que nos conducirán a un mundo más justo.

REFERENCIAS

- Aperador, F. (1998). Los nietos de Paulo Freire. En T. Salinas (Compilador), *Educación y transformación Social* (pp. 197-213). Caracas: Editorial Laboratorio Educativo.
- Banco Mundial (2015). *Pobreza: Panorama general*. Recuperado de <http://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>
- Barreiro, J. (1978). Educación y concienciación. En P. Freire, *La educación como práctica de la libertad* (23ª ed.) (pp. 7-19). México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Béjar, H. (1989). La cultura del individualismo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 46(89), 51-80.
- Béjar, H. (2007). *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Barcelona: Herder.
- Castells, M. (1999). La transformación del trabajo y el empleo: trabajadores en red, desempleados y trabajadores a tiempo flexible. En M. Castells (Coord.), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. I La sociedad red* (pp. pp. 229-358). México: Siglo XXI Editores.
- Christians, C.G. (2005). Ethics and politics in qualitative research. En N.K. Denzin y Y.S. Lincoln (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research* (3ª ed.) (pp. 139-164). Estados Unidos: Sage Publications.

- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, Dirección De Información y Comunicación Social (2015). *Comunicado de prensa* (No. 005). Recuperado de http://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Documents/Comunicado005_Medicion_pobreza_2014.pdf
- Eisenstadt, S. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 1-29.
- Freire, P. (1978). *La educación como práctica de la libertad* (23ª. ed.). México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1984). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1991). *Pedagogía del oprimido* (42º ed.). México: Siglo XXI.
- Hernández, E. (1994). Elementos que facilitan o dificultan el surgimiento de un liderazgo comunitario: Una reflexión a partir de la experiencia del centro campesino “El Convite” en Mucuchíes. En M. Montero (coord.), *Psicología social comunitaria: Teoría, método y experiencia* (pp. 211-238). Universidad de Guadalajara.
- Ibáñez, T. (1993). La dimensión política de la psicología social. *Revista latinoamericana de psicología*, 25(1), 19-34.
- Jaráiz, G. (1998) La animación comunitaria en el marco de los grupos de acción social. En T. Salinas (Compilador), *Educación y transformación Social* (pp. 183-196). Caracas: Editorial Laboratorio Educativo.
- Kliksberg, B. (2011) *Escándalos éticos* (5ª ed.). Buenos Aires: Temas.
- Lézé, F. (2007). Globalización y migración. En J. Ordoñez (Coordinador), *Migración: pueblos indígenas y afroamericanos* (pp. 123-147). Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas.

- Louis-Guérin, C. y Zavalloni, M. (1987). L'égo-ecologie comme étude de l'interaction symbolique et imaginaire de soi et des autres. *Sociologie et sociétés*, 19(2), 65-75.
- Martín-Baró, I. (1998). El papel desenmascarador del psicólogo. En A. Blanco (Ed.), *Psicología de la Liberación* (pp. 161-199). Madrid: Trotta.
- Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista electrónica de intervención psicosocial y psicología comunitaria*, 1(2), 7-14.
- Montero, M. (1984). La psicología comunitaria: orígenes, principios y fundamentos teóricos. *Revista latinoamericana de psicología*, 16(3), 387-400.
- Oxfam (2014). *Gobernar para las élites: Secuestro democrático y desigualdad económica* (Informe de Oxfam No.178). Reino Unido: Oxfam GB. Recuperado de <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf>
- Oxfam (2017). *Una economía para el 99%* (Informe de Oxfam Enero de 2017). Reino Unido: Oxfam GB. Recuperado de <http://www.oxfammexico.org/wp-content/uploads/2017/01/bp-economy-for-99-percent-160117-es.pdf>
- Pacheco G. y Jiménez B. (2002). *Ignacio Martín-Baró (1942-1989): Psicología de la liberación para América Latina* (2ª ed.). México: ITESO/U de G.
- Ramiro, P., González, E. y Hernández, J. (2013). El poder de las empresas transnacionales. *Diagonal*, (210). Recuperado de <https://www.diagonalperiodico.net/global/20825-poder-empresas-transnacionales.html>

- Rapoport M. y Laufer R. (2000). Los Estados Unidos ante el Brasil y la Argentina - los golpes militares de la década del 60. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 11(2). Recuperado de <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1001/1036>
- Revueltas, A. (1993) Las reformas del Estado en México: del Estado benefactor al Estado neoliberal. *Política y Cultura. Invierno*(3), 215-229.
- Rivera, C. (2015). *Dolerse: Textos desde un país herido* (2ª ed.). México: Surplus Ediciones.
- Santos, B. (2009) *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Santos, B. (2010) *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. México: Siglo XXI.
- Santos, B. (2015) *La universidad en el siglo XXI*. México: Siglo XXI.
- Schulze, Heinz (1998) Aportaciones de Paulo Freire en la construcción de futuro. En T. Salinas (Compilador), *Educación y transformación Social* (pp. 187-196). Caracas: Editorial Laboratorio Educativo.
- Stalsett, S. J. (2005) Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado. En B. Kliksberg (Compilador), *La agenda ética pendiente de América Latina* (pp. 43-56). Buenos Aires: Banco Interamericano de Desarrollo/Fondo de Cultura Económica.

Viera, E. (2013) Construyendo Psicología Política Latinoamericana desde la Psicología de la Liberación. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 11(10), 37-56. Recuperado de <http://www.psicopol.unsl.edu.ar/JulioAgosto2013-Art%EDculo04.pdf>

Wiesenfeld, E. (1994). Paradigmas de la psicología social-comunitaria latinoamericana. En M. Montero (comp.). *Psicología social comunitaria: Teoría, método y experiencia* (pp. 47-73). México: Universidad de Guadalajara.