

REPENSAR LA PSICOLOGÍA Y LO COMUNITARIO EN AMÉRICA LATINA

Jorge Mario Flores Osorio
Coordinador



Repensar la psicología y lo comunitario en América Latina

Jorge Mario Flores Osorio

Coordinador

Fernando Luis González Rey, María de Fátima Quintal de Freitas, Jorge
Mario Flores Osorio, Maritza Montero, Germán Rozas, Genoveva
Echeverría, Bernardo Jiménez Domínguez

1a. edición, julio 2014

Derechos Reservados 2014, Universidad de Tijuana CUT

Av. "J" Lucrecia Torriz, No. 1010 Col. Altamira, 22054 Tijuana, Baja California. México

Coeditores: Universidad de Tijuana CUT

Centro Latinoamericano de Investigación, Intervención y Atención Psicosocial.

Este libro es resultado del 3er. Congreso Internacional de Intervención y praxis comunitaria, organizado por la Universidad de Tijuana CUT y el Centro Latinoamericano de Investigación, Intervención y Atención Psicosocial A.C. que se realizó en Tijuana, Baja California, México, los días 11, 12 y 13 de octubre de 2011

Diseño de portada por el departamento de Imagen Institucional
de la Universidad de Tijuana CUT

Fotografía: Esau Laniado

Concepto gráfico y formato de páginas: LDG. Alejandra M. Acevedo

ISBN 978-607-9111-02-1

Contenido

- 6 Presentación.
 Jesús Ruiz Barraza

- 11 Prólogo.
 H. Eduardo Almeida Acosta

- 19 Dilemas epistemológicos actuales en psicología comunitaria.
 Fernando Luis González Rey

- 47 Expansão das práticas de intervenção comunitária:
 Que horizontes para a psicologia social comunitária?
 María de Fátima Quintal de Freitas

- 69 Psicología y ética comunitaria.
 Jorge Mario Flores Osorio

- 87 Algunas premisas para el desarrollo de métodos analécticos
 en el trabajo psicosocial comunitario.
 Maritza Montero

- 105 De las políticas sociales hacia las políticas de reconocimiento
 en comunidades latinoamericanas.
 Germán Rozas

- 137 Efectos psicosociales anticipados del proyecto de presa
 El Zapotillo sobre los habitantes de Temacapulín.
 Bernardo Jiménez Domínguez

- 171 Agencia y precariedad en los sujetos sociales en el Chile de hoy.
 Genoveva Echeverría

Presentación

Jesús Ruiz Barraza
Rector

El fenómeno de la globalización y el neoliberalismo, y su consecuente tendencia a la institucionalización de escenarios de homogeneización y estandarización cultural y social, interpela a las diferentes disciplinas y ciencias sociales, pero a la vez “nos instan a revalorizar nuestros legados culturales e identitarios más próximos, y a redescubrir lo comunitario, como un espacio de encuentro y potenciación de aquellas necesidades y expresiones más constitutivas de lo humano”¹.

De ello se deriva la vigencia del libro “Repensar la Psicología y lo Comunitario en América Latina”, que asume lo comunitario como realidad emergente, capaz de construir modelos que resignifiquen el sentido profundo de las necesidades humanas.

Los diferentes autores que participan en el libro, destacados expertos latinoamericanos en la temática, abordan a la Psicología Social Comunitaria desde la perspectiva específicamente latinoamericana, la cual se diferencia del carácter instrumental e individualista de la Psicología Comunitaria Norteamericana, que fragmenta los diferentes objetos de estudio de las disciplinas; pues, desde el enfoque latinoamericano, el funcionamiento de la comunidad es inseparable del funcionamiento de la sociedad en la multiplicidad de procesos que la configuran (González Rey). El enfoque latinoamericano se encuentra comprometido con la búsqueda de respuesta a las urgentes necesidades sociales de grandes núcleos de población en nuestros países.

¹Cfr. Hollände, Marlene y Ximena Birkner (2002). Trabajo comunitario, identidad cultural y globalización: entre lo propio y lo ajeno. En: Polis. Revista Latinoamericana. Descentramiento y Nuevas Miradas. Disponible en: <http://polis.revues.org/7726>

La configuración de la Psicología Social Comunitaria en nuestra América representa, desde la perspectiva de este texto fundacional, un nuevo paradigma, un nuevo horizonte, una nueva epistemología y una praxis de liberación, que se nutre de diversas propuestas teóricas como la Teoría Crítica; la Psicología, Ética y Teología de la Liberación; la Episteme Popular y de la Relación; la Antropología Crítica; la Pedagogía del Oprimido, la Educación Popular, y la Interculturalidad, entre otras.

Los trabajos de los diferentes autores que integran el libro, abordan los aportes teóricos y las prácticas profesionales que han permitido la construcción de este ámbito de la psicología social, así como los horizontes, dilemas y desafíos que aún tiene ante sí. Este espacio disciplinario de la psicología aplicada a la comunidad, si bien conserva las categorías propias de la psicología, es profundamente transdisciplinario, distanciándose del individualismo psicologista y apostando por el análisis de las dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales que atraviesan la realidad de las comunidades y los pueblos latinoamericanos.

Este texto tiene la virtud de integrar las prácticas de acción profesional comunitaria, con el análisis del objeto de estudio de la Psicología Comunitaria, sus escenarios y actores, y con la reflexión epistemológica en torno a las herramientas teórico-metodológicas para la construcción de este ámbito de la psicología.

Entre las coordenadas que desarrollan los diversos autores y que permiten esbozar una configuración particular de la Psicología Comunitaria Latinoamericana, coherente con la realidad del continente, podemos encontrar:

- Su fundamentación ética, política y epistemológica, como propuesta contrahegemónica que parte de la construcción de una racionalidad crítica al sistema que limita las posibilidades de desarrollo de la vida comunitaria.
- Una visión particular de la comunidad como complejo tejido social que expresa una subjetividad propia (González Rey), como espacio de liberación de las personas; lugar en donde los comunitarios se solidarizan para interpelar al Otro opresor, escenario que abre los caminos de participación en condiciones de igualdad/diferencia; en

síntesis, praxis de liberación (Flores Osorio)

- El interés por la construcción de una epistemología cualitativa que interpele al pensamiento cientificista; por la creación de nuevos métodos de investigación social
- La concepción de los sujetos y actores comunitarios, no como simple suma o agregado de personas, sino como conjunto de individuos históricamente constituidos, articulados de cierta manera, donde hay cohesión social, identidad, metas colectivas y conciencia social; un sujeto comunitario que participa en el ámbito social general de la sociedad, y en los espacios generados por las políticas y programas sociales (Rozas)
- La centralidad de la Episteme o noción de la Otredad. Necesidad de que los actores comunitarios sean incluidos no sólo en la práctica sino en la concepción epistemológica como sujetos del conocimiento y en su relación con el objeto de conocimiento. Reconocimiento del Otro oprimido, dominado, desplazado, excluido; de esos sectores de la población que por razones culturales los opresores han buscado eliminar (Montero; Flores Osorio)
- La búsqueda activa de la transformación social, del cambio en la estructura social; y la formación de los actores que habrán de trazar y recorrer el camino para conquistar lo “real utópico”.

Los trabajos de Fernando González Rey y Maritza Montero se centran en los aspectos epistemológicos y metodológicos imprescindibles para el desarrollo de la Psicología Comunitaria como campo de investigación y generación de conocimiento científico. González Rey fundamenta una propuesta de aplicación del referente teórico epistemológico sobre la subjetividad en una perspectiva cultural histórica para el estudio de las comunidades. Este autor realiza un profundo análisis de la epistemología cualitativa y su aplicación al ámbito comunitario, desarrollando categorías de gran valor heurístico, como las de modelo teórico, sentido subjetivo y configuración subjetiva, que rebasan el ámbito comunitario y se constituyen en aportes para la comprensión de la investigación cualitativa como epistemología en las ciencias sociales en general.

El trabajo de Maritza Montero desarrolla la noción de métodos

analécticos, sus premisas y principios, como formas de articulación de los postulados teóricos de la Psicología Comunitaria, con una metodología particular que enfatiza en el carácter ético, crítico y en la toma de conciencia del “otro”.

Por su parte el ensayo: Psicología y ética comunitaria, de Jorge Mario Flores Osorio, ofrece las coordenadas teórico-metodológicas fundamentales para la comprensión de la Psicología Comunitaria Latinoamericana como nuevo paradigma teórico y como práctica política contrahegemónica.

María de Fátima Quintal de Freitas aborda algunas consideraciones sobre las prácticas de intervención comunitaria que sirven de base para una reflexión sobre el tipo de compromiso, la participación y la interacción profesional que se establece con las personas en la comunidad, señalando la necesidad de la Psicología Social Comunitaria por mantener el compromiso político-ético.

El trabajo de Germán Rozas desarrolla un concepto central para la configuración de la Psicología Comunitaria Latinoamericana: la noción de sujeto comunitario, concebido como resultado de la interacción con otros, en un contexto histórico que condiciona su identidad y sus diferencias. El autor propone dejar atrás las políticas sociales y desplazarlas hacia el reconocimiento, lo que permitiría la visibilización de la diversidad de sujetos sociales.

A diferencia de otros trabajos de carácter conceptual, Bernardo Jiménez Domínguez y Genoveva Echeverría sintetizan resultados de investigaciones concretas realizadas en Jalisco, México y en Chile, respectivamente. Jiménez documenta la resistencia de una comunidad específica: la de Temacapulín, para defender su territorio y evitar el desalojo de la población ante la construcción de la Presa El Zapotillo. El trabajo destaca la necesidad del respeto e incorporación de la experiencia y culturas locales en cualquier proyecto de auténtico desarrollo social.

Por su parte, Echeverría estudia el discurso hegemónico del poder político y los medios oficialistas, para descalificar al movimiento estudiantil chileno e impedir que estos actores sociales logren conformar roles protagónicos, dificultando el desarrollo de capacidades de agencia individual y colectiva.

En síntesis, los trabajos que integran este libro constituyen

una referencia indispensable para el pensamiento psicológico y social contemporáneo, desde una perspectiva latinoamericana y universal.

La Universidad de Tijuana se enorgullece en contribuir a la difusión de este significativo texto, que expresa la consolidación de la Psicología Comunitaria Latinoamericana como una disciplina científica, un ámbito de construcción teórico-metodológica y una práctica transformadora, en defensa de los más legítimos intereses de los grupos sociales desposeídos y a favor de la construcción de una sociedad mejor.

Prólogo

*Eduardo Almeida Acosta
Universidad Iberoamericana Puebla.*

Este es un “libro comunidad”. De los siete artículos que lo conforman los de Maritza Montero, Bernardo Jiménez, Genoveva Echeverría y Jorge Mario Flores Osorio fueron presentados en el *Tercer Congreso Internacional de Intervención y Praxis Comunitaria* celebrado los días 12, 13 y 14 de octubre de 2011 en la ciudad de Tijuana, Baja California Norte, en México y los de Fernando González Rey, Germán Rozas y Fátima Quintal se escribieron expresamente para esta publicación. Este coloquio académico fue organizado por la Universidad de Tijuana y por el Centro Latinoamericano de Investigación, Intervención y Atención Psicosocial, A.C.

Digo que es un “libro comunidad” porque los siete autores de estos textos forman una comunidad translocal de amigos cuyos miembros se mantienen comunicados a través de las nuevas tecnologías pues radican en cuatro países de América Latina; y a la vez forman una comunidad local pues cada dos años organizan y participan en un congreso latinoamericano de psicología comunitaria.

Los contenidos de los artículos ofrecen un estado del conocimiento en proceso sobre temas clave de esta psicología que se preocupa y ocupa del fortalecimiento de lazos sociales que permiten propiciar y ofrecer vías de reconocimiento de la capacidad de la gente para enfrentar y superar las situaciones adversas que este mundo de absurdos sociales les presenta en su vida cotidiana.

Es un libro que permite reflexionar sobre las bases ontológicas y epistemológicas para desarrollar un conocimiento de carácter constructivo-interpretativo (Fernando González Rey) que otorga un lugar primordial a los sujetos que lo construyen y a su capacidad de dar significado y sentido a lo que piensan y a lo que hacen, tanto los sujetos profesionales como los sujetos comunitarios.

Desde esta perspectiva se presenta el caso del actual Movimiento Estudiantil en Chile como un aporte a “la discusión en torno a las posibilidades de subjetivación que tienen los individuos hoy... en tanto sujetos individuales así como para generar sujetos colectivos” (Genoveva Echeverría).

También desde esa perspectiva constructiva-interpretativa se aborda el caso de cómo perciben los campesinos de Temacapulín, una población del Estado de Jalisco en México, el proyecto anunciado de construcción de la presa “El Zapotillo”: “Ha interrumpido los proyectos de vida del pueblo y la libertad de poder convivir en ese espacio con sus descendientes” (Bernardo Jiménez).

Desde una perspectiva epistemológica y metodológica diferente, también crítica como la anterior, del paradigma hipotético-deductivo de base positivista, se actualiza la propuesta de enriquecer la dialéctica “generando en ella un avance metodológico y ético... que incorpora a seres humanos que pueden estar siendo objeto de discriminación... que designa a lo que está más allá del horizonte cerrado de una dialéctica sin Otros” (Maritza Montero), se busca un modo de hacer psicología trabajando con la gente, con la población y en su terreno, para enfrentar los grandes problemas sociales que sufren las mayorías en América Latina. Se trata de los métodos analécticos.

Este enfoque analéctico da lugar también al desarrollo de una ética para la psicología comunitaria, una ética “cuyo primer sujeto es el otro dominado o excluido que se reconoce comunitariamente como otro afectado” (Enrique Dussel). Esta ética lleva a proyectos de liberación en los que “los oprimidos rescatan su condición de personas, la identidad que se les ha negado y se colocan en posibilidad de construir la historia autónoma” (Jorge Mario Flores Osorio).

Así como los cinco trabajos anteriores presentan la necesidad de un cambio epistemológico en el enfoque hegemónico positivista de la psicología para ofrecer una perspectiva más fecunda en los proyectos comunitarios, los dos siguientes artículos se refieren a la urgencia de transformaciones en la perspectiva política de los mismos, si queremos responder como psicólogos comunitarios a los desafíos que plantean la desigualdad y el olvido del reconocimiento que afectan a la población mayoritaria de América Latina.

Un artículo aborda el problema de las políticas sociales que siguen concibiéndose y aplicándose desde el desarrollismo en nuestro continente a

pesar de una retórica que simula haberlo superado. Para ir más allá de los estándares que definen al ideal del sujeto moderno este artículo “valida y desarrolla un concepto de sujeto comunitario, el cual es analizado como fruto de la interacción con otros, en un contexto histórico que condiciona su identidad y sus diferencias” (Germán Rozas). Este sujeto comunitario es el que permite pasar de las políticas desarrollistas a las políticas de reconocimiento, y de las políticas multiculturales a las políticas de interculturalidad.

Un segundo artículo en esta línea de políticas públicas, es una exposición muy acertada de lo que sucede en un país (en este caso Brasil) cuando gobiernos que no se habían preocupado de las situaciones de pobreza emprenden campañas de trabajo masivo expandiendo prácticas de intervención comunitaria, pero sin una capacitación adecuada de las que los llevan a cabo y sin liderazgos que logren la participación auténtica de los pobladores. El riesgo es fomentar el individualismo, la pérdida de confianza en la acción colectiva y la continuidad del *statu quo*.

La lectura atenta de estos siete artículos ofrece un enriquecimiento teórico y práctico, epistemológico y metodológico, gracias a la calidad con que abordan temas relevantes para el quehacer académico y de involucración de los psicólogos comunitarios: la subjetivación, los movimientos estudiantiles, la lucha contra el capitalismo extractivista, el olvido del otro, la construcción contra-hegemónica del sujeto ético, el reconocimiento intercultural, y el compromiso entre el profesional y las personas de la comunidad en la expansión de las prácticas de involucración y acción comunitaria.

El artículo “Dilemas epistemológicos actuales en psicología comunitaria” de Fernando González Rey es un texto complejo que exige abordarse con buen ánimo, pues da la impresión de ser una combinación de vodka moscovita y “mojito” habanero a ritmo de samba. Es notable la habilidad de Fernando, ahora académico en la Universidad de Brasilia, para presentar sus conceptos y puntos de vista, tanto en conferencias como en encuentros interpersonales, con profundidad y con enjundia. Dos de sus preocupaciones para hacer avanzar la psicología comunitaria son, por un lado, hacer notar lo importante que son las ideas del investigador para desarrollar un modelo teórico que permita interpretar los procesos que emergen en la acción; y por el otro la consideración de la subjetividad social para el estudio de la

comunidad pues es lo que permite captar las emociones y las imaginaciones de la experiencia humana. Es una gran preocupación por lo teórico para entender cómo funciona y cómo se transforma la comunidad, cómo emergen nuevos sujetos comunitarios. Para quien quiera profundizar en la propuesta epistemológica de Fernando recomiendo leer con detenimiento este artículo y completar esta lectura remitiéndose al libro “Investigación cualitativa y subjetividad” publicado en 2006 por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.

Genoveva Echeverría utiliza elementos del análisis crítico del discurso para estudiar los intentos del gobierno chileno para deslegitimar y debilitar el Movimiento Estudiantil en Chile que cobró gran fuerza y protagonismo en 2011. En su artículo “Agencia y precariedad en los sujetos sociales en el Chile de hoy” Genoveva señala que, en medio de la baja fuerza de los colectivos sociales, liderazgos sociales débiles y opacidad de los movimientos sociales, surgió el Movimiento Estudiantil con liderazgos sólidos, gran apoyo de la población y notables movilizaciones y marchas. Con un diseño conceptual y metodológico de muy buena calidad, Genoveva estudia el peso de la discursividad para presentar la forma en que los discursos de dos ministros del gobierno chileno han tratado de restar poder de agencia, de resistencia y subversión al movimiento estudiantil y reducirlo a precariedad, es decir, restarle visibilidad y existencia como sujeto social. Concluye Genoveva, académica de la Universidad Central de Chile, señalando el fracaso del intento de precarización del movimiento a pesar del llamado gubernamental “a la figura simbólica del padre protector, al fantasma de que se rompa la paz, al gusto por el orden y a ese miedo al otro tan instalado en el país.”

Bernardo Jiménez nos recuerda con su artículo “Efectos psicosociales anticipados del proyecto de presa *El Zapotillo* sobre los habitantes de Temacapulín” el no perder de vista y darle atención a los problemas sociales que está causando el capitalismo extractivista que padecemos en el mundo. Baste recordar la hidroeléctrica de Belo Monte que está poniendo a la Amazonia en riesgo de caos, o el plan de compañías mineras en la Sierra Norte de Puebla de construir hidroeléctricas para surtir de agua a los trabajos de extracción de minerales, a costa del medio ambiente y de la salud de los habitantes de la región. El texto de Bernardo, académico de la Universidad de Guadalajara,

consta de dos partes. En la primera hace un recuento de los desastres que provocan las grandes presas, y en la segunda, casi en paralelo, presenta los resultados obtenidos con una entrevista grupal a pobladores de Temacapulín sobre los efectos psicosociales anticipados en relación a la construcción de la presa El Zapotillo: Destrucción de una comunidad en la que la vida era la de una gran familia; el impacto es percibido como afectando todas las áreas de la vida: la cultura, los lazos de parentesco, la economía, la seguridad, la identidad, la vida de los ancianos, la vivienda; viven el proyecto de la presa como amenaza; experimentan depresión, ansiedad, agobio, falta de libertad para tomar decisiones; por el desplazamiento obligado prevén una vida de inestabilidad; son conscientes de los daños causados por la construcción de presas en la región. Lo que más preocupa es que todos estos procesos de “progreso” neoliberal se lleven a cabo con una total falta de respeto a la vida y a la dignidad de los pobladores. ¿Será posible generar agencia entre ellos para resistir y subvertir estos programas de desarrollo de la precariedad?

Tuve la oportunidad de participar en 2011 en un Seminario sobre “ideas frescas para la psicología” que organizó Maritza Montero en el Congreso de la SIP en Medellín. Su artículo “Algunas premisas para el desarrollo de métodos analécticos en el trabajo psicosocial comunitario” refleja su permanente afán de creatividad. Recupera ahora de la filosofía de la liberación la idea de analéctica que ha sido propuesta por Enrique Dussel para ir más allá de la dialéctica cerrada y abrirse a la realidad del Otro y a la trascendencia. Aquí es donde Maritza pone a trabajar su imaginación y su creatividad, pues retoma una idea que el joven filósofo Enrique Dussel exponía a principios de los setenta en un Encuentro de Teología de la Liberación en El Escorial, en España. Recomendando leer con reflexividad, como recomendaba Nietzsche, el texto de Maritza, académica de la Universidad Central de Venezuela. Me permito repetir aquí la definición que ella hace de la analéctica: “Es una extensión de la dialéctica que permite la inclusión de la diversidad y lo extraño, de un Otro no imaginado, dentro de la totalidad integrada por tesis, antítesis y síntesis; cuya entrada en esa totalidad la expande y enriquece”. Y enumero las condiciones que ella menciona para volver analécticos los métodos de la psicología comunitaria: Ser críticos, entender la totalidad de un fenómeno, partir de la identidad y de la diferencia, ser explicativos, abrirse hacia los Otros,

tomar en cuenta la exterioridad (la singularidad) de los Otros, respetar al Otro, reconocer al Otro afectado, relacionarse en diálogo, ejercitar una praxis de todos los involucrados en un proceso comunitario. En la parte final del artículo Maritza hace la aplicación de la analéctica a la práctica metodológica de la psicología comunitaria.

En octubre de 2011, por compromisos en San Miguel de Allende y en Querétaro, no pude aceptar la invitación de Jorge Mario Flores Osorio para participar en la 3ª Conferencia que organizó en Tijuana, pero su don de convocación aquí me tiene ahora haciendo el prólogo de estas Memorias. Su texto “Psicología y Ética Comunitaria” es una interpelación al sistema y a la institucionalidad capitalistas que no respetan ni la vida ni la dignidad de la humanidad, y menos las de los núcleos mayoritarios de excluidos que genera. Jorge Mario lucha por eso para ir creando una psicología contra-hegemónica desde nuestras trincheras académicas y comunitarias. Los adversarios son el individualismo exacerbado, la psiquiatría usurera y el despilfarro de los recursos comunes. Por eso su propuesta se orienta a subvertir la historia para dar su lugar al Otro, a nuestros pueblos depredados y despreciados; a defender lo social, lo orgánico, lo ambiental y lo cultural desde el ámbito comunitario, con armas de organización, movilización y espiritualidad. Se trata de un proyecto histórico de justicia, con el sujeto real como motor de la historia, con personas y su poder de inventarse. Todo esto implica una Ética de Liberación como negatividad de lo que genera exclusión, como una analéctica de una razón abierta a la razón del Otro, como desarrollo de la vida como principio ético.

Me impresionó una conversación que tuve con Germán Rozas en San Cristóbal de las Casas en un Congreso de Psicología de la Liberación en noviembre de 2008. Hablábamos sobre la finalidad y el impacto de éstos y otros congresos y cómo pueden desvirtuarse las mejores intenciones de contribuir en tareas de liberación. Germán, académico de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, es un experto en los maleficios del desarrollismo. Esto se revela en el artículo “De las Políticas Sociales hacia las Políticas de Reconocimiento en Comunidades Latinoamericanas”. Es muy impactante su conceptualización del “sujeto pobre” como el destinatario de las políticas sociales del desarrollismo y de cómo esas políticas han afectado

los paradigmas y filosofías de vida de nuestros pueblos, han distorsionado nuestras realidades, desestructurado nuestras culturas y negado nuestras cosmovisiones. Son políticas de planteamientos universalistas aplicados localmente, con estándares colonialistas, y destruyendo al sujeto social. Frente a esto Germán postula al sujeto comunitario como actor social con historia, en contextos propios y cosmovisiones asentadas y con exigencia de reconocimiento. Este sujeto comunitario se opone a la reificación que es el producto del olvido del reconocimiento, según afirma Axel Honneth. Todo el texto de Germán describe y explica la necesidad de tirar al basurero de la historia las políticas sociales liberales y neoliberales, y de pasar a políticas comunitarias de reconocimiento de la diversidad, pero yendo más allá del multiculturalismo que reconoce diferencias pero con superiores e inferiores, y luchar por políticas de reconocimiento con interculturalidad en las que se respeten no sólo derechos individuales sino también derechos colectivos, y éstos no sólo de vigencia temporal sino con vigencia permanente. Germán expone cómo gradualmente se han ido dando pasos en las legislaciones latinoamericanas en este proceso de Políticas de Reconocimiento. Y cómo existen sujetos comunitarios que han llegado a ser sujetos políticos con conciencia y movilización como el EZLN en México.

María de Fátima Quintal de Freitas es un ojo crítico permanente sobre lo que pensamos y hacemos los psicólogos comunitarios. En su texto “Expansão de práticas de intervenção comunitária: Que horizontes para a psicologia social comunitaria?” Fátima, académica de la Universidade Federal do Paraná, enfoca sus baterías a las tareas de la Psicología Comunitaria en Brasil, su país, pero nos ofrece así un modelo de reflexión para lo que hacemos en nuestros países. Primero plantea los aspectos que le preocupan acerca de lo que pasa en Brasil sobre intercambio de conocimientos entre los profesionales y la población, sobre la incertidumbre en cuanto a participación e involucración y sobre el doble compromiso del psicólogo, con la comunidad y con su desarrollo profesional. Luego reflexiona acerca de las dificultades reales que hay que enfrentar frente a la realidad comunitaria. Esto no es fácil. Enseguida describe lo que está pasando en Brasil, lo que no le satisface: el distanciamiento de los pobladores con respecto a sus representantes y a sus líderes, el individualismo en acción, el rol de asesores políticos de los líderes

populares, el Estado que se inmiscuye con paternalismo y asistencialismo, la falta de crítica, discusión y evaluación, el afán sólo de cumplir y la retórica discursiva. Y entonces se pregunta ¿Qué horizontes se divisan? Hoy, a diferencia de los 60, 70 y 80, el gobierno interviene con proyectos comunitarios, hay más de 50 mil voluntarios colaborando, hay un 40% de subsidio de empresas, hay propaganda, hay incentivos, ¿cuál es el problema? Hay muchos voluntarios trabajando sin capacitación, hay trabajo en todas las regiones pero sin participación popular auténtica porque hay la creencia en la incapacidad del pueblo, en su inmovilismo. Faltan objetivos importantes en relación a la emancipación popular, a su formación, a la creación de redes, a la movilización popular, al diálogo. Como el buen trabajo comunitario implica un proyecto político, Fátima hace preguntas cruciales: ¿Qué sociedad y mundo deseamos? ¿Cómo enfrentamos la contradicción histórica, con qué niveles de conciencia? ¿Qué movilización es necesaria? Fátima cuestiona los discursos de ineditismo y transformación social que se manejan; a base de pura retórica se han creado muchas confusiones, siguen condiciones perversas de opresión y una falsa idea de mejora. ¿Qué hacer ahora, cuáles son las tareas de la psicología social comunitaria? Ser conscientes del contexto que ha cambiado; enfocarse a enfrentar la pérdida de confianza en el Otro social, en los proyectos colectivos, y en las posibilidades de la cooperación; enfocarse a combatir el conformismo, el sentido de impotencia de cambiar. La propuesta de Fátima es a renovar el compromiso, la involucración y la interacción.

El libro “Repensar la psicología y lo comunitario en América Latina” recoge el desafío de Boaventura de Sousa Santos: “La transición epistemológica se da entre el paradigma dominante de la ciencia moderna y el paradigma emergente... de un conocimiento prudente para una vida decente”.

Puebla, México, 9 de abril de 2013.

Dilemas epistemológicos actuales en psicología comunitaria

Fernando Luis González Rey
Centro Universitario de Brasilia
Universidad de Brasilia

Introducción.

La psicología social comunitaria parte de la comprensión de que los espacios sociales son portadores de dinámicas propias, específicas a ciertos contextos y culturas sobre las que se generan procesos psicológicos eminentemente sociales, irreductibles a la suma de las características psicológicas de las personas implicadas en esos procesos. La psicología comunitaria tuvo sus inicios en la década del sesenta en Estados Unidos, muy relacionada con el trabajo de los psicólogos sobre cuestiones de salud en el contexto comunitario y, en esa misma época en América Latina los trabajos de J. Bleger y E. Pichon Riviere (Chinkes, Lapalma y Nicemboim, 1995) también fueron pioneros en la emergencia de ese campo, así como los trabajos de P. Freire en Brasil y de Fals Borda en Colombia. En Estados Unidos la psicología comunitaria como campo profesional institucionalizado se orientó a enfatizar el papel de las condiciones sociales en los problemas de salud de las personas, definiendo los cambios en las condiciones sociales como prioritarios sobre la adaptación de los individuos a esas condiciones, principio muy extendido en algunos sectores de la psicología clínica individualista y comportamentalista de la época (Newbrough, R., 1970).

La psicología comunitaria, que surgió como una nueva área de la psicología en los sesenta, teniendo su propia división en la APA y su propia revista, el “Journal for Community Psychology”, muy pronto comenzó a ser trabajada en América Latina, como psicología social comunitaria, pienso que, entre otras cosas, producto del desarrollo de una psicología social crítica en los años setenta y que creció con fuerza y publicaciones en los ochenta. Como escribe M. Montero:

A mediados de la década del 70, sin nombre propio, sin status académico, pero con una sentida necesidad de introducir cambios tanto en el objeto de estudio y sus circunstancias, cuanto en las herramientas teóricas y metodológicas que teníamos a mano, comienzan a aparecer los primeros frutos de lo que hoy llamamos psicología social comunitaria, a veces simplemente, psicología comunitaria (1995, p. 7).

Ya en los años ochenta comienzan las primeras publicaciones en cuyos títulos aparece explícitamente la definición de psicología social comunitaria (Barriga, S., 1987; Muñoz, M., 1986; Serrano García, I., López M. y Rivera Medina, 1987). Sin embargo, el análisis detallado sobre por qué se pasa de una psicología comunitaria a una psicología social comunitaria no ha sido fundamentado en los trabajos que he podido consultar sobre el tema hasta hoy. Pienso que la conversión de la comunidad en un nuevo objeto, con todas las ventajas que eso tuvo en el contexto norteamericano dominado por una psicología instrumental e individualista, sin embargo, fue una forma de seguir fragmentando el campo de la psicología reforzando la definición positivista de “objetos” específicos para las diferentes áreas de la ciencia; el funcionamiento de la comunidad es inseparable del funcionamiento de la sociedad en la multiplicidad de procesos y configuraciones diferentes que la forman.

El desarrollo acelerado del mundo global de hoy, ha llevado a extender el concepto de comunitario al mundo virtual, donde se forman verdaderos grupos que comparten su identidad y generan múltiples y novedosas producciones subjetivas. Sin embargo, la extensión del término, no ha extinguido el interés de los psicólogos latinoamericanos por las comunidades que se organizan en espacios residenciales (Montero, M., 1994, 1995; López, G., y Serrano García, I., 1995; Tovar, M., 1994; Wiesenfeld, E., 1995, entre otros) algo que en las clases más altas de todos los países del mundo va desapareciendo ante el desarrollo acelerado de grandes edificaciones cerradas con áreas sociales compartidas, donde con gran frecuencia los propios vecinos nunca se encuentran, y cuando lo hacen mal se comunican entre sí.

Ese foco de los estudios comunitarios sobre espacios sociales compartidos por quienes residen en ellos, destaca el compromiso de los investigadores latinoamericanos con nuestras realidades sociales, pues en su mayor parte, los espacios residenciales que continúan funcionando como comunidades son, en su mayoría, aquellos donde habitan los sectores menos favorecidos de la población, en relación a los cuales existe una omisión del Estado en la mayoría de nuestros países para garantizar los derechos y servicios públicos de calidad de esas comunidades.

Los métodos participativos de investigación-acción y etnográficos, que enfatizan el papel participativo del investigador y de los participantes en

el proceso de la investigación, algo central para la investigación comunitaria, no enfatizan, sin embargo, otras cuestiones epistemológicas centrales que son importantes para la investigación comunitaria, como son el carácter constructivo–interpretativo de las conjeturas hipotéticas que deben acompañar el curso de las acciones comunitarias y el papel de la construcción de modelos teóricos capaces de generar nuevas representaciones teóricas sobre los diversos procesos que emergen en el contexto de la acción comunitaria. Con frecuencia, en los proyectos comunitarios las acciones profesionales a ser desarrolladas, y los conceptos sobre los que ellas descansan, se definen a priori por el investigador, sin una reflexión compartida con la comunidad. Eso perpetúa en los trabajos comunitarios la lógica centrada en el investigador, cuyas ideas e iniciativas terminan imponiéndose de forma directiva a la comunidad.

En el presente capítulo desarrollaré algunos de los dilemas epistemológicos que enfrentan hoy los estudios comunitarios a partir de mi definición de la Epistemología Cualitativa, que es inseparable del tratamiento de la subjetividad social como construcción teórica, y que define una alternativa ontológica para el estudio de la comunidad apoyada en los conceptos de subjetividad social, subjetividad individual y sujeto. En la Epistemología Cualitativa (González Rey, 1997, 2005, 2007) el investigador ocupa un lugar central en el proceso de investigación, no sólo por su carácter participativo, sino por el papel esencial de sus ideas para el desarrollo del modelo teórico que será responsable de la construcción de conocimiento, tanto en las acciones profesionales en la comunidad, como en la investigación a nivel comunitario, procesos que se complementan entre sí desde esta perspectiva de trabajo como veremos en el curso del presente capítulo.

El conocimiento y sus diferentes funciones en el estudio de la comunidad.

El conocimiento es importante no sólo para pensar en la investigación social comunitaria, sino para el desarrollo de las propias acciones profesionales en el curso del trabajo comunitario. Las objeciones ideológicas dirigidas al conocimiento por algunas teorías psicológicas, como el construccionismo social, en lugar de criticar el uso instrumental del conocimiento como recurso

hegemónico del investigador para imponer sus puntos de vista sobre el otro, optaron por rechazar el conocimiento en general, asumiendo en sus prácticas profesionales el principio del “no saber”, lo que implicó también el rechazo a la epistemología, pues al saber no se le reconoció ninguna función en el conocimiento de las realidades en que vivimos, reduciéndose su significación al hecho de ser un discurso socialmente compartido, lo que en opinión de esos autores representa la única fuente de su legitimidad.

Desde mi punto de vista, el saber no es ni un recurso de veracidad, ni de transformación directa del otro en el curso de una acción profesional, es simplemente un recurso de inteligibilidad sobre lo que estudiamos e intentamos transformar, que nos facilita posiciones dentro del juego de relaciones donde ocurren las transformaciones reales de todo proceso humano, las que ocurren de forma simultánea y recursiva a nivel individual y social. Comparto la crítica a la epistemología representacional desarrollada por el construccionismo social, sin embargo, estar de acuerdo sobre el hecho de que el saber no es una representación directa de la realidad, no necesariamente nos une en la visión sobre la función del saber.

Defino como inteligibilidad la capacidad del conocimiento de producir significados capaces de generar nuevos significados, cuyas relaciones permiten visualizar características y procesos de la cuestión que estudiamos, que antes de esos significados eran imposibles de ser visualizadas. Queda claro que esos aspectos que podemos visualizar no son una “realidad externa en su estado puro” sino la construcción en términos teóricos, o sea, humanos de formas de expresión de esa realidad que nos permite transformarla y actuar sobre ella de diversas maneras; en ese proceso aparecerán nuevas informaciones que transformarán nuestros conceptos e hipótesis actuales y las representaciones más generales que integran nuestro modelo teórico, como núcleo de producción de significaciones sobre lo estudiado. Esta forma de pensar el conocimiento también es una superación de una epistemología relacional, sin embargo, enfatiza a través de la definición de inteligibilidad la relación de nuestro saber con formas de realidad dentro de las que vivimos, pero que son esencialmente diferentes a nosotros.

El conocimiento, sin dudas, es siempre relativo, pero su relatividad concierne a su propia naturaleza humana y no a su reducción a una práctica

discursiva de consenso, sin ninguna relación epistemológica con la cuestión estudiada; la relación del saber con lo estudiado tiene, sin dudas, un carácter institucional, histórico y, por lo tanto, ideológico, no siendo una simple relación modelo “teórico–realidad”. El modelo teórico es una producción humana, subjetiva, lo que implica reconocer su relatividad histórica, cultural y social.

Considerar el conocimiento como recurso de inteligibilidad sobre sistemas diferentes a nosotros implica considerar informaciones procedentes de otros fenómenos y procesos que coexisten con la vida humana, la afectan y son afectados por ella, pero funcionan, en algunos casos, con relativa independencia de ella. El avance del conocimiento tiene siempre un carácter hipotético, por lo que me aparto intencionalmente de cualquier aspiración de un saber conclusivo. El saber comparte el carácter subjetivo-imaginario de todas las representaciones y creencias que se articulan en los múltiples discursos de las diferentes prácticas humanas. Precisamente este carácter de las construcciones humanas es lo que ha estado sobre la base de temas como el de las representaciones sociales, que destaca precisamente el carácter simbólico y construido de aquellas construcciones que caracterizan nuestras prácticas. El saber científico no es una excepción, él representa una configuración subjetiva del investigador, donde su fantasía e imaginación expresan sentidos subjetivos sobre la experiencia social vivida que aparecen como parte esencial del modelo teórico sobre lo estudiado. Son estas configuraciones subjetivas las que permiten la creatividad de los modelos teóricos y su capacidad de generar inteligibilidad. Como señaló S. Koch:

Debemos tener una especial vigilancia contra la atribución a realizaciones humanas de cualidades que no son atribuidas a sus agentes humanos. Y debemos ser obsesivamente cuidadosos en no atribuir a la “ciencia”, ni a sus resultados y métodos, nada incompatible o que no esté en consonancia con ese principio (1999, pp. 9-10).

A diferencia de otros modelos y representaciones de las prácticas humanas, los modelos teóricos en la ciencia siempre están constituidos por significados sobre evidencias de otros sistemas de información, relación que es legitimada por la metodología de investigación, la que es legítima siempre dentro de un contexto histórico concreto. Son esos momentos históricos

decisivos en la opción de unas propuestas teóricas y metodológicas sobre otras, lo que no impide, como se expresa en la historia de las ciencias, que modelos que fueron excluidos en el contexto en que emergieron, sean retomados en momentos posteriores ante la emergencia de nuevos saberes que expresan su compatibilidad con ellos.

Esta propuesta teórica enfatiza que el modelo teórico no es un *a priori* al trabajo comunitario, sino que se desarrolla en el curso de la acción comunitaria. El objetivo de un modelo teórico, tanto en la práctica profesional como de investigación, no es ser verificado por los resultados de esas acciones profesionales o científicas, sino contribuir a otros procesos, que en la práctica profesional estarían asociados al cambio y a la acción en el tejido social comunitario, y en la investigación científica asociada a nuevas representaciones y conceptos sobre esos procesos. Las acciones profesionales en la comunidad tienen efectos mediatos e indirectos, por sus consecuencias, sobre las acciones, prácticas y formas de relación de la comunidad, que son impredecibles al profesional en el momento actual de su trabajo. Con frecuencia vemos estudios comunitarios diseñados por un cronograma de actividades definidos *a priori* por el investigador, que suponen la participación comunitaria como “usuaría” de esas actividades, y no como gestora de nuevas acciones que el investigador debe acompañar y no ser quien las dirija. Debemos acompañar hipótesis sobre los complejos procesos en curso en la comunidad, sus interrelaciones y efectos, para orientarnos en nuestra propia participación como profesionales.

El uso del término de “intervención comunitaria” es polémico hoy, por lo que implica en términos de poder, manipulación y acción unilateral del equipo profesional, polémica que los límites del presente capítulo no me permiten desarrollar de forma explícita, pero sobre la cual tomo partido usando el término acción profesional en lugar del de intervención. La prevalencia del paradigma dominante en la ciencia no es sólo una opción racional, es la expresión de la subjetividad del investigador y de una época, lo que configura, más allá de su intención, su lenguaje, representaciones y el curso de sus modelos. Por eso en una ciencia donde el debate teórico-epistemológico ha sido tan solapado e indirecto, y usado como recurso de contraposición entre teorías diferentes más que como recurso autocrítico y generador de opciones al interior de cada teoría, es natural que la adscripción

a la psicología comunitaria sólo como práctica, incluso sosteniendo principios progresistas para el desarrollo de esas prácticas, no sea condición suficiente para trascender las limitaciones del paradigma dominante en el uso de los conceptos y de la metodología.

Sobre la base de lo colocado en el párrafo anterior, la investigación y la práctica profesional comunitarias con frecuencia reproducen el mecanismo “estímulo-respuesta” que subyace en toda la metodología tradicional en psicología, y que coloca al participante en el lugar de la respuesta, ante formas de estímulo definidas por el investigador a través de sus diferentes instrumentos y recursos de acción profesional/investigación. El lugar activo y generador del participante para estimular el desarrollo de iniciativas de grupos y personas en la comunidad, que se conviertan en desafíos para el investigador, no es lo que ha caracterizado los trabajos en esta área hasta este momento, en parte porque necesitamos de mayor conciencia teórico-epistemológica para acompañar las acciones profesionales con nuestras construcciones teóricas como profesionales. En este sentido, una construcción teórica se convierte en instrumento central para orientar las posiciones del profesional en el curso de su práctica y superar la visión de lo teórico como separado y ajeno de la realidad, visión muy estimulada por aquellos que quieren mantener la hegemonía del pensar.

El modelo teórico es precisamente la organización del conjunto de ideas e hipótesis que se desarrollan en el curso de la práctica profesional y de la investigación científica asociada a ella, y que permite atribuir significado a algunos de los procesos que ocurren en esa experiencia, sin ser responsable directo por las transformaciones que en ese proceso ocurren, las que se producen por el carácter generador de los sujetos individuales y sociales que emergen en el curso de esos procesos. La comunidad es un complejo tejido social que expresa una subjetividad propia, comunitaria, responsable por un repertorio de múltiples procesos simbólicos sensibles a una producción subjetiva diferenciada de las personas que la forman. En la medida en que las personas participan de forma más activa y se convierten en sujetos de esa trama, por su carácter generador, no adaptativo de sus acciones al interior de la comunidad, mayor dinámica y capacidad generadora tendrá el tejido social comunitario, cuya plena efervescencia puede traer la impresión aparente de

caos, en lo que, sin embargo, pueden ser momentos fecundos en la génesis de nuevos caminos para la comunidad.

La movilidad y el carácter contextual de lo que defino como modelo teórico (González Rey, 2005, 2007), tienen un antecedente importante en la definición de teoría que nos ofrece Bourdieu como:

...un sistema de hipótesis contiene su valor epistemológico en la coherencia que constituye su principal vulnerabilidad; por un lado, puede cuestionar integralmente el sistema, y, por otro, construido sobre las apariencias fenoménicas, no puede recibir la confirmación inmediata y fácil que los datos, tomados en su valor superficial, o los documentos de forma literal, proporcionarían. En efecto al preferir exponerse a perder todo con la finalidad de ganar todo, el científico se confronta en todo momento con los hechos que interroga, aquello que lo respalda en el cuestionamiento de los hechos (1975, p. 92).

Para el autor la teoría es un sistema de hipótesis cuyo valor epistemológico está en la coherencia, que es la que mantiene su viabilidad en el curso de la producción de conocimiento. Con esa afirmación el autor ubica a la teoría en el centro del proceso de producción de conocimientos y la convierte en una herramienta esencial del curso de la investigación. Estas reflexiones de Bourdieu constituyeron una importante premisa para lo que defino como modelo teórico, que representa la forma que la teoría toma en el curso de la investigación de un determinado problema. A diferencia del autor, pienso que las teorías son sistemas de representaciones relacionadas entre sí, que permiten la apertura de una “zona de sentido”¹ sobre una cuestión general de interés de la ciencia.

¹He definido como zona de sentido un espacio nuevo de inteligibilidad abierto por una teoría en relación a la cuestión que estudia. La zona de sentido no son los conceptos particulares que las teorías usan para explicar esas zonas de sentido; por el contrario toda zona de sentido trasciende cualquier explicación concreta de una teoría y se convierte en un referente sobre el problema asumido por sistemas de teorías diversos; ejemplos de zonas de sentido en psicología son los conceptos de inconsciente de Freud y de sentido de Vygotsky.

Como expresa Lakatos, las teorías no son susceptibles directamente, ni de demostración ni de falseamiento; entre ellas y la realidad hay un conjunto de instancias mediadoras con elevada plasticidad y movilidad.

Cuando una teoría evidencia una capacidad de inteligibilidad sobre cuestiones que otra no permite, facilitando explicaciones nuevas, más abarcadoras que la otra en la explicación de los mismos problemas y generando nuevas cuestiones que aquella no consiguió, esa teoría genera desafíos a la otra que se transformarán en fuente de nuevos desarrollos para ella y si eso no ocurre la sustituirá. Como se ha demostrado en la historia de la psicología, las teorías van evolucionando transformándose en verdaderas familias de teorías que, compartiendo algunos principios generales, expresan profundas diferencias entre sí.

Nuestra definición de modelo teórico representa la forma que una teoría toma en el curso de una investigación concreta. El modelo teórico guarda con la teoría fundacional una relación flexible y dinámica, y los nuevos conceptos que se generan en una investigación deben representar momentos de tensión entre la investigación y la teoría general que la apoya, contradicción necesaria para el desarrollo de ambas. Las categorías de una teoría son necesariamente históricas y siempre están sometidas a su confrontación con nuevas ideas, así como con los nuevos resultados que una investigación implica; los conceptos son recursos dinámicos de las representaciones siempre en desarrollo del pensamiento.

Desafortunadamente en la ciencias sociales, y muy especialmente en la psicología, el reduccionismo empírico a que llevó la búsqueda por la objetividad y la legitimación del conocimiento, implicó una relación de externalidad entre lo teórico y lo empírico, atribuyéndose a lo empírico la capacidad para legitimar lo teórico. Esa situación implicó que no se atribuyera ninguna función a las teorías en el curso empírico de la investigación, el cual se redujo esencialmente a la aplicación de instrumentos. La separación de la teoría del momento empírico y la consideración de lo empírico como dominante, llevó a dos extremos en la investigación psicológica; uno, la exclusión de la teoría en la investigación considerada científica y el otro, su uso dogmático y acrítico. En ambos casos las ideas del investigador resultaron excluidas del proceso de investigación.

Con mi definición de lo empírico como momento de la teoría (González Rey, 1993), reivindico el carácter teórico del momento empírico, algo sobre lo cual se había avanzado mucho en las ciencias naturales a partir de los desafíos epistemológicos generados por la mecánica cuántica, sobre los cuales se desarrolla la filosofía de las ciencias post positivista, cuyos principales autores fueron científicos de las ciencias naturales (Heisenberg, Planck, Popper, Bachelard, Kuhn, Lakatos, entre otros).

Esa importancia del carácter teórico de la investigación científica queda clara en la siguiente reflexión de Heisenberg:

...el objeto de conocimiento científico jamás es conocido directamente por la observación, esto es, por la experimentación; pero sí por la construcción teórica (o postulado axiomático), especulativamente propuesto y evaluado indirecta y experimentalmente por las consecuencias deducidas de aquella construcción (1995, p.12).

La cita anterior deja claro el carácter hipotético de toda construcción científica lo que es totalmente congruente con la definición de inteligibilidad como el único recurso para juzgar la legitimidad del saber científico. La teoría es expresión del carácter humano del saber, por tanto, es, así como nosotros somos, histórica, relativa y parcial como recurso generador de conocimiento sobre otros sistemas del mundo en los que estamos implicados, pero los que no dominamos ni controlamos.

Nuestra propuesta teórica es compatible con las exigencias epistemológicas discutidas hasta aquí y con la relevancia que atribuyo al conocimiento tanto en la acción profesional de la práctica comunitaria, como en la necesidad de transformar esa práctica en recurso de conocimiento, que nos permita desde la psicología comunitaria avanzar sobre problemas de una psicología general,² los que se revertirán en el propio desarrollo de la psicología comunitaria.

²Uso el término psicología general en el mismo sentido en que fue usado por Vygotsky y después por la psicología soviética de una forma general, como aquel campo de la psicología que estudia los procesos y formaciones básicas del funcionamiento psíquico asociados a todas las áreas de la psicología y que, por tanto, se desarrolla a partir de todas las áreas de trabajo de la psicología, revirtiéndose en su desarrollo teórico. Vygotsky pensaba la psicología como sistema y no como conjunto fragmentado de saberes sin articulación, como se ha impuesto a nivel institucional la investigación y la enseñanza de la psicología, en lo que mucho han tenido que ver sus bases epistemológicas implícitas.

El tema de la subjetividad en una perspectiva cultural histórica implica importantes desafíos epistemológicos en virtud de los cuales he desarrollado la Epistemología Cualitativa como recurso para enfrentarlos. Sobre la base de la Epistemología Cualitativa he propuesto una metodología que primero definí como configuracional (González Rey, 1993), en tanto se apoyaba en configuraciones que el investigador creaba en el curso de la multiplicidad de hechos que enfrentaba, para lo cual sus ideas tenían un papel central. Esas configuraciones, organizadas en el curso de la investigación, representan las configuraciones subjetivas, que en nuestra definición de la subjetividad, constituyen la unidad teórica para su estudio. Las configuraciones subjetivas, objetivo central de las investigaciones actuales sobre la subjetividad, representan verdaderos modelos teóricos contruidos por el investigador, que son irreducibles a lógicas deductivas o inductivas. Posteriormente definí ese método como constructivo-interpretativo, destacando los procesos esenciales de su realización (González Rey, 2005, 2007).

Las principales categorías de esta propuesta teórica, sentido subjetivo y configuración subjetiva, no son susceptibles de una definición a priori ni universal por sus contenidos; son conceptos inseparables de la acción de los protagonistas, sociales e individuales, que van captando la movilidad constante de las emociones y los desdoblamientos de la fantasía y la imaginación que caracterizan toda experiencia humana. Esas experiencias no son susceptibles de registros de comportamientos, pues el sentido subjetivo nunca está en la operación, sino en las emociones y procesos simbólicos en que ella se configura.

En la psicología la práctica fue separada de su configuración subjetiva en la acción, lo que llevó a considerarla de forma unilateral, separada de su carácter subjetivo por formas particulares de práctica, como se propone el construccionismo social con el concepto de práctica discursiva.

Los sentidos subjetivos representan la experiencia de la acción, como aparece la acción en términos simbólico-emocionales en la persona que la realiza, mientras que las configuraciones subjetivas representan las formas de organización que toman los sentidos subjetivos en dos momentos; en la historia de la persona, que sólo aparece en sus configuraciones subjetivas presentes, y en el curso de la acción. Las configuraciones subjetivas que representan el

registro de lo vivido por la persona no son vestigios de memorias asociadas a hechos de un pasado; lo vivido se perpetúa a nivel subjetivo en los sentidos subjetivos que una experiencia genera en el presente; la producción subjetiva sobre un hecho no depende de su condición objetiva, sino de los sentidos subjetivos que emergen en la persona de su relación con ese hecho, los cuales siempre expresan a nivel simbólico-emocional la experiencia vivida antes, lo que hace de los sentidos subjetivos una producción histórica y cultural.

El concepto de configuración subjetiva permite definir una unidad singular y dinámica para el estudio de la subjetividad, trascendiendo así el fantasma de la metafísica que siempre ha girado alrededor de ese concepto, el cual se ha intentado negar de forma sistemática por la emergencia de otras importantes construcciones teóricas en la filosofía y en las ciencias sociales, como, por el ejemplo, la definición del discurso como práctica, con lo cual se atribuye a las prácticas discursivas la explicación de todos los procesos humanos, perdiendo el hombre su carácter de agente transformador y creador; la subjetividad implica reconocer la agencia como expresión de la capacidad generadora del sujeto, punto en que los conceptos de subjetividad y sujeto se articulan superando la idea de agencia como momento contextual de la acción. La persona en condición de sujeto genera, transforma y trasciende los límites actuales de su acción social.

Los conceptos de sentido subjetivo y configuración subjetiva fueron inspirados por Vygotsky y Bakhtin respectivamente (González Rey, 2011(a) (b); en el primero, por la forma en que definió el sentido como formación de la consciencia, abriendo la oportunidad de pensar la consciencia en su aspecto procesual, inseparable de la acción de la persona, y en el segundo, por su énfasis en el carácter dinámico, infinito del sentido, rompiendo la sustancialización de los conceptos como definidos por contenidos invariables sobre los que la psicología históricamente se apoyó y continúa apoyándose hasta hoy. No puede haber una teoría cultural histórica de la subjetividad que ignore la configuración subjetiva de la acción y sus constantes desdoblamientos subjetivos en el desarrollo de las personas.

Los sentidos subjetivos son producciones simbólico-emocionales asociadas de forma simultánea a la multiplicidad de tiempos y contextos del sujeto de la acción; escapa a la reflexión y a su intención consciente

de la persona, configurando su acción u otras formas de su expresión más allá de su consciencia. Estos conceptos trascienden la visión racionalista intelectual de hombre, colocando la consciencia como momento intencional representacional de todo comportamiento, pero no subordinando a ella la producción simbólico-emocional que caracteriza la organización subjetiva del acto humano; las producciones conscientes del hombre son fuentes permanentes de su producción subjetiva cuya configuración en el curso de la acción escapa a su intención consciente. Las configuraciones subjetivas son inconscientes en tanto escapan a las representaciones conscientes de la persona, sin embargo forman parte permanente de acciones y procesos conscientes, en el curso de los cuales cambian su propia naturaleza, no quedando confinadas en un inconsciente cerrado en una metáfora topográfica.

La acción del hombre en sus relaciones con los otros o su producción reflexiva imaginaria, son los momentos de organización de las configuraciones subjetivas de su personalidad, las que no son entidades a priori que estimulan el comportamiento, sino configuraciones subjetivas que aparecen a través de los sentidos subjetivos que se organizan en el curso de las configuraciones subjetivas de la acción; la personalidad sólo aparece dentro de los sentidos subjetivos diferenciados de la acción. El sistema³ de las configuraciones más complejas y estables asociadas a diferentes aspectos de la experiencia vivida, caracteriza en esta perspectiva teórica a la personalidad humana.

Las configuraciones subjetivas sólo se organizan en el curso de la experiencia y es en ella que deben ser construidas en la investigación. Ellas siempre expresan a nivel simbólico emocional sentidos subjetivos que informan sobre los impactos en la persona de experiencias, eventos y procesos que sintetizan en su configuración subjetiva actual, la multiplicidad dinámica de su condición social y cultural, la que se torna personal en las configuraciones subjetivas de la personalidad. Esta definición teórica constituye un momento

³Al referirme a sistema lo hago desde una perspectiva que en mis trabajos anteriores he definido como configuracional; el sistema existe en la configuración actual de una organización más compleja que no es estática, ni está definida por las interrelaciones de elementos que la anteceden. El sistema surge por la presencia de sentidos subjetivos en su configuración actual que de formas diferentes aparecen en expresiones simbólico-emocionales que tienen relación entre sí, y que sólo ganan inteligibilidad en el curso del desarrollo de los modelos teóricos durante la investigación.

de integración de la psicología social y la comunitaria que, a través del concepto de subjetividad social, permite la inteligibilidad de procesos sociales más abarcadores a través de los sentidos subjetivos que se expresan en las prácticas comunitarias, así como en los sujetos de la misma (González Rey, 1993, 2002, 2012).

Los conceptos desarrollados antes tienen valor heurístico para el objetivo que han expresado varios autores latinoamericanos sobre la necesidad de estudiar la comunidad en el contexto de la sociedad en que existe (Calviño, 1993; Granada Echeverri, 1995; Maurer Lane y Sawaia, 1995; Montero, M., 1994; López Sánchez y Serrano García, 1995; Tovar, 1994; Wiesenfeld, Sánchez y Cronick, 1995, entre otros), lo que supone construcciones de procesos sociales que están más allá del contexto comunitario en que se desarrolla nuestra experiencia. Hacer eso no sólo implica las definiciones teóricas, sino el replanteamiento de los principios que rigen nuestra producción de conocimientos y la forma en que la legitimamos, lo que de hecho nos coloca en el orden epistemológico.

Esta acentuación en los aspectos epistemológicos sobre los que desarrollamos nuestras propuestas metodológicas ha sido enfatizada por clásicos de las diversas ciencias sociales, las que han dedicado mucha mayor atención a estas cuestiones que los psicólogos, en cuyo imaginario fundacional positivista es muy difícil superar el desinterés por la filosofía y la epistemología, lo que hace tan popular las aproximaciones puramente instrumentales y directivas en nuestra disciplina.

Psicología comunitaria e investigación científica: ¿hacia dónde estamos avanzando?

La preocupación por lo teórico en los estudios comunitarios ha sido defendida de forma explícita por algunos autores latinoamericanos (Reid y Aguilar, 1995; Tovar, M. A., 2001; Flores Osorio, J. M., 2002), sin embargo, el campo de la psicología comunitaria ha sido más sensible a la “práctica” que al desarrollo de nuevos conocimientos. Como resultado, cuestiones tan importantes para los estudios comunitarios como los procesos subjetivos que emergen en el curso de un trabajo comunitario, la emergencia de nuevos tejidos sociales y de

nuevos sujetos comunitarios, han quedado sin explicación teórica. Cuestiones tan cruciales para el saber comunitario como los procesos implicados en el funcionamiento de la comunidad y en sus transformaciones, la emergencia de nuevos tejidos sociales, las formas en que otros niveles de funcionamiento social “ganan vida” en la comunidad, la emergencia de nuevos sujetos comunitarios y muchas otras, permanecen hasta hoy poco desarrolladas en el plano teórico.

Como destaca Tovar, M. A. (2001):

Es esperable que un campo de investigación como el de la subjetividad que se genera y conforma en un nivel de inserción social tan multideterminado, no es enmarcable en un momento cognoscitivo estático, no es algo a lo que se llega en una única vez. Demanda de una perspectiva holística, de relaciones parte-todo que reparen en lo específico, en lo que cambia, en lo emergente (p.152).

Lo emergente y lo singular, vías frecuentemente desestimadas en la metodología inductivo-descriptiva, son dos aspectos esenciales en el estudio de la comunidad que encuentran total fundamentación en el referente que presentamos en este capítulo. Lo emergente es casi siempre singular, algo no dado en experiencias previas, que es susceptible al saber sólo en términos del modelo teórico en curso en nuestras prácticas de investigación en la comunidad. Ambos, lo emergente y lo singular ganan un significado con valor de generalización como resultado del modelo teórico en curso en una línea de trabajo, pues este modelo sintetiza elementos explicativos importantes dentro de cuya organización entran los aspectos emergentes y singulares del curso actual de nuestro trabajo. La legitimación de los aspectos singulares emergentes en el curso de un trabajo viene dada por nuevos significados, por los significados que el modelo teórico permite, los que se relacionan con nuevas prácticas en el curso del trabajo.

La legitimidad del conocimiento en esta propuesta epistemológica no viene dada por la convergencia inductiva de datos que pueden encontrar una significación estadística sin ningún tipo de explicación teórica, sino por una explicación teórica capaz de integrar lo diverso en una propuesta de significado; es este el proceso de inteligibilidad sobre lo estudiado que el conocimiento puede producir.

La propuesta epistemológica cualitativa apoyada en la definición de subjetividad que presentamos acá, permite nuevas opciones e instrumentos en el estudio de la comunidad. Los instrumentos representan una fuente de información que sólo se transformará en significados susceptibles de integrarse al proceso de construcción teórica en el curso de la propia investigación, como resultado de su construcción activa por el investigador; la construcción teórica.

Los instrumentos desde esta perspectiva de investigación los definimos como cualquier recurso orientado a estimular la expresión de los participantes en el curso de la práctica comunitaria y/o la investigación. Los instrumentos representan fuentes de información que sólo se transformarán en teoría cuando adquieran significados que nutren el camino hipotético del investigador en el curso de sus construcciones teóricas; la construcción teórica en esta perspectiva es un proceso continuo en el curso de la investigación. Sin embargo, la educación en el modelo de investigación positivista centrado en la “colecta de datos” devaluó el valor de las ideas del investigador, al extremo que cuando pedimos a un estudiante que elabore sus ideas sobre las informaciones que destaca como relevantes para su investigación, encontramos una profunda dificultad para generar ideas e hipótesis, capacidad ésta que sólo otra aproximación epistemológica puede favorecer.

Bourdieu también se refiere a la pobreza teórica y creativa de los investigadores quienes, apegándose a nuevos recursos de moda, no superan los principios positivistas en la construcción del conocimiento y nos dice:

Es lo que algunos etnometodólogos han descubierto al unísono, pero sin acceder a la idea de ruptura enunciada por Bachelard: lo que hace que, definiendo la ciencia social como un simple “account of accounts”, se queden en definitiva en la tradición positivista. Lo vemos claramente hoy con la moda del análisis del discurso (que ha sido formidablemente reforzada por el reforzamiento de los instrumentos de grabación como el video). Prestar atención al discurso tomado en su valor aparente, tal como se presenta, con una filosofía de la ciencia como registro (y no como construcción), lleva a ignorar el espacio social en que se produce el discurso, las estructuras que lo determinan, etcétera (2003, p. 42).

Una aproximación constructivo-interpretativa es inseparable del

concepto ya presentado arriba de “modelo teórico”. La idea de modelo teórico implica hacer teoría en el curso de la investigación y superar la separación mecánica entre lo empírico y lo teórico, a partir de la cual lo teórico se convierte en un rótulo conceptual tomado de una teoría macro e impuesto a los registros de lo empírico, soslayando la necesaria producción de ideas y conceptos del investigador, que es lo que define el carácter teórico del propio momento empírico. Esta separación entre lo empírico y lo teórico es lo que puede haber influido en que ante la inexistencia de teorías psicológicas explícitamente orientadas a lo comunitario, los investigadores se hayan centrado en sistematizaciones de la práctica en lugar de crear nuevos modelos susceptibles para el desarrollo de nuevas explicaciones teóricas a nivel comunitario.

Nuestra propuesta sobre la subjetividad ofrece una epistemología y una metodología orientadas a considerar la construcción del conocimiento dentro de la práctica profesional. En este sentido, la investigación avanza en el propio curso de las acciones emprendidas en la comunidad, pues no se reconocen diferencias entre los instrumentos de la práctica y los de investigación que, a diferencia del tipo de instrumentos usados desde posiciones empiristas e instrumentalistas, no pretenden la legitimación de la información a partir del carácter de los propios instrumentos, como se pretendió en la práctica tan común de estandarización, confiabilidad y validez de los instrumentos, como recurso para determinar la legitimidad de sus resultados.

A partir de la Epistemología Cualitativa los instrumentos, como afirmamos antes, son sólo recursos facilitadores para la expresión de los participantes, recursos de comunicación que son inseparables del proceso de comunicación que se organiza en el curso de la investigación, algo semejante a lo que ocurre en la práctica profesional en cualquiera de sus formas; sin implicación del otro en el proceso no funciona la comunicación como recurso inseparable del posicionamiento activo de la persona. El sentido del instrumento para quienes participan en una investigación, o en algún tipo de práctica profesional, es favorecer el interés y la reflexión del participante, sin lo cual la información expresada en ellos no tendrá valor para la producción del conocimiento, así como tampoco para facilitar un proceso activo de cambio o desarrollo en la acción profesional.

Las comunidades, como la vida humana de forma general, están

atravesadas por producciones simbólico-institucionales, tanto locales, como de la sociedad como un todo, las que se integran recíprocamente en múltiples configuraciones subjetivas que afectan tanto a la comunidad como a la sociedad. Entre esas producciones están los discursos, las representaciones sociales y los diferentes tipos de creencias que sustentan las diferentes prácticas institucionalizadas, desde la iglesia hasta los partidos políticos, pasando por la configuración de múltiples instituciones no formales e incluso antisociales, como las organizaciones del narcotráfico, que también representan fuentes de desarrollo de la subjetividad social e individual a nivel comunitario.

Un desafío epistemológico general de la investigación social es lograr una implicación de quienes participan en la investigación, que les permita trascender las liturgias naturalizadas de los discursos institucionales dominantes y avanzar desde una reflexión abierta y crítica en el curso de una experiencia profesional y/o de investigación a nivel comunitario. Esta es la única forma de llegar a expresarse de una forma personalizada que implique la subjetividad de los participantes en estas actividades, sin lo cual será imposible lograr información relevante sobre los procesos subjetivos estudiados. Una limitación que observo con frecuencia en las acciones comunitarias, es que el profesional induce las actividades a ser realizadas, tiene una presencia directiva y no dialógica en la comunidad, lo que hace que los participantes con rapidez identifiquen el lenguaje esperado y busquen a través de él beneficios propios, impidiendo así el desarrollo de un clima realmente comunitario en las actividades previstas.

La creación de lo que he definido como “escenario social de la investigación” (González Rey, 2005), es un recurso importante para superar la representación del investigador/profesional como alguien externo y, a su vez, para superar la “lógica de la respuesta” implícita en las relaciones de poder establecidas entre las instituciones de todos los tipos y las personas, algo que está muy presente en las relaciones de una comunidad con los profesionales que actúan en ellas. Inicialmente, las personas tienden a asumir frente a los representantes institucionales con quienes se vinculan una posición pasiva centrada en organizar sus respuestas frente al otro. Sin embargo, lo que necesita la práctica profesional y la propuesta de investigación que se fundamenta con la Epistemología Cualitativa, es exactamente lo contrario;

que el participante se sienta sujeto de ese espacio de diálogo y sea capaz de desarrollar una implicación personal en su participación; la subjetividad sólo emerge cuando estamos emocionalmente implicados y somos capaces de seguir lo que sentimos en las posiciones sociales asumidas.

El concepto de sentido subjetivo es un recurso de inteligibilidad que permite identificar los aspectos de la persona y del contexto que están presentes en su expresión, su emergencia sólo es posible desde una participación emocionalmente comprometida. Lograr ese compromiso implica estimular la reflexión y la participación desde el primer momento de una experiencia profesional o científica, para lo cual la provocación se convierte en una herramienta sumamente importante. El objetivo de la creación del “escenario social de la investigación” es precisamente ése, lograr un primer grupo con las personas, grupo o comunidad que nos interesa investigar, no para explicarles formalmente lo que pretendemos, sino para hablarles de lo que hacemos y en el curso de ese proceso lograr el interés de ellos hacia nuestras reflexiones, para que a partir de ahí nos propongamos de forma conjunta la posibilidad de hacerlo con esos participantes. En la creación del “escenario social de la investigación”, lo más importante no es brindar información, sino presentar reflexiones y desafíos orientados a provocar la reflexión entre los participantes, pues se hace la presentación sobre cuestiones que sabemos son importantes para la población que pretendemos participe en la propuesta profesional y/o de investigación que nos proponemos.

Existen múltiples formas y recursos que pueden ser usados para la creación de ese escenario social de la investigación, que pretende lograr la participación voluntaria en la propuesta que llevemos y sellar de forma conjunta la forma en que el trabajo se desarrollará, lo que coloca a los participantes en sujetos de ese proceso desde el comienzo mismo. No existe motivación mayor que implicarse en un proyecto que nos moviliza de forma reflexiva y crítica, pues la reflexión y la crítica siempre representan configuraciones subjetivas que están más allá de lo puramente intelectual. En las investigaciones en que se logra ese escenario social de la investigación desde el inicio, esa propia sesión dirigida a ese objetivo se transforma de hecho en el primer instrumento usado en ese proceso, a partir del cual ya el investigador comienza a desarrollar sus hipótesis iniciales. Los instrumentos son, de hecho: “...una herramienta

interactiva, no una vía objetiva generadora de resultados capaces de reflejar directamente la naturaleza de lo estudiado independientemente del investigador” (González Rey, 1999, p. 80).

El énfasis que esta propuesta de investigación coloca en el carácter activo de las personas implicadas, tanto por su relación dialógica como por el estímulo a las posiciones reflexivas y críticas en el curso del diálogo, representan la base sobre la cual se definen y usan los instrumentos en el curso de la investigación; los instrumentos no simplemente se aplican, ellos se incluyen y desdobl原因 de diferentes formas en el curso de los procesos de comunicación que caracterizan a la investigación. El investigador es el verdadero sujeto de los instrumentos, y no a la inversa como ocurre con frecuencia con el uso de los instrumentos desde una perspectiva descriptivo-instrumental, en la cual el investigador y el participante se convierten en objetos del instrumento.

La compatibilidad de las acciones práctico-profesionales y de investigación viene dada por la identidad de los recursos usados por ambas para el establecimiento del “escenario social de la investigación”, y por el hecho de que los instrumentos representan de forma simultánea procesos de comunicación y cambio, como recursos de producción de información para la producción de conocimiento; de hecho Freud desarrolló sus construcciones teóricas a partir de la psicoterapia, lo que ha sido común a muchos de los sistemas teóricos de la psicología; sólo el instrumentalismo aséptico del empirismo más crudo pretendió que los instrumentos fueran principio y fin de toda investigación. A su vez, también ambos tipos de prácticas necesitan del desarrollo de modelos teóricos en su curso, pues ellos están en la base de la producción de conocimientos en el curso de la experiencia profesional, lo cual, como ya defendimos antes, es un importante recurso tanto de la práctica profesional como de la investigación.

La propuesta de investigación de carácter constructivo-interpretativo basada en la Epistemología Cualitativa implica la simultaneidad del uso de los instrumentos y de la construcción de la información; de hecho, el instrumento es inseparable del tejido relacional que caracteriza el curso de una acción comunitaria; el instrumento no se erige en un fin en sí mismo, sino en un recurso del proceso relacional en curso que tiene su continuidad más allá del momento actual, lo que permite que sobre un instrumento usado en un

momento del proceso se desdoblen hipótesis e ideas que lleven a retomarlo a partir de nuevas operaciones de investigación y/o de práctica profesional en su uso, lo que implicará, de hecho, la producción de un nuevo instrumento.

Así, por ejemplo, sobre el uso de instrumentos escritos, como completamientos de frases o cuestionarios, con frecuencia el investigador genera dos o tres cuestiones para un grupo que, una vez respondidas, distribuye, preservando el anonimato entre las propias personas que las respondieron y pide a ellas analizar las respuestas que recibió y hacer un comentario crítico sobre las mismas en el grupo; éste es un excelente recurso para estimular una dinámica de discusión en un grupo, ya que la provocación está implícita de dos formas, primero por las diferencias que percibe quien hace el análisis de un texto en relación con el escrito por él/ella misma y, segundo, porque a quien escribió lo que otro pasa a analizar, de forma general, le resulta muy difícil tolerar las diferencias que esa persona va a sustentar en relación a lo escrito por él/ella.

La investigación científica en la comunidad debe implicar una riqueza progresiva en el uso de instrumentos que permitan la creación de nuevas dinámicas entre los participantes, así como la incorporación de nuevas personas en el curso de la experiencia. De hecho, las prácticas de acción profesional comunitaria representan, por sus propias características, importantes instrumentos de investigación; desde esta perspectiva epistemológica, los sujetos entonces participan en ellas de forma natural y con elevada implicación personal, pues los diferentes instrumentos usados en el trabajo tocan sus intereses provocando su participación comprometida, subjetivamente configurada.

La investigación no es una secuencia de momentos rígidamente ordenados, sino la creación de un espacio social donde las personas se van implicando cada vez de forma más comprometida y expresándose según sus propios valores y formas de ver las cosas; esa participación espontánea debe ser cultivada por el investigador superando la tentación de corregir las posiciones que, desde sus puntos de vista, fueren erróneas; el objetivo de una experiencia comunitaria o grupal de cualquier tipo, no es que el investigador imponga sus ideas por justas que ellas puedan ser, sino permitir la emergencia de opciones propias de los participantes, desde sus propias posiciones, y frente

a ellas el investigador debe actuar a partir de su reflexión crítica, la que será un recurso para estimular nuevas opciones en el grupo; el objetivo del profesional/investigador es mantener vivo el proceso relacional grupal y facilitar nuevos desdoblamientos en su curso, nunca emerger como el sujeto de una “verdad esclarecida”, la que la mayoría de las veces termina encerrando la dinámica grupal en lugar de estimularla.

La acción y/o investigación comunitaria implica que el investigador sea activo en todo momento en la generación de hipótesis e ideas sobre las cuales va realizando sus construcciones teóricas en ese proceso y, al mismo tiempo, pensando los nuevos instrumentos y recursos que irá a desarrollar en las sesiones próximas. El proceso de construcción de información en este tipo de investigación es permanente en el curso de la investigación y no un momento posterior a la “colecta de datos”. El término “colecta de datos” es una reminiscencia del lenguaje dominante en la investigación instrumental-descriptiva, donde el instrumento se aplica y la única información relevante que emerge en ese proceso es la brindada por las respuestas de los participantes ante ellos.

La superación de la lógica instrumental por una constructiva-dialógica en nuestra propuesta implica no sólo el cambio en la definición de lo que los instrumentos significan, sino también una diferencia profunda sobre el tipo de información que se considera legítima para ser usada en la producción de conocimiento; toda información es legítima no por su origen instrumental, sino por su viabilidad y complementariedad con el modelo teórico en curso, por tanto el esfuerzo del investigador debe ir dirigido a generar evidencias sobre viabilidad y a avanzar en las alternativas que ella proporciona y no a buscar una validez externa al proceso en desarrollo, como en la propia investigación cualitativa se ha pretendido a través del uso de la triangulación.

Lo anterior implica la consideración de toda información que pueda ser organizada en términos del modelo teórico en curso durante la investigación. La información no formal, aquella que surge de manera inesperada e interactiva durante la investigación, es tan importante como la reportada por los instrumentos usados; los instrumentos en esta definición no representan un criterio de legitimidad de la información, sino que los consideramos como recursos de su producción.

Esta perspectiva supera los criterios estandarizados y estériles, por ejemplo, del uso de jueces, con el objetivo de asumir como información válida sólo aquella en las que coinciden la mayoría de ellos, lo cual está subordinado nuevamente a una lógica inductiva desestimando las observaciones más agudas y brillantes de aquel cuya capacidad está por encima del grupo. La lógica constructivo-interpretativa está siempre orientada por la capacidad activa del investigador para generar nuevas construcciones sobre las informaciones simultáneas que recibe, lo que expresa un verdadero proceso configuracional en que no se expresa una relación lineal y directa entre las ideas del investigador y la información de que dispone, de cuya integración dependen los nuevos significados que se integrarán al modelo teórico.

La construcción de información a su vez se legitima por la explicitación de los indicadores (significados hipotéticos que el investigador va abriendo en el curso de la emergencia de la información empírica) que en sus relaciones constituyen la base de las construcciones del investigador sobre la cuestión que estudia. La legitimidad de las construcciones teóricas es el resultado de su capacidad para integrar de forma congruente y viable la diversidad de indicadores sobre las que se apoya y producir nuevos significados que enriquezcan la explicación del problema estudiado.

Algunos comentarios finales.

- El presente trabajo contiene una propuesta de investigación-acción comunitaria que se fundamenta en la Epistemología Cualitativa y que defiende los principales presupuestos epistemológicos sobre los que preserva la legitimidad del conocimiento producido a través de recursos de investigación dialógico-interpretativos, capaces de explicar la integración de lo emergente y lo singular como fuentes esenciales para la investigación científica desde un nuevo paradigma epistemológico.
- La Epistemología Cualitativa fue generada para acompañar la investigación sobre la subjetividad en una perspectiva cultural-histórica, en la cual la subjetividad deja de ser una referencia individual-intrapsíquica, para ser definida como una cualidad ontológica diferenciada de los procesos humanos, que especifica el valor de las producciones simbólico-emocionales en toda construcción o práctica

humana. Las categorías de sentido subjetivo y configuración subjetiva son usadas para definir inteligibilidad sobre la simultaneidad de procesos que, provenientes de espacios y tiempos diferentes, se expresan de forma simultánea en las configuraciones subjetivas de los eventos actuales, lo que implica que la subjetividad se configura de forma simultánea en dos niveles, el social y el individual, cuya configuración subjetiva es recursiva en el curso de las diferentes acciones y prácticas humanas. A partir de esos niveles se definen la subjetividad social y la individual no por relaciones de externalidad de una en relación a la otra, sino como momentos simultáneos de funcionamiento de un sistema complejo donde una no es causa de la otra, sino un momento de su configuración discernible sólo a nivel de los sentidos subjetivos.

- El presente capítulo representa una propuesta de cómo usar el referente teórico epistemológico sobre la subjetividad en una perspectiva cultural-histórica para el estudio de las comunidades, enfatizando las posibilidades de este recurso para el desarrollo de conocimientos complementarios de la sociedad y la comunidad que se favorecen por el concepto de subjetividad social.
- El individuo en esta perspectiva es definido como inseparable de las configuraciones subjetivas sociales, pues su acción siempre tiene efectos colaterales en grupos e instituciones que pueden ser fundadores de cambios en procesos sociales e institucionales. El individuo es agente como sujeto de sus acciones, lo que no lo distingue por un control o una acción racional sobre estas acciones, sino por el carácter subjetivo generador de sus acciones intencionales que se confrontan directa o indirectamente con las formas institucionales dominantes de la subjetividad social en cualquiera los espacios en que se expresan sus prácticas sociales.

Referencias Bibliográficas.

- Barriga, S. (1987). La Psicología Social Comunitaria: Un reto. En: S.Barriga; J. León, y M. Martínez. (Eds.). Intervención psicosocial: el individuo y la comunidad agentes de su propio bienestar. (pp.15-48) Barcelona. Hora.
- Bourdieu, P, Chamberdon, J & Passeron, J.C. (1975). El Oficio del Sociólogo. México. D.F .Siglo Veintiuno.
- Bourdieu, P. (2003). Capital cultural, escuela y espacio social. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.
- Calviño, M. (1993). Estudios comunitarios: una reflexión de alerta. Revista Cubana de Psicología. X, 2/3. pp. 170-173.
- Chinkles, S; Lapalma, A y Nicemboim, E.(1995). Psicología comunitaria en Argentina. Reconstrucción de una práctica psicosocial en Argentina. En: Wiesenfeld, E & Sánchez, E. (Eds.), Psicología social comunitaria. Contribuciones latinoamericanas. (pp. 27-68). Caracas. Tropykos.
- Flores Osorio, J.M. (2002). Metodología y epistemología de la investigación psicosocial. En Información psicológica, Cole-legi oficial de Psicólogos del País Valencia. pp 71-79.
- González Rey, F. (1993). Problemas Epistemológicos de la Psicología. México. D.F. Colegio de Ciencias y Humanidades. Plantel Sur. Universidad Autónoma de México.
- González Rey, F. (1997). Epistemología Cualitativa y Subjetividad. Habana. Pueblo y Educación.
- González Rey, F. (1999). Investigación Cualitativa en Psicología: rumbos y desafíos. México, D.F. Thomson Learning.
- González Rey, F. (2002). Sujeto y subjetividad: una aproximación cultural-histórica. México, D.F. Thomson Learning.
- González Rey, F.(2005). Pesquisa Qualitativa e Subjetividade: os processos de construção da informação. São Paulo. Thomson.
- González Rey, F. (2007). Subjetividad e Investigación Cualitativa: los procesos de construcción de la información. México. D.F. McGraw-Hill.
- González Rey, F. (2011a). El Pensamiento de Vigotsky: contradicciones, desdoblamientos y desarrollo. México, D.F. Trillas.

- González Rey, F. (2011b). A Re-examination of Defining Moments in Vygotsky's Work and Their Implications for His Continuing Legacy. *Mind, Culture & Activity*.18, 257-275.
- Gonzalez Rey, F. (2012). O social como produção subjetiva: superando a dicotomia individuo-sociedade numa perspectiva cultural-histórica. *ECOS*, 2,2, 167-185.
- Granada, H.(1995). Intervenciones de la psicología social comunitaria: el caso de Colombia. En: Wiesenfeld, E & Sánchez, E. (Eds.), *Psicología social comunitaria. Contribuciones latinoamericanas*. (pp.117-159). Caracas. Tropykos.
- Heisenberg, W. (1995). Física y filosofía. Brasília. Editora UNB.
- Koch, S. (1999). Introduction. In: D.Finkelman & F. Kessel. (Eds.), *Sigmund Koch. Psychology in Human Context: Essays in Dissidence and Reconstruction*. (pp. 1-20). Chicago. The University of Chicago Press.
- López,G.& Serrano, I. (1995). Intervenciones de comunidad en Puerto Rico: el impacto de la Psicología Social- Comunitaria. En: Wiesenfeld, E & Sánchez, E.(Eds.), *Psicología social comunitaria. Contribuciones latinoamericanas*. (pp. 69-116). Caracas. Tropykos.
- Maurer Lane, S. & Sawaia, B. (1995). La psicología social comunitaria en Brasil. En: Wiesenfeld, E & Sánchez, E. (Eds.), *Psicología social comunitaria. Contribuciones latinoamericanas*. (pp. 69-116). Caracas. Tropykos.
- Montero, M. (1994). Procesos de influencia social consciente e inconsciente en el trabajo psicosocial comunitario: la dialéctica entre mayorías y minorías activas. En: Montero, M (Ed.), *Psicología social comunitaria. Teoría, método y experiencia*. México.D.F. Universidad de Guadalajara.
- Montero, M. (1995). Prólogo. En: Wiesenfeld, E & Sánchez, E.(Eds.), *Psicología social comunitaria. Contribuciones latinoamericanas*. (pp.7-18). Caracas. Tropykos.
- Reidl, A & Aguilar, M. (1995). México: la Construcción de una psicología social comunitaria. En: Wiesenfeld, E & Sánchez, E.(Eds.), *Psicología social comunitaria. Contribuciones latinoamericanas*. (pp. 189-218). Caracas. Tropykos.
- Newbrough, R. (1970). Hacia una teoría de la comunidad para la psicología

- comunitaria. *Revista latinoamericana de Psicología*, 25,1, 1-22.
- Serrano, I; López, M y Rivera, E.(1987). Toward a social community psychology. *Journal of Community Psychology*. 14,4, 431-446.
- Tovar, M.A. (1994). Investigación comunitaria. Una contribución desde la psicología social. *Revista Cubana de Psicología*, 11, 1. 29-34.
- Tovar, M.A. (2001). *Psicología Social Comunitaria. Una alternativa teórico metodológica*. Plaza y Valdes. México.
- Wiesenfeld, E, Sánchez y Cronick, K.(1995). La Psicología Social Comunitaria en Venezuela. En: Wiesenfeld, E & Sánchez, E. (Eds.), *Psicología social comunitaria. Contribuciones latinoamericanas*. (pp. 279-282). Caracas. Tropykos.

**Expansão das práticas de intervenção comunitária:
Que horizontes para a psicologia social comunitária?**

Maria de Fatima Quintal de Freitas
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Introdução.

Pensar o desenvolvimento dos trabalhos em comunidade, considerando as relações e práticas que são construídas dentro de um processo participativo em que há, também, o intercâmbio de conhecimentos e de experiências entre profissionais e população, coloca-nos alguns aspectos que interferem nesse trabalho e que deveriam ser considerados.

Um deles refere-se ao fato de que sua realização acontece, em grande parte, fora do âmbito das relações individuais (face to face) e fora de um contexto conhecido, trazendo em si o gérmen da constante incerteza quanto à participação e envolvimento da comunidade nas proposições que possam ser feitas. Agregue-se, aqui, uma outra dimensão, intrínseca a essas práticas, que é a produção de estratégias de enfrentamento para os problemas vividos pela população, ao lado da construção de conhecimentos e sistematização das experiências da comunidade nessa dinâmica (Barreiro, 1987). Estes aspectos apontam, então, para o tema das relações interpessoais e dos processos grupais. Sem ter o objetivo, aqui, de fazer uma digressão sobre os aspectos teóricos e conceituais do processo grupal que podem interferir na realização e implementação das práticas comunitárias (Lane, 2006), pretende-se trazer algumas considerações a respeito do 'fazer psicossocial em comunidade' que sirvam de base para uma reflexão sobre o tipo de compromisso, envolvimento e interação que o profissional estabelece com as pessoas da comunidade, quando do desenvolvimento do seu trabalho.

Sobre a realidade comunitária: contextos e dinâmicas.

Tomando-se como referência a perspectiva da Psicologia Social Comunitária latinoamericana (Flores Osório, 2011b; Gaborit, 2011; Martín-Baró, 1987, 1991; Montero, 2002, 2011; Freitas, 2006, 2008; 2011; Almeida et al, 2011; Jimenez-Dominguez, 2008) pode-se dizer que, ao longo das últimas décadas, naqueles trabalhos comunitários em que há um claro compromisso com a participação da comunidade e o desenvolvimento de processos de conscientização política,

têm emergido alguns desafios importantes. Alguns destes foram-se delineando à medida em que, nas práticas dos profissionais, foi sendo desenvolvida a proposta de intervenção comunitária e tornando-se mais conhecidas as condições reais da população. Tratavam-se de grupos comunitários que tinham alguma forma incipiente de organização, nos próprios locais de moradia, e que buscavam formas de aumentar a participação dos moradores dirigidas ao atendimento das necessidades básicas e enfrentamento coletivo das dificuldades vividas.

De maneira breve, em um primeiro momento, esses desafios referiam-se a 'o quê fazer?' e 'como agir?' diante de dificuldades relacionadas ao processo de mobilização e participação dos moradores do local. Estes desafios apareciam em relação a aspectos como: a) o caráter temporário e provisório das reuniões, em que a cada nova reunião compareciam novos participantes; b) pouco tempo disponível das pessoas para participarem das reuniões e atividades coletivas, mesmo que em defesa de interesses da comunidade; c) distâncias existentes nas atitudes e na compreensão recíproca entre os diferentes níveis hierárquicos dos participantes e grupos comunitários (coordenação, lideranças e base); d) posturas de passividade, fatalismo e submissão reforçadas internamente nas relações dos grupos comunitários; e) crença dos vários moradores e seus representantes de que existiria uma 'superioridade' do profissional o que potencializava posturas de obediência passiva nas pessoas. O resultado destes desafios tem sido o de gerar, no profissional, uma incerteza e insegurança quanto ao 'quê fazer?', em decorrência de dois pontos. De um lado, há o compromisso em contribuir para melhorias e formas de superação das naturalizações da vida cotidiana, a fim de eliminar as posturas de submissão e impotência que, muitas vezes, a comunidade assume. Buscar isto, por sua vez, exige paciência histórica e implica em um processo muitas vezes lento e demorado, cheio de retrocessos. Por outro lado, há que manter a coerência com os princípios de construção coletiva no processo de problematização e análise de necessidades, e para isso, muitas vezes, devido à transitoriedade dos participantes, o profissional depara-se com o dilema: acelerar e conduzir o processo decisório-dialógico ou acompanhar o ritmo e indefinições da comunidade?

Aprofundamentos a respeito dos impactos para a relação comunidade-

profissional já foram feitos em outras ocasiões (Flores Osorio, 2011b, Montero, 2002; Serrano-Garcia, 1992; Freitas, 2003, 2011). Neste momento, gostaríamos de destacar dois aspectos relativos ao próprio trabalho em comunidade: um, relacionado aos limites e dificuldades para a sua implementação das propostas de um trabalho comunitário na realidade concreta da população, e outro, relativo à formação que o profissional de psicologia (e outros trabalhadores comunitários) deveria ter para poder encontrar, conjuntamente com a população e grupos comunitários, alternativas para os problemas enfrentados e para o próprio encaminhamento das práticas comunitárias.

Comunidade, representações e participação.

Os moradores, os representantes e líderes, os grupos comunitários e associativos, enfim, a própria comunidade parece saber quais caminhos deveriam ser adotados para conseguir uma vida melhor e mais digna, embora isto em alguns momentos possa ser desconsiderado ou esquecido pelos projetos de políticas públicas ou mesmo nas ações dos profissionais. Muitos são os exemplos em que a própria população tomou atitudes necessárias para resolver os problemas vividos em seu cotidiano. Ilustram isto os vários relatos de organização e participação em tarefas ou atividades quase rotineiras, como limpeza de seus espaços de lazer, construção de escadarias para ligar setores do bairro, consertos e serviços de zeladoria em alguns equipamentos públicos existentes no local de moradia. De um lado, isto mostra uma certa união e cooperação, através de seus próprios esforços, para resolução de situações para as quais outras instâncias é que deveriam atuar. Por outro lado, esta situação faz-nos pensar a respeito de alguns aspectos relativos à organização popular.

Diante de tais iniciativas e esforços podemos pensar que há alguma forma eficaz de organização popular, uma vez que utilizaram formas de enfrentamento dos problemas, seja sob a forma de pequenas reuniões e debates, de mutirões para consertar ou construir algo, passeatas e protestos. Contudo, tais considerações deveriam ter uma certa cautela, pois na atualidade, as entidades, grupos comunitários ou associações de bairros apresentam-se com outra configuração geográfico-política, diferente das décadas de 70, 80 e 90. Hoje, poderíamos pensar que, muitas destas ações vêm acompanhadas de um

forte personalismo e de ações de lideranças que se distanciaram de suas bases e podem partilhar outros interesses mais personalistas.

Assim, nestas últimas décadas, temos assistido à trajetória de profissionalização política dos líderes e representantes comunitários, em diversos locais. De representantes comunitários, em poucos anos de realização de alguns trabalhos pró-comunidade, transformaram-se em vereadores eleitos, assessores de políticos, gestores e conselheiros em políticas públicas afirmativas e compensatórias. Este fenômeno nos coloca a questão de refletir sobre o tipo e extensão de organização comunitária que poderia trazer, como resultados, benfeitorias para a comunidade ou parte dela e atendimento de suas necessidades.

Assim, isto, na verdade, explicita que poder-se-ia pensar em dois níveis que devem ser considerados neste tipo de análise para pensarmos a organização e mobilização comunitárias: um, relativo aos produtos da ação coletiva, comunitária e popular; outro, ligado ao processo de tal ação, em termos de condições e rede de relações estabelecidas que sustentam tal processo e que se expressa nos produtos conseguidos.

Este primeiro nível - os produtos da ação coletiva e comunitária - sempre esteve presente, e nos parece que neste período histórico em que vivemos tem sido um grande vetor utilizado para a mobilização política e popular. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que se não forem vislumbradas, pelos diferentes grupos e setores da comunidade, possibilidades concretas de ganhos ou melhorias, para a sua vida cotidiana, poucas seriam as chances dela, hoje, se envolver em ações que tragam outros ganhos/frutos fora deste plano. Poderíamos indagar sobre o porquê disto, hoje, levando-nos a supor que em outros períodos tais fatores não tivessem peso. Em verdade, a possibilidade de obtenção de tais ganhos sempre se apresentou como um fator decisivo em diferentes processos organizativos, e hoje o Estado se apresenta mais preocupado com os problemas da população. Some-se a isto, também, o fato de que reivindicações populares antigas, voltadas ao atendimento das necessidades básicas, passaram a ocupar o espaço dos discursos e projetos políticos, assim como das propostas dentro das políticas públicas, através dos vários programas de assistência e combate à miséria e pobreza, com os inúmeros subsídios nos campos da educação, alimentação, saúde,

moradia, transporte e cultura. Tratam-se dos chamados programas sociais de fornecimento de recursos para as populações mais pobres e desfavorecidas, através do recebimento das Bolsas (bolsa-família; bolsa-escola; bolsa-cultura, etc). Se tais reivindicações e necessidades têm sido atendidas, garantindo o resgate da dignidade na condição de vida das pessoas, trata-se de outra discussão a ser feita em outro momento.

Assim, temos hoje, de um lado, o Estado que se mostra disposto e preocupado com a realidade vivida pela maioria da população, implantando diversos programas de assistencialismo social; e, de outro, a população com uma alta adesão a tais programas, participando ativamente no comparecimento e cumprimento das exigências para o recebimento de tais subsídios, recebimento de vacinas, atestados, comparecimento a reuniões escolares para serem informados sobre os filhos; sempre em uma postura de recepção e não necessariamente de participação ativa. Desta maneira, o primeiro nível, relativo ao produto das ações coletivas e comunitárias, vê-se reconfigurado e ressignificado pela ação governamental. Ou seja, a qualidade da ação coletiva é que se altera, uma vez que parece adquirir uma conotação muito mais de receptora do que de agente participativa na sua própria história. A ação coletiva faz-se presente no cumprimento dos requisitos estabelecidos para a implementação dos programas de assistência e benefícios sociais. Os representantes e lideranças comunitárias ocupam-se hoje com os conselhos gestores e as esferas de representação democrática. Surge aqui uma dimensão delicada que se refere ao fato de poder ser legitimada a idéia de que o conselheiro/gestor “saberia” de tudo a respeito de sua comunidade, e, portanto, poderia “representá-la” com autoridade. Entretanto, vários são os exemplos que mostram que o distanciamento que vai se criando entre os gestores (ou líderes comunitários) e suas comunidades tem contribuído para reeditar os processos de reprodução dos mecanismos de dominação-subordinação, em que a população passa a participar, agora, apenas ao nível da consulta ou da informação recebida, e não da discussão e deliberação ativas. E, neste contexto, os trabalhos comunitários também sofrem influências dessas várias instâncias de representação e de conselhos gestores. Ampliaram-se as associações comunitárias, mas o processo de discussão, mobilização e participação comunitárias desconfigurou-se, se comparado ao que acontecia

nas décadas anteriores.

Entramos, então, no que havíamos denominado de segundo nível: o recebimento dos.

O tipo de relações estabelecidas que têm sido identificadas, junto a alguns bairros e comunidades em periferias de cidades, na região sul e sudeste do país, tem mostrado características interessantes e, ao mesmo tempo, surpreendentes. Interessantes, no sentido de que tem sido possível verificar a incorporação, por exemplo, de vários discursos e termos típicos da esfera política, sendo usados pelos líderes, representantes e própria comunidade. Várias das reuniões e discussões das organizações e associações comunitárias assemelham-se muito à dinâmica e clima existente nas reuniões de sindicatos, partidos políticos e instâncias parlamentares. Há um número razoável de moradores nestas reuniões. Poder-se-ia considerar que a participação aumentou nessas comunidades, mas não é o real. Em uma visão mais cuidadosa sobre a dinâmica das reuniões desvela-se a reprodução de hierarquias e papéis que foram sendo incorporados e trazidos para aquele contexto. Poder-se-ia falar das microrreproduções, do que acontece na esfera parlamentar.

Isto nos faz lembrar a lógica dos trabalhos dentro da proposta do orçamento participativo. De fato, existe uma ideia e proposta muito interessante, inclusive para os trabalhos comunitários na perspectiva da psicologia social comunitária. Entretanto, parece que na “volta da discussão dialética para as bases” – ou seja, no âmbito das esferas das representações/ conselhos para as bases – há uma certa interrupção do movimento dialético da contradição e crítica. Em outras palavras, após a discussão e análise nas esferas dos conselhos/representações, o processo das ações comunitárias. Quando deveria ser um momento em que a própria comunidade (a base) faria a avaliação da proposta recebida, checando se suas necessidades foram compreendidas e defendidas como se apresentavam na realidade concreta. Este é o processo que acontece nas práticas comunitárias guiadas pela filosofia da psicologia social comunitária e psicologia social da libertação (Flores Osório, 2011a; Gaborit, 2011).

Da maneira como assinalamos aqui, a “volta” (“volta da discussão dialética para as bases”) estaria tendo como única finalidade “comunicar” o que foi decidido no âmbito das decisões dos conselhos gestores. Se por um

lado este modo de discutir tem um efeito importante no sentido de poder reunir um número maior de comunidades, bairros, associações e organizações comunitárias, dando uma ideia de ampliação do processo democrático; por outro lado, engendra em si mesmo um delicado processo de potencial negação dessa democracia participativa ou participação democrática. Ou seja, pressupõe que cada líder e representante das bases comunitárias, quando estiver nas instâncias dos conselhos gestores, congregue, em si, um conjunto de características, atitudes e processo histórico que garanta tal representatividade de um modo coerente, honesto e leal aos princípios que o elegeram representante de sua comunidade. No entanto, a experiência e trajetória dos trabalhos comunitários nos últimos anos, tem mostrado que esse conjunto de características não tem sido garantido nas diferentes representações e lideranças. Em verdade, emerge destas considerações a necessidade de dois aspectos: da formação qualificada e politizada das lideranças, e a manutenção da proximidade e identificação entre lideranças e suas bases.

Expansão das Práticas Comunitárias: que horizontes têm sido divisados?

Em especial nos anos deste novo século, nos deparamos com o aumento no volume dos projetos comunitários, acompanhado pelas amplas campanhas de divulgação das políticas afirmativas e políticas compensatórias no Brasil, voltados aos setores populares que, antes, nas décadas 60, 70 e 80 pouco lugar e preocupação recebiam por parte dos diferentes organismos governamentais. A política de ampliação de programas sociais de atendimento e redução da pobreza e da exclusão social, no Brasil, tem recebido nas duas últimas décadas um forte incentivo, colocando no foco central, de um lado, as diversas comunidades de todas as regiões do país e, de outro, a necessidade da formação dos profissionais para atuarem nesse campo. Este cenário estampa o crescimento dos desafios colocados às práticas e às ações comunitárias, além de dar a esses desafios um 'novo' caráter de ineditismo.

O quê a Psicologia Social Comunitária poderia oferecer para subsidiar uma análise sobre relações possíveis entre as ações comunitárias desenvolvidas, os projetos políticos propostos e as posturas e compromissos assumidos pelos profissionais e agentes externos, nesse contexto?

No cotidiano dos diferentes trabalhos comunitários, os profissionais deparam-se com uma importante indagação: Em que medida as ações comunitárias que desenvolvem estão sendo, de modo coerente, contempladas nas diferentes propostas de políticas públicas e projetos voltados para este tipo de prática? Depreende-se daqui uma preocupação a respeito das aproximações e distanciamentos que poderia haver entre as práticas desenvolvidas em comunidade - seja dentro das várias propostas dos programas governamentais de políticas afirmativo-compensatórias, ou não - e os compromissos presentes nos projetos políticos aos quais tais práticas estão referidas. Assim, o debate central volta-se para a análise crítica a respeito das (in)coerências entre prática desenvolvida e compromisso político defendido e seus impactos no cotidiano dos trabalhos e da comunidade.

Presenciamos, hoje, um forte apelo às campanhas de voluntariado, e à defesa de práticas supostamente inéditas e, por esse caráter de ineditismo, traduzidas de modo equivocado como práticas de transformação social (Freitas, 2005). Temos acompanhado a criação de inúmeras entidades -em sua maioria públicas não estatais, que recebem consideráveis subsídios estatais-dirigidas à resolução de problemas sociais e visando potencializar processos de participação, mesmo que para isso empreguem os mais variados matizes epistemológicos e políticos. Encontramos como exemplos os trabalhos dentro do chamado Protagonismo e Responsabilidade Sociais, como as campanhas sociais e de voluntariado coordenadas pelo chamado Terceiro Setor, com subsídios diretos ou indiretos de 40% das empresas brasileiras. Em 2001, o total estimado de voluntários era de 26 milhões de brasileiros, na faixa de 15 aos 60 anos, atuando em distintas entidades e participando em diferentes programas de intervenção social, com as mais variadas perspectivas teórico-metodológicas. Dez anos depois, esse número aumentou em, aproximadamente, 50% na mesma faixa (Freitas, 2005).

Nos trabalhos comunitários desenvolvidos verifica-se haver chamamentos para a participação voluntária, com apelos sutis para a assunção da responsabilidade como sendo exclusivamente individual. Considerar a vida social sob esta ótica traz alguns subprodutos psicossociais negativos para as práticas comunitárias. Um desses subprodutos distorsivos da realidade social é aquele que coloca o trabalho comunitário como sendo 'correto e aceitável'

se fizer um apelo à 'ajuda ao próximo' ou, em outras palavras, à defesa da imagem da 'mão estendida' aos mais necessitados e excluídos. Um segundo resultado negativo é a existência da crença na incapacidade e/ou imobilismo da população, o que legitimaria o fato dela 'ter de' receber ajuda dos programas públicos de assistência. E, por fim, um terceiro viés negativo localiza-se no fato de atribuir complexidade à realidade social como resultado da existência de um grande número de trabalhos comunitários, independentemente destes estarem desconectados entre si, de empregarem aportes epistemológicos até díspares, ou mesmo de serem trabalhos de manutenção do statu quo.

O conhecimento sobre as ações e propostas existentes nos projetos de intervenção comunitária, tem grande relevância, seja para o início e continuidade desses trabalhos, seja para se poder identificar as continuidades, rupturas e descontinuidades, internas e externas, nessas práticas. Na perspectiva das relações externas, são necessários conhecimentos que ultrapassem uma análise aparential e descritiva, viabilizando a compreensão dos aspectos epistemológicos e políticos da ação, nos planos macro e micro-sociais da vida cotidiana. Fazer isto, por exemplo, permitiria identificar as diferentes dimensões dos trabalhos comunitários, que poderiam ser transformadoras em alguns momentos, sem necessariamente implicar numa proposta de transformação social na sua totalidade ou nos aspectos estruturantes (Freitas, 2003, 2008). Encontramos, na atualidade, uma proliferação de práticas e trabalhos comunitários dirigidos a uma variedade de problemáticas. Muitas dessas práticas advogam para si um caráter de ineditismo, especialmente apoiado no aspecto inusitado do tema, da população alvo, do local no qual é realizado ou, ainda, das condições de realização do mesmo. Estes aspectos, por si só, não legitimam o caráter nem de ineditismo, nem de transformação social. Podem, quando muito, referir-se a novidades em termos de população alvo (por exemplo, ao trabalhar com grupos 'exóticos' ou pouco valorizados pela sociedade), de instrumentos e recursos empregados (quando intentam inovações nas técnicas de recolha de informações e/ou abordagem das problemáticas e pessoas), de temas ou assuntos abordados (quando enfocam conteúdos diferentes ou críticos nas interações humanas, normalmente ligados a dimensões ético-morais) e locais (quando tratam, por exemplo, de contextos ecológicos pouco habituais e quase impensados para atuar dentro

da formalidade) investigados.

Assim, dentro da diretriz de refletir sobre o futuro e as contribuições que a psicologia social comunitária poderia dar para o enfrentamento das atuais problemáticas vividas pelos diversos grupos e dinâmicas comunitárias, alguns aspectos foram apontados e que impactam na continuidade e fortalecimento das práticas realizadas.

De maneira breve, podemos apontar os seguintes aspectos:

- a) uma certa 'obrigatoriedade' contemporânea para a consciência cidadã de que sejam realizados projetos comunitários simpaticizantes com alguma problemática social, independentemente da identificação política com causas de libertação e emancipação social;
- b) o crescente aumento de participantes nesses projetos/programas de intervenção comunitária, seja como profissionais remunerados, seja como voluntários, colocando-se em segundo plano a necessidade de formação para atuar em cenários dessa natureza;
- c) a despeito dos itens anteriores, a constatação de que os inúmeros problemas vividos pelas pessoas (como violência, descrença nas possibilidades de melhoria, relações interpessoais de melhor qualidade; dificuldades para o fortalecimento dos laços de solidariedade e redes de convivência comunitária, diferentes formas de adoecimento psicossocial e de solidão existencial, entre outros) continuam a existir;
- d) na mesma direção, a constatação de que as redes solidárias e coletivas, nos contextos nos quais os projetos têm sido desenvolvidos, pouco têm se expandido;
- e) continua a dificuldade em mobilizar as pessoas para participarem e continuarem a participar nos programas comunitários;
- f) continuam as dificuldades enfrentadas pelos profissionais para a discussão e encaminhamento das atividades caracterizadas por uma relação dialógica com a população.

Que Matiz Político têm os Trabalhos Comunitários? Perguntas a fazer.

Quando enfatizamos que todo trabalho comunitário congrega, em si, de

maneira explícita ou não, as propostas e os princípios do seu projeto político, estamos nos referindo a três dimensões que são importantes e que fazem com que o seu cariz político-ideológico possa ser detectado. Ao intentar responder a essas indagações, o conteúdo e a direção de tais respostas poderá nos indicar o tipo de compromisso político que o trabalho possui, assim como a perspectiva de futuro que almeja, para a comunidade e para o contexto social no qual está inserida. Estas três questões estão intimamente imbricadas e o cruzamento de suas possibilidades representam configurações distintas em termos de qual é o projeto político do trabalho comunitário. No quadro 1 apresentam-se estas dimensões que serão desenvolvidas a seguir, e que estão sob a forma de perguntas centrais dirigidas às práticas comunitárias, e seus desdobramentos em termos de concepções ontológicas para o projeto político-social.

QUADRO 1: Perguntas sobre o projeto político dos trabalhos comunitários

Perguntas à Prática Comunitária	Pergunta-Síntese	Categorias envolvidas
Que fatores (externos, internos, estruturais, conjunturais) influem nas problemáticas vividas pela comunidade? Como são geradas suas necessidades (vividas e sentidas)?	Que sociedade e mundo desejamos?	Futuro “Devir” sócio-histórico
Que níveis de consciência são alcançados? (lideranças, representações, grupos comunitários)	Razões Sócio-políticas imediatas e/ou mediatas?	Contradição histórica
Quais as formas de mobilização? Que resultados e repercussões têm produzido? Que alianças, parcerias e articulações são construídas? (dos/entre setores marginalizados, exógenos e endógenos)	Compromissos e Alianças	Dimensão coletiva da Participação e consciência nos procesos comunitários.

Uma indagação inicial dirige-se à detecção, compreensão e análise de quais são os fatores ou condicionantes que estão a influir nas problemáticas enfrentadas pela população. Responder a isto exige que identifiquemos aspectos externos ligados às necessidades vividas e sentidas pela população. Imaginemos que uma das problemáticas seja a violência e insegurança nas ruas do bairro, sentida pela população ao final do dia, quando tem de regressar à casa após o trabalho. Os fatores identificados e considerados

como responsáveis para tal situação vão permitir perceber se o tipo de análise e compreensão circunscreve-se a aspectos localizados, mesmo que concretos, ou se, para além deles, há a identificação de aspectos estruturais e conjunturais recuperados em sua dimensão da totalidade histórica. Assim, seria bem diferente tributar responsabilidades à presença do tráfico de drogas e à ineficiência dos serviços públicos, ou conseguir identificar os aspectos estruturais e conjunturais político-sociais que têm, também, favorecido um certo descaso governamental ou mesmo referendado posturas fatalistas de aceitação da ineficiência da segurança pública diante das ondas de violência no bairro. Dar explicações baseado, fundamentalmente, na primeira possibilidade (presença do tráfico e ineficiência governamental) coloca o foco da análise e o encontro de alternativas em algumas possibilidades e estratégias pontuais. Estas estariam dirigidas, por exemplo, à resolução de problemas específicos, como mais iluminação e policiamento no percurso que os moradores fazem diariamente. Independentemente desta ser uma necessidade importante, o atendimento da mesma por si só, não explicaria e nem eliminaria as condições geradoras do tráfico de drogas no bairro e seus impactos no cotidiano dos moradores. Uma resultante psicossocial do uso destas estratégias específicas e pontuais seria, também, passar a existir uma certa acomodação entre a situação difícil enfrentada (violência e tráfico) e o necessário cotidiano (ter de ir e vir pelas mesmas ruas todo dia). Assim, parece que sempre deveria haver um certo “ponto de acomodação”, que faria aumentar a aceitação passiva dessa situação precária e violenta: as pessoas ajustariam os horários, os percursos, os momentos possíveis de convivência cotidiana, evitando espaços e caminhos perigosos, como se isso tudo fosse “normal” e devesse ser assim, além de parecer a única alternativa. Por outro lado, avaliar e buscar os condicionantes estruturais e conjunturais de tal situação pode apontar para outro tipo de ação e mudança. Esta ação não restringiria as possibilidades de mudança a pequenas adaptações da rotina diária, mas sim dirigir-se-ia para alternativas que eliminariam os fatores histórico-sociais que, no nosso exemplo, geram a violência e o tráfico. Assim, a busca das razões pela existência de tais situações e problemáticas – situando-se em algum ponto do contínuun entre a primeira ou a segunda possibilidade de explicação aqui mencionada – contribui para explicitar que tipo de sociedade e mundo desejamos, em termos de um futuro

e “devir” histórico-social, em um caso, mais complacentes e conformados com as mazelas sociais e, em outro, buscando alternativas para evitar que tais situações tornem-se naturalizadas no conviver cotidiano.

A segunda pergunta refere-se à consciência dos diversos atores sociais envolvidos na prática comunitária e nas propostas de manutenção-mudança/ transformação social. Isto vai envolver diferentes personagens, como:

- a) as chamadas “bases”, representadas pelos varios grupos existentes e que se manifestam na comunidade, sejam eles organizados em entidades formais ou que têm uma forma de reunião espontânea que vai acontecendo à medida que os problemas vão demandando participações de diferentes naturezas e profundidades;
- b) representantes de setores, entidades ou serviços existentes na comunidade e que se sentem com algum tipo de conhecimento, poder ou autoridade para discutirem e “falarem em nome” do local, independentemente de ter havido ou não um processo democrático de escolha e eleição de tais representantes (Não há uma relação direta entre o exercício desta representação e a participação dentro dos trabalhos comunitários. Muitas vezes vemos que os grupos pertencentes às bases comunitárias não são considerados representantes “de direito” da comunidade, embora tenham uma forte participação); e
- c) lideranças comunitárias que representam e defendem os interesses e necessidades da comunidade, podendo ser lideranças formais ou informais, escolhidas em um processo eleitoral ou como decorrência da sua história político-social de participação e defesa dos interesses da comunidade.

Esses processos de conscientização acontecem em diferentes modos de enfrentamento e compreensão dos problemas vividos pela comunidade e aparecem sob a forma de:

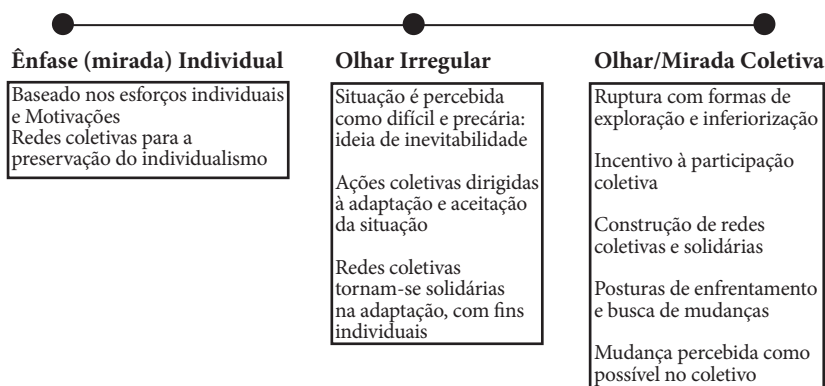
- 1) defesa e valorização da ação individual como sendo uma possibilidade de melhoria que seria alcançada em função do esforço de cada um, quase como resultado da força motivacional individual;
- 2) análises e posicionamentos que legitimam a situação de precariedade da comunidade visando conformá-la àquela situação;

ou

3) busca de alternativas que promovem uma ruptura das formas de exploração e submissão à condição de inferioridade, incentivando uma participação coletiva e construção de redes solidárias de convivência.

Apresenta-se no Esquema 1, uma representação esquemática destas possibilidades de posicionamento no continuum, em termos de processos de conscientização.

Esquema 1: Responsabilizações atribuídas e Processos de Conscientização

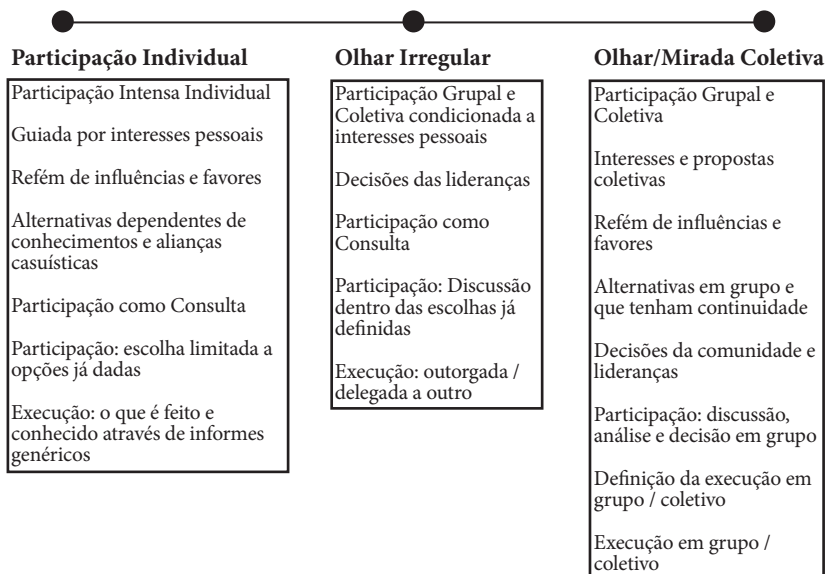


Assim, as responsabilizações atribuídas pelos diferentes atores sociais, que estão envolvidos nesse processo comunitário – aliado aos poderes de articulação que emanam de seus lugares sociais – contribui para que possamos identificar as razões sócio-políticas, imediatas e/ou mediatas, para o andamento ou retrocesso desse processo comunitário como um caminho de transformação social. Isso, em verdade, significa que torna-se possível, então, detectar as contradições históricas que estão sendo vivenciadas por estes agentes sociais quando das práticas comunitárias.

Finalizando, teríamos então a indagação a respeito do processo de mobilização comunitária. Como já mencionado, as perguntas surgem, na prática concreta dos trabalhos comunitários, intimamente imbricadas. E, por isso, dependendo de que perspectiva de sociedade se quer alcançar (pergunta

1), e que causas sócio-políticas mediatas ou imediatas (pergunta 2) prevalecem nas análises, acabam sendo escolhidas formas de mobilização comunitária que vão ser coerentes a essas perspectivas.

Esquema 2: Movimentos do Tipo de Envolvimento e Participação: mobilização



Dessa maneira, por exemplo, podem ser feitos chamados à comunidade para fazer um plebiscito para escolher entre duas opções já dadas, ou para ir a uma assembléia em que será debatida a situação problemática, buscando-se encaminhamentos através da participação efetiva de todos os moradores.

Da mesma maneira, o foco de análise a respeito dos resultados e das repercussões poderá também priorizar aspectos em função das perspectivas adotadas, em termos de valorizar, ou não, o tipo de envolvimento e participação dos diferentes agentes e setores comunitários.

Apresentou-se no Esquema 2, uma representação destas possibilidades de posicionamento no continuun, em termos de envolvimento e participação nos trabalhos comunitários, e que somados aos dois esquemas anteriores podem colaborar para a compreensão da totalidade do processo

de participação e conscientização nos diferentes momentos do trabalho comunitário.

Juntamente a isto também emergem as dimensões das alianças e articulações que vão sendo feitas entre esses diversos participantes e que possuem diferentes poderes e status no processo comunitário. Este conjunto de aspectos e suas articulações permitem, então, perceber o tipo e significado das alianças que são feitas e defendidas na comunidade e os compromissos que passam a ser fortalecidos nas redes comunitárias no âmbito cotidiano. A compreensão desta dialética de relações contribui para explicar a dimensão coletiva da participação e consciência nos processos comunitários.

Meandros no interior dos trabalhos comunitarios: Transformações?

Neste momento, devemos, então, lembrar que responder a estas três questões não nos garante que, na prática, um trabalho comunitário seja, de fato, um trabalho de transformação social. Ou seja, mesmo que o trabalho aponte na direção de almejar um mundo e uma sociedade mais justos e dignos (respondendo à pergunta 1), de compreender e detectar os condicionantes mediatos e imediatos através de uma análise histórico-conjuntural-estrutural (respondendo à pergunta 2), e de empregar estratégias de fortalecimento comunitário implicadas com a participação coletiva gerando sentimento de pertencimento dirigidos a redes de solidariedade e comunitárias (respondendo a pergunta 3), não há garantias de que as práticas de realização do trabalho comunitário sejam coerentes a isso e resultem na transformação social.

Diferente de décadas anteriores, hoje vivemos algumas condições sociais e de políticas públicas que parecem contribuir para uma certa “confusão”, seja de análise, seja de condução das práticas comunitárias, embora a maioria dos trabalhos denominem-se de práticas transformadoras, emancipadoras, libertárias, progressistas, e mesmo revolucionárias. Praticamente desapareceu do linguajar cotidiano a possibilidade de que algum trabalho comunitário possa ser conservador ou mantenedor do status quo. O fato de pouco se falar a respeito não significa que houve um desaparecimento disto. Entretanto, alguns aspectos, hoje, parecem trazer alguma confusão do ponto de vista ideológico-político e até conceitual. Busquemos identificar alguns deles.

Alguns mitos e superficialidades: Apresentam-se a seguir quatro destas

expressões, concepções, termos ou conceitos que têm produzido algumas confusões e incorreções seja devido ao uso inadequado ao contexto específico, seja por serem empregados de modo tão vago e impreciso que geram aligeiramentos nas análises que pretendem e, conseqüentemente, acarretam interpretações superficiais e até equivocadas do ponto de vista teórico-epistemológico.

‘Sentido do termo empoderamento’ (empowerment): Tem sido usado quase como sinônimo de transformação ou com caráter de revolução, apoiado no fato de que pode aumentar a auto-estima e valorização do indivíduo. Isto pode ser uma importante mudança, mas somente na perspectiva individual, o que não significa que as bases estruturais e concretas responsáveis pelos problemas estejam sendo superadas e eliminadas graças a essa melhoria na auto-estima. Além disto, neste conceito não há a consideração aos aspectos relativos à classe social e à (re)produção da existência social como um processo sócio-histórico e político (Meirelles, 2006; Baquero e Baquero, 2007; Pase, 2007).

‘Sentimento de pertencimento ou pertença’: Termo frequentemente utilizado como uma associação ou agregação, apoiado muito mais nas relações formais e hierárquicas e espaciais do situar-se em um dado grupo, estando ligado à realização de tarefas ou atividades que decorrem do exercício do papel social esperado. O termo ‘sentimento de pertencimento’ tem sido empregado de um modo linear, atribuindo a dimensão funcional do papel exercido dentro de um dado grupo. Há assim uma certa confusão conceitual, visto que o conceito permite contemplar o processo dialético em sua essência explicativa. Assim, há uma dimensão psicossocial, gerada por processos dialéticos e históricos, que foram internalizados e se expressam e se objetivam no concreto das relações travadas. Isto faz com que o indivíduo possa, por exemplo, identificar-se com um dado grupo, defendê-lo, compartilhar e publicizar, em suas ações, os valores e princípios desse grupo, mesmo que o grupo não o aceite ou mesmo o rejeite. Estes são os exemplos de pessoas que migraram para cidades ou regiões diferentes, e - tendo de lá viver por muitos anos - intentam ser aceitos e incorporados às tradições, valores e à cultura local. E, no entanto, continuam sendo marginalizados pelos moradores autóctones. Como ficaria o seu sentimento de pertencimento... se são rejeitados? Não é possível compreender o fenômeno simplesmente recorrendo ao exercício de

papeis sociais, como um migrante por exemplo. A contradição e a dialética do conceito exigem um aprofundamento da análise.

Sentido do conceito de ideologia: tem sido utilizado na maioria das vezes como um conjunto de significados, de ideias, de valores, de percepções ou de concepções que estão vigorando em uma dada situação ou contexto. A confusão de sentidos aparece de modo mais acentuado quando há o intento de utilizá-la no sentido individual, quase como um sinônimo de palavras como 'posição/postura', 'crença/credo', 'personalidade', 'representação', 'concepção', 'paixão', entre outros. São exemplos: 'a ideologia do indivíduo', 'a ideologia do transito', etc. Restaria recordar que os significados deste conceito encontram-se nas clássicas produções epistemológicas a respeito do papel do Estado, do Capital e dos modos de reprodução da vida societal. Algumas obras e autores tornaram-se obrigatórios e deveriam estar na base desta discussão, independentemente de haver concordância ou não sobre eles, como: Hegel, Marx e Engels; Weber, Althousser, entre outros.

Sentido de libertação, emancipação e ética: Também tem sido utilizados numa dimensão individual, descaracterizando seus aspectos relacionais e históricos. Desta maneira as dimensões política e histórica ficam esvaziadas, reduzindo-se a experiências sensoriais do indivíduo como descobertas transcendentais. Há uma certa confusão do sentido de "devir histórico da humanidade" presente no conceito da ética da libertação (Martín-Baró, 1998) associando-o a experiências de libertação de plano íntimo e pessoal. Este plano também é importante, mas por si só não produz mudanças sociais necessárias para essa ética social da libertação, materializando um novo devir mais justo para a humanidade.

Os Compromissos e princípios da Psicologia Social Comunitária mudaram?

Poderíamos perguntar se os princípios e os compromissos político-éticos dos trabalhos da Psicologia Social Comunitária teriam-se alterado ou se diluído, na atualidade dos diversos movimentos contemporâneos e das inúmeras forças globalizadoras e dos diferentes processos de exclusão? Sem sombra de dúvida, podemos responder que não!

O que de fato está acontecendo é que presenciamos uma alteração na expressão das contradições e das dificuldades que os setores populares e

oprimidos vivem, ao lado de um grande movimento da sociedade preocupada em ajudar e fazer algo. Isto, em vários momentos, cria a falsa idéia de que melhoraram ou mudaram as condições perversas de opressão, marginalidade e de exploração, já que aumentaram os grupos e contingentes de pessoas e segmentos da sociedade civil envolvendo-se em algum tipo de ação pró-cidadania. Na verdade, infelizmente, não é o fato de haver este aumento da “vontade de ajudar” que acarreta uma diminuição dos problemas e elimina os determinantes de tais situações de opressão e exploração.

O que nos parece estar acontecendo é uma alteração na expressão das contradições vividas pelos setores populares e oprimidos, ao lado de um grande movimento da sociedade civil dirigido à “ajuda do próximo”, dando-nos uma falsa idéia de que melhoraram ou mudaram as condições perversas de opressão, marginalidade e exploração.

Talvez, o foco para o qual a Psicologia Social Comunitária deva se voltar sejam aspectos, hoje, mais sutis e velados do que há alguns anos atrás, como:

- as formas diárias e renovadas de rompimento da confiança no outro social, acompanhada do esmaecimento ou da perda de projetos coletivos, o que tem levado a um certa descrença no sucesso das ações coletivas e na cooperação entre as pessoas; e

- os diferentes tipos de conformismo diante do sentimento de impotência para mudar as relações de competição e egoísmo presentes no mundo contemporâneo, desviando a análise das condições sociais reais geradoras de tais formas de competição e de luta cotidiana.

E, por fim, ao nos debruçarmos sobre estes sutis, mas poderosos, desafios presentes neste século XXI, talvez possamos contribuir para o aprofundamento das análises relativas às práticas comunitárias em suas dimensões de: transformação versus manutenção do status quo, com que projeto político-social tais práticas estão comprometidas; e que tipo de futuro e sociedade desejamos em uma perspectiva necessariamente coletiva e comunitária.

Referencias Bibliográficas.

- Almeida Acosta, F.H.E., Hinojosa Rivero, G., Soto Badillo, Ó., Inganzo Arteaga, G., Díaz de Rivera, M.E.S. & Cuétara Priede, C. (eds.) (2011). *International Community Psychology: Community Approaches to Contemporary Social Problems. Vol.I.* Publa, México: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Barreiro, J. (1985). *Educación popular y proceso de concientización.* Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Flores Osório, J.M. (2011a). Ética e Construção Social da Libertação Latino-americana. In R.S.L.Guzzo & F.Lacerda Jr.(eds.), *Psicologia Social para America Latina– O resgate da psicologia da libertação* (pp.65-84). Campinas: Editora Alínea.
- Flores Osório, J.M. (2011b). *Psicología y Práxis Comunitária-Una Visión Latinoamericana.* Cuernavaca, México: Editorial Latinoamericana.
- Flores Osorio, J.M. (2007) (ed.)(2007). *Psicología, Globalización y Desarrollo en América Latina.* Cuernavaca, México: Editorial Latinoamericana.
- Freire, P. (1976). *Educación y Cambio.* Buenos Aires: Editorial Busqueda.
- Freitas, M.F Quintal de (2011). *Construcción y consolidación de la psicología social comunitária en Brasil: conocimientos, prácticas y perspectivas.* In M. Montero & I. Serrano-Garcia (eds.), *Histórias de la Psicología Comunitária en América Latina - Participación y Transformación* (pp.93-113). Buenos Aires: Paidós, Tramas Sociales 64.
- Freitas, M.F. (2008). *Red de Tensiones en la vida cotidiana: análisis desde una perspectiva de la psicología social comunitaria.* In B. Jiménez-Dominguez (ed.), *Subjetividad, participación e intervención comunitária: una visión crítica desde América Latina* (pp.165-183). Buenos Aires: Paidós, Tramas Sociales 51.
- Freitas, M.F. (2006). *Dimensões da Exclusão e da Participação na Vida Cotidiana: perspectiva da psicologia social comunitária latinoamericana.* In M.A. Schmidt & T. Stoltz (eds.), *Educação, Cidadania e Inclusão Social* (pp.104-113). Curitiba, Paraná: Aos Quatro Ventos.
- Gaborit, M. (2011). *Memória Histórica: reverter a história a partir das vítimas.* In R.S.L.Guzzo & F.Lacerda Jr.(eds.), *Psicologia Social para America Latina– O resgate da psicologia da libertação* (pp.245-276). Campinas:

Editora Alínea.

- Jiménez-Domínguez, B.(ed.)(2008). Subjetividad, participación e intervención comunitaria: una visión crítica desde América Latina. Buenos Aires: Paidós, Tramas Sociales 51.
- Martín-Baró, I. (1987). El latino indolente. Carácter ideológico del fatalismo latinoamericano. In M.Montero (ed.) Psicología Política Latinoamericana. (pp.135-162). Caracas: Editorial Panapo.
- Martín-Baró, I. (1991). El método en psicología política. In M.Montero (ed.), Acción y Discurso - Problemas de Psicología Política en América Latina. (pp. 39-58). Caracas: EDUVEN.
- Montero, M. & Serrano-García, I. (eds.) (2011). Historias de la Psicología Comunitaria en América Latina – Participación y Transformación. Buenos Aires: Paidós, Tramas Sociales 64.
- Montero, M. (ed.) (2002). Psicología Social Comunitaria – Teoría, método y experiencia. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Serrano-García, I. & Collazo, W.R. (eds.) (1992). Contribuciones Puertorriqueñas a la psicología social-comunitaria. Puerto Rico: Editorial de Universidad de Puerto Rico.
- Vásquez Rivera, C., Pérez Jiménez, D., Figueroa Rodríguez, M. & Pacheco Bou, W. (Eds.)(2009). Psicología Comunitaria Internacional: Agendas Compartidas en la Diversidad. San Juan, Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.

Psicología y ética comunitaria

Jorge Mario Flores Osorio
Centro Latinoamericano de Investigación, Intervención
y Atención Psicosocial, A.C.

Introducción.

La psicología contra-hegemónica tiene como referencia para su construcción la realidad de exclusión/opresión que sufren grandes sectores de la población y asume, de la misma forma que los Teólogos de la Liberación, la opción preferencial por los pobres; como señala Pedro Trigo, por los que no saben ni siquiera cómo tener razones culturales y que deben ser reconocidos como personas.

La psicología contra-hegemónica se está construyendo a partir de las dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales de los pueblos latinoamericanos, el cuestionamiento al individualismo psicologista dominante y a las visiones médico-psiquiátricas que tienen como referente a la salud mental y al individuo; además de la interpelación al eurocentrismo, también se critica la cultura de abundancia y el despilfarro de la sociedad capitalista en sus diferentes versiones, en tanto que elementos nocivos para el proceso de concreción de una perspectiva psicológica diferente a la hegemónica.

En el proceso de búsqueda epistemológica y teórica para delinear una psicología lógicamente coherente con la realidad latinoamericana, es necesario colocarse al otro lado del discurso hegemónico y asumir que “Lo que queda por hacer es mucho. Sólo utópica y esperanzadoramente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección” (Ellacuria; 1989; 178) orientándola hacia el desarrollo de un proyecto de liberación.

El proceso para la construcción de tal perspectiva reclama el reconocimiento del Otro oprimido, el dominado, el desplazado, el masacrado, el excluido; ese sector de la población que por razones culturales los opresores han buscado eliminar; tal es el caso de lo sucedido en Guatemala en el siglo XX con el programa de exterminio masivo de la población maya ejecutado por el ejército guatemalteco con el financiamiento y asesoría de los EE.UU. y que actualmente los gobernantes en turno se niegan a reconocer y dar el castigo correspondiente a quienes orquestaron aquel etnocidio, tal el caso de lo que sucedió el 20 de mayo del 2013 en donde la Corte de Constitucionalidad anuló la sentencia de 80 años que una jueza había dictado en contra de Efraín Ríos

Montt y otros personajes que se movían a su lado.

Considero imposible pensar en una propuesta contra-hegemónica sin la construcción de una racionalidad crítica al sistema que violenta y limita la posibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad (Dussel, 2011), como principio ético material; un principio asumido para trabajar con y desde el Otro oprimido, un principio que parte de la utopía de liberación y que busca negar al mercado como base para trascender la ética de la muerte que "...pasa por encima de la vida humana y la naturaleza sin ningún criterio, salvándose sólo quien logra quitarse de su paso" (Hinkelammert, 2005; 71).

En lo que afirmo e intento desarrollar a partir de mi experiencia con población excluida y oprimida, subyace la necesidad de responder prácticamente a Ignacio Martín-Baró (2006) cuando enfatiza la importancia de preguntarse si con el bagaje psicológico dispuesto puede decirse o hacer algo que contribuya de manera significativa a superar los problemas cruciales de los latinoamericanos; por consecuencia doy relevancia y asumo la afirmación siguiente:

...si queremos que la psicología realice algún aporte significativo a la historia de nuestros pueblos, si como psicólogos queremos contribuir al desarrollo de los países latinoamericanos, necesitamos replantearnos nuestro bagaje teórico y práctico; pero replanteándonoslo desde la vida de nuestros pueblos, desde sus sufrimientos, sus aspiraciones y sus luchas (Martín-Baró; 2006; 11).

En la comunicación y en mi praxis, asumo el compromiso de ver a la psicología aplicada en la comunidad, desde un nuevo horizonte, una nueva epistemología y una praxis de liberación (Martín-Baró, 2006) que supere la llegada frecuente de los psicólogos/as a la comunidad subidos en el "...carro de nuestros esquemas y proyectos; de nuestro saber y nuestro dinero" (Martín-Baró, 2006; 13); por consiguiente, sin pretender ser agente de cambio e imponer creencias y formas de vida no coincidentes con la perspectiva de realidad que tienen los comunitarios y la dimensión espacio-temporal que deviene histórico-cultural.

El trayecto para la construcción de una psicología contra-hegemónica, lleva implícita la necesidad de plantearse los problemas

desde horizontes críticos y concretos, lo cual supone asumir que “...todo planteamiento fundamentalmente nuevo de los problemas científicos, conduce inevitablemente a nuevos métodos y técnicas de investigación” (Vygotski, 1997b; 47).

Bajo tales premisas reflexiono en torno al sentido de la psicología, lo psicológico y la persona en el contexto de la realidad histórica, así como de la comunidad, lo comunitario y las dimensiones de solidaridad, en razón directa con lo real utópico; lo cual implica pensar desde una perspectiva ética y política situada en la necesidad de recuperar la memoria histórica como principio para comprender y trans-formar el presente, es decir, cambiar la estructura social y formar a los actores/as que habrán de trazar y recorrer el camino para conquistar lo real utópico, que implica analizar la problemática de los pueblos más allá de la insatisfacción de las necesidades básicas, así como la ignorancia e indignidad a que están condenados los oprimidos/excluidos; es decir “...la depredación de sus culturas y el aberrante agravio comparativo que se les hace con respecto a los pueblos de abundancia” (Sobrino, 2009; 24).

La psicología y lo psicológico.

Parto de la idea vigotskiana (1997a) en torno a que la psicología no puede plantearse asumiendo diferenciaciones empíricas o teóricas o agregando un apellido a la misma; por consiguiente, el análisis que planteo en el presente capítulo lo realizo a partir de considerar que la diferencia con respecto a las concepciones epistemológicas concretas está centrada en el ámbito de su aplicación, y que para el caso que me ocupa en la presente comunicación será el contexto comunitario. Considero que epistemológicamente la psicología debe referirse a las dimensiones contenidas en lo psicológico, en donde el arte, la argumentación filosófica y el conocimiento antropológico son tan importantes como los instrumentos de medición psicológica (Vygotski, 1997).

Las prácticas y su direccionalidad las analizo desde un horizonte diferente al postulado por el pensamiento eurocéntrico o anglocéntrico; es decir, desde la relación exterioridad/interioridad, y no centro mi interés en las visiones médico-psiquiátricas o en parcialidades que explican al individuo; es decir, conducta, percepción, aprendizaje, entre otras; o como señala Vygotski

(1997) “...en un enorme mosaico de vida psíquica, formado por trozos diversos de vivencias, un grandioso cuadro atomístico del fraccionado espíritu humano” (1997; 15); tampoco en las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud y hoy apropiados por instancias como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional; sino que pretendo comprender la vida en comunidad desde el excluido, el oprimido, la víctima como les llama Dussel (2011); en última instancia como proceso de interpelación del oprimido hacia el opresor y como expresión subjetiva “...como faceta especial, una característica cualitativa especial de las funciones superiores del cerebro” (Vygotski, 1997c; 100).

Entiendo a la psicología como la disciplina que busca explicar la complementariedad de lo social, lo orgánico, lo ambiental y lo cultural en la persona; es decir, explicar las dimensiones que permean la relación subjetividad/objetividad como expresiones de una misma contradicción y que en concreto determinan la diferencia y las preferencias de vida de las personas.

Establezco una diferencia entre la psicología que en lo general no manifiesta unidad lógico-epistemológica y que según sea el caso se refiere a particularidades de lo psicológico, por ejemplo el conductismo en sus diferentes versiones, la teoría de la Gestalt o las versiones psicoanalíticas psicologizadas y lo psicológico que defino como la síntesis que la persona hace de su realidad histórica; la cual es reflejada como punto de confluencia entre lo económico, lo social, lo político, lo ambiental y lo cultural, lo que supone: “...preguntarse sobre el significado biológico de las personas psíquicas, no de los procesos psíquicos, sino de los psicológicos” (Vygotski, 1997c; 102).

Asumo que los criterios de objetividad aplicados a la investigación de las tradiciones psicológicas ocultan lo psicológico y lo reducen a las posibilidades de medición con instrumentos que refieren a uno de los aspectos constituyentes del fenómeno psicológico; comparto con Vygotski la idea de que es necesario llegar, por consiguiente, al reconocimiento de procesos psicofisiológicos singulares y únicos, que constituyen las formas superiores del comportamiento del hombre, a los cuales proponemos denominar procesos psicológicos, a diferencia de los psíquicos y por analogía con los llamados procesos fisiológicos (1997c; 100).

Asumo que los horizontes y las tradiciones desde donde se define

a la psicología hegemónica, representan la desarticulación del objeto de estudio e impiden pensar en su unidad lógico-epistemológica; todo ello derivado de la concepción del mundo que sustenta a las psicologías y que derivado de la simplificación de los modelos experimentales de orientación positiva o empírica impiden la construcción de una disciplina con unidad epistemológica.

La comunidad y lo comunitario.

En lo general la comunidad es definida por las visiones hegemónicas como un espacio de reunión de individuos que necesitan visibilizarse de manera aislada, compuesta por individuos que se relacionan a través de valores impuestos por la dinámica de poder; en ese sentido, la comunidad es definida desde visiones funcionalistas, afirmando que:

Comunidad es una agrupación organizada por personas que se perciben como unidad social, cuyos miembros participan de algún rango, interés, elemento, objetivo o función común, con conciencia de pertenencia, situados en una determinada área geográfica en la cual la pluralidad de personas interactúa más intensamente entre sí que en otro contexto (Ander-Egg, 1993; 45).

Es una visión que subsume a la comunidad en la noción social dominante, la cual para el funcionalismo está constituida por la reunión de individuos que encuentran cohesión a partir de compartir intereses y valores comunes y en donde cada individuo juega un rol jerárquico; lo que implica la expresión clara de asimetría entre los participantes en la medida que unos se colocan en los espacios de poder -líderes- y otros como dependientes de la persona que los conduce hacia la consecución de objetivos.

Alterna a la definición de Ander-Egg, Montero (2004) señala que en el marco de las comunidades está presente un rol activo de sus participantes; sostiene que los mismos no aparecen únicamente como invitados o espectadores receptores de beneficios, pues son agentes activos que votan, expresan sus opiniones y vetan las decisiones tomadas.

Más cerca de la noción desarrollada por mí está la definida en el contexto de la Teología de la Liberación cuando refieren a las comunidades

como “...una forma de organización, un movimiento y una espiritualidad que se desarrolla fundamental y...preferentemente en este mundo marginal, tanto el rural como el urbano” (Castillo, 1991; 74); un espacio en donde la solidaridad, el compromiso y la utopía de liberación están presentes y su organización se produce en términos de una relación simétrica; por lo cual comparto con Boff que: “Una comunidad en la que se recortan los caminos de la participación en todos los sentidos no puede llamarse comunidad...” (1986; 47).

Derivado de lo expresado con antelación asumo a la comunidad como espacio de liberación de las personas; lugar en donde los comunitarios se solidarizan para interpelar al Otro opresor “...no como lo ‘otro’ distinto de la razón, sino como la razón del Otro; la otra razón que interpela, y desde donde un principio o enunciado falsable puede ser falsado” (Dussel; 2004; 156); “... la comunidad es la que tiene todo en común...es el sujeto real y el motor de la historia; en ella estamos en casa, en seguridad, en común” (Dussel, 1986; 19).

La comunidad es el lugar que abre los caminos de participación en condiciones de igualdad/diferencia; es decir, un lugar que ofrece iguales oportunidades, pero con respeto a la diferencia, en todo lo que ello implica; esa acción requiere de fraternidad y solidaridad, es un cara a cara de los comunitarios: “La comunidad consiste en ser mío justo comunalmente, en ser absolutamente mío justo porque son comunitariamente mío; y ser comunitariamente precisa y formalmente porque soy intrínsecamente vertido a los demás” (Ellacuria, 1990; 338) y en donde el “...pueblo por mediación de la comunidad deja de ser masa, elabora la conciencia de sí misma, bosqueja un proyecto histórico de justicia y participación para todos y no sólo para sí misma, y ensaya prácticas que apuntan a la realización aproximada...” (Boff, 1986; 63) de lo real utópico.

La interpelación del Otro colonizador u opresor se produce desde la exterioridad virtual, sin negar a la comunidad; por el contrario, la descubre como “...re-unió o con vigencia de personas libres, unas con respecto a las otras” (Dussel, 2004; 157), es una acción solidaria y comprometida con la trans-formación del presente de opresión y exclusión.

La vida en comunidad permite que los excluidos no se conviertan en masa; tarea que reclama un proceso de concientización/liberación; lo que

implica recuperar la memoria histórica como proyecto de transformación, es decir, como cambio estructural y proceso de formación de los hombres y mujeres nuevos, quienes reclaman justicia para todos y no para alguien en particular; recuperar la memoria histórica en el espacio comunitario apunta a la construcción/realización de lo real utópico; por eso comparto con Boff la idea en torno a que:

Las comunidades de base forman ese pueblo en marcha; su existencia lanza un desafío a la jerarquía que monopolizó en sus manos el poder sagrado, a fin de que éstas se entiendan como servicio y no como poder que se ejerce a partir del propio poder; además actúa como mediación de la justicia, la fraternidad y la coordinación del pueblo (Boff, 1986; 63).

Efectivamente, desde la comunidad de excluidos/oprimidos se interpela al poder hegemónico, sus creencias, visiones y su moralidad; a ese poder orientado por una ética en donde la vida no tiene espacio y que establece normas sin considerar al Otro excluido/oprimido y además las condiciones materiales de la naturaleza son destruidas en razón de la racionalidad industrial-mercantil.

La comunidad es el espacio de reflexión crítica en torno a la opresión y la explotación que sufren los comunitarios y es desde la exterioridad que se busca superar la injusticia y recuperar la dignidad; para ello, es importante que los comunitarios se apropien de los instrumentos de análisis que antes nada más eran potestad de los académicos, incluso de los militantes y los utilicen en razón de una praxis liberadora (Fals Borda, 1992).

En consecuencia con lo postulado en los enunciados anteriores, puedo afirmar que la comunidad es el espacio-tiempo en donde convergen los comunitarios para constituirse en interpelantes; la comunidad se refleja como re-unión de diferentes; la comunidad se concreta en la dinámica generada por la diferencia y se caracteriza por estar constituida por oprimidos que al asumir conciencia de su condición inician el camino hacia la liberación.

A diferencia de la comunidad, entendida como espacio físico, lo comunitario se refleja como praxis de liberación, es la manifestación viva de la comunidad, pues es desde lo comunitario que se construye el proyecto de futuro y se recupera la memoria histórica, se anuncia y denuncia lo que

aún no existe (Freire, 2001), es decir, lo real-utópico; en lo comunitario se produce “La comprensión del mundo, tanto aprehendida como producida...” y la persona se hace más crítica; es en donde: “Ser es Ser con el Otro para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia...” (Levinas, 1987; 61).

Persona y realidad histórica.

La persona es producto de la realidad histórica, y en ella la temporalidad y la espacialidad se constituyen en momentos básicos de su materialidad conformada psíquica y físicamente. Para Ellacuria (1990) realidad “...es la manera en que queda el objeto en el enfrentamiento humano, es la forma primaria como queda actualizado...” (Ellacuria, 1990; 320).

La definición de realidad me permite afirmar que la persona es una forma de estar en el mundo: “La persona es en realidad una diversidad... una afirmación diferenciada de una misma visión; la comunidad es la afirmación del otro-diferente y la de sí mismo” (Ellacuria, 1990; 390) es la presencia viva del hombre y la mujer con características específicas que inciden en su forma de actuar.

Para la persona la comunidad se constituye en el espacio que posibilita su desarrollo psicológico y su capacidad de inteligir; entendiendo lo psicológico como el espacio humano en donde convergen lo educativo, lo político, lo económico, lo social, en síntesis lo comunitario, pues: “Lo que constituye al hombre -y a la mujer- como persona no es su pensar, sino su manera de inteligir, pues en el inteligir se da ya la primera actualización de la esencia abierta como esencia abierta, se actualiza permanentemente la apertura” (Ellacuria, 1990; 399).

En el sentido anterior, puedo afirmar que la persona como dimensión histórica se constituye y actúa desde su propia realidad (Ellacuria, 1990); se actualiza el Yo como reactualización de la *suidad*, que implica la reflexividad y la subjetualidad; de donde la persona en tanto realidad, es la *personeidad* como dimensión que produce el sentido de ser hombre o mujer y en general de ser humano co-determinado, puesto que “...el animal de realidades, que es constitutivamente unidad coherencial primaria de principios orgánicos y

psíquicos es trascendentalmente persona” (Ellacuria, 1990; 351).

La vida humana, según Ellacuria (1990) es zoografía y biografía; se produce como proceso de naturalización y de liberación; su punto de partida es la vida: el espacio/tiempo en el que la persona se constituye en agente, actor y autor que sitúa su eticidad en la opción de ser persona; es decir una esencia intelectual, volitiva, sentimental y *praxicamente* abierta a todo lo que tiene carácter de realidad.

La persona como proceso natural se desarrolla sencillamente, pero como proceso histórico tiene la opción de inventarse, así como la posibilidad de optar colectivamente, puesto que la historia es libertad vivenciada en la estructura formal de la comunidad que se refleja como alteridad en tanto que conciencia colectiva. Para Ellacuria (1990) la especie humana es pluralizante, continuante e impersonal y a través de ella se accede a lo propiamente humano vía la transmisión y la tradición.

En la realidad histórica se comprende el proceso de individuación que otorga a la persona su especificidad y la pertenencia histórico-social; en ese proceso, la persona queda libre y sujeta a tal unidad en forma dinámica expresada a través de la praxis, en tanto que compromiso de transformación y principio para conquistar lo real utópico.

Señala Ellacuria (1990) que “...el estudio de la persona sin referencia a la sociedad corre el peligro de apoyarse en una persona abstracta que no existe” (Ellacuria, 1990; 393); en ese sentido, afirmo con Ellacuria (1990) que la presencia del hombre y la mujer trascienden en la posibilidad comunitaria como constitución multidimensional; en tanto que espacio/tiempo en donde se comuniza la persona con disposición hacia los otros; así, la posibilidad de lo comunitario se manifiesta en la aprehensión *sentiente* de los otros como realidades vinculantes.

Ellacuria (1990) habla de la presencia de un punto medio entre el plano de las acciones y el plano de las estructuras que posee la persona, a ello lo denomina como *habitud* y la sociedad como *publicidad*, alteridad y cuerpo específicamente caracterizados como *soma*, *circumscripción*, alteridad, *unitariedad*, *sistematicidad* y *procesualidad*; por eso manifiesta Ellacuria (1990) que la persona se constituye en la historia y en la sociedad.

En el hombre y en la mujer, el espacio, además de *ex-tensión*, es *trans-*

tensión y tras-cendencia como interioridad (Ellacuria, 1990); por lo mismo, no es pura transmisión genética, es decir adopción de estructuras morfológicas y psicológicas, sino entrega de formas de estar en esa naturalidad, denominada comunidad.

En síntesis puedo afirmar que como dimensión de la historia y como unidad de comportamiento, la persona transita por tres momentos que según Ellacuria (1990) son: suscitación, afección y respuesta, constituidos desde la realidad propia; de allí que el Yo se reactualiza desde la *suidad*; es decir, reflexividad y subjetualidad fundadas en tanto que realidad.

Ética de liberación.

La ética de liberación se desarrolla desde el horizonte crítico como negatividad de todo aquello que genera la pobreza, la exclusión y la opresión y la pretensión neoliberal de prescindir de un sector de la población; dicha ética permite negar el sistema a partir de la limitación que los excluidos/oprimidos tienen de vivir; tal negación se realiza desde la razón siempre abierta a la razón del Otro, lo que la convierte en "...razón crítica e histórica, mucho más, es una razón ética" (Dussel, 2004; 157); son "...valores que interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo. Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores no serán sino un moralismo más" (Hinkelammert, 2002; 99).

La ética de liberación supone la reacción crítica realizada por los comunitarios con el fin de trascender el presente de opresión/exclusión a partir de la praxis de liberación "...referida al conjunto de acciones posibles que transforman la realidad; pero no tiene siempre como referente a alguna víctima o comunidad de víctimas, y cuyo propósito es que se supere esa condición y sean reconocidos como sujetos vivos y actuantes" (Sánchez, 1999; 177); es una ética que: "no trata de los actos buenos o malos, sino de las honestas condiciones de posibilidad de la pretensión de bondad de un acto" (Dussel, 2000; 145).

La producción, reproducción y desarrollo de la vida como principio ético material se constituye en criterio de verdad teórico-práctica como

“condición absoluta de posibilidad de la existencia...” (Dussel, 2004; 343); en la concreción de tal principio se producen las necesidades básicas que se articulan con lo económico, cultural, político y religioso (Dussel, 2004); como señala Dussel (2000) “...no se trata sólo de comer, sino que se trata también de la cultura, de los derechos religiosos y hasta de la mística. La vida humana es todo lo que ella es, y éste es el contenido último de la ética” (2000; 143); según Hinkelammert (2005) es una ética desde donde los oprimidos-excluidos resisten, interpelan e intervienen en la construcción del sueño de liberación.

La ética de la liberación implica la consensualidad crítica de las víctimas y es por lo que se convierte en principio de promoción del desarrollo de la vida, apareciendo como nuevo criterio de validez discursiva, en ese marco: “Ético significa, por tanto, todo aquello que ayuda a mejorar el ambiente para lograr su morada saludable, materialmente sustentable, psicológicamente integrada y espiritualmente fecunda” (Boff, 1999; 49).

En el proceso comunitario de liberación se interpela al Otro que históricamente no quiere oír; dicha interpelación se produce a partir de “Ese proyecto... fruto de la razón crítico discursiva... porque hay que oírlo diciendo democrática, simétrica y participativamente sobre la marcha” (Dussel, 2011; 422).

Bajo las premisas éticas señaladas, sostengo que el sistema mundo vigente transita por diversidad de contradicciones consigo mismo y con los Otros; por un lado proclama una sociedad igualitaria, libre y rica; sin embargo la mayoría de la población no puede acceder a lo mínimo necesario para vivir y “...los propios derechos humanos se edifican sobre una contradicción irrebable: aquella que se da entre el necesario reconocimiento general que sobre los mismos se debe hacer, sin omisiones ni prioridades de ninguna clase, y la forzosa crítica a la acción jerárquica que en sus concretizaciones sociales se plasma y que origina no solo el orden de prelación de unos derechos sobre otros, sino también aquellos que son sacrificables y cuyas necesidades pueden no ser satisfechas” (Sánchez, 1999; 156).

Es indudable que un proyecto ético y político supone un proyecto de justicia en donde quepan todos/as y que “... contenga...el derecho de tener la posibilidad de tener derechos y el hecho de que la persona humana sea reconocida como sujeto de derechos y, además, la posibilidad de que pueda

desarrollarse ese su ser sujeto de derecho” (Sánchez, 1999; 162). Ser sujeto de derechos en términos éticos y liberadores, supone evitar que haya sectores que ni siquiera puedan acceder a la canasta básica, superar contradicciones como la relatada por Corominas cuando dice:

Efectos parecidos en el cuerpo humano, como la desnutrición, el cansancio y la delgadez, tienen en nuestra sociedad mundial orígenes completamente diversos. Mientras el anoréxico se muere de hambre en un mar de abundancia en donde, al disponerse de enormes cantidades de alimentos, todos están hasta cierto punto a dieta, pues tienen que elegir permanentemente para comer y decidir cómo ser respecto al propio cuerpo, el hambriento se muere de hambre porque no se le deja nada que llevarse a la boca (Corominas, 2000; 34).

Al modelo de globalización hegemónico subyace un proyecto centrado en exclusión de amplios sectores de la población que provoca en la periferia un doble movimiento, es decir, la modernidad y la exclusión; en esencia es un modelo que destruye, niega y empobrece a grandes sectores de la población mundial y así como entiende que en la relación del hombre con la naturaleza ésta es transformada, no le importa su destrucción. Es así que:

Mientras el crecimiento de la población es tenido por muchos gobiernos y ciudadanos del mundo como causa grave de deterioro del medio ambiental, el aumento del consumo, que deteriora más el ambiente que el propio crecimiento de la población, se juzga casi universalmente como un bien y es, de hecho, el objetivo fundamental de las políticas económicas nacionales (Corominas, 2000; 35).

Es increíble que a pesar del alcance que tienen los proyectos económico-industriales y de consumo, no se consideren los problemas que ello genera, tales como la miseria, la exclusión, la violencia, movimientos migratorios y crisis ecológicas entre otros; no se planteen “...en términos de justicia y moralidad pública, sino que relegan la solidaridad al campo de la moral privada” (Corominas, 2000; 37).

La vida que niega al Otro tiene sentido crítico cuando se parte de reconocerlo como diferente; en ese sentido comparto con Dussel la idea de que:

El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido como otro: porque es una víctima;

porque tiene hambre, porque no puede obtener beneficio alguno de su existencia. Gratuidad de la responsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la “exposición” de su propia corporalidad sufriente. Me pide, me suplica, me manda éticamente que lo ayude (Dussel, 1998, 374).

Éticamente, la pobreza se constituye en negatividad material y se refleja como imposibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida en comunidad. Es indudable que el proyecto ético centrado en la producción, reproducción y desarrollo de la vida parte de considerar que: “Un proyecto de vida que no asegure los alimentos, una casa o vestido con que satisfacer el hambre, guardarse del frío, etc., y que es ajeno a su vínculo integrado con la naturaleza, nunca podrá realizarse o está abocado a su destrucción” (Sánchez, 1999; 189).

El proceso ético dusseliano no parte de la dialéctica, sino de la analéctica como afirmación ubicada “(…más allá del horizonte del mundo y de la comunidad de comunicación hegemónicas), es fruto de la razón ético pre-originaria, cuyo primer sujeto es el Otro dominado o excluido que se reconoce comunitariamente como Otro afectado...” (Dussel, 2011; 421). La crítica analéctica orienta la búsqueda de caminos para transformar la realidad y una razón teórica mediadas por las ciencias humanas y sociales (Scannone, 1998), además de incorporar los saberes populares.

El método contrapuesto a la dialéctica hegeliana fue planteado por Scannone y Dussel en la construcción de una filosofía de la liberación y se constituyó en una estrategia desde donde “...interpretaron como eminencia la exterioridad, alteridad y trascendencia éticas del otro...” (Scannone, 1998; 80).

En la analéctica filosofar no constituye un acto segundo, en la medida que es crítico y reflexivo y emerge de los saberes populares y además supone un acto primero, que para el caso de la filosofía de liberación es la praxis liberadora que estará motivada por la indignación ética, una acción que se construye con los pobres, los oprimidos, los excluidos o como les denomina Scannone con el pueblo, o como señala Sobrino (2009) cuyo centro son los carentes y oprimidos, los que tienen negada la palabra y la libertad, la dignidad, en concreto... “los que no tienen nombre...” (2009; 54).

Reflexiones finales.

La psicología que se pretende realizar necesita considerar también las promesas contractuales que la modernidad liberal postuló después de la revolución francesa en el siglo XVIII, dentro de las cuales puedo mencionar los derechos humanos y como señala Monedero:

...igualdad negada (negada por el hambre, la explotación, la discriminación y la exclusión), la libertad (incompatible con el incremento de la represión, con la violencia, la prostitución, las cárceles, las identidades sojuzgadas, el analfabetismo, las enfermedades), la paz perpetua (ausente en las decenas de guerras en el mundo, en la falta de seguridad en las grandes urbes, en la competencia comercial violenta)... (2005; 39).

Como señala Hinkelammert (2005) es necesaria una forma diferente de emancipación a partir del bien común en contra de los efectos de la igualdad contractual en "...lo que están en juego las condiciones de posibilidad de la vida humana, amenazadas por la totalización de la igualdad contractual –lo que se plantea es la defensa de algo que es necesario para la vida humana..." (2005; 1) como afirmación de la libertad.

En consecuencia, con el análisis de la modernidad es importante para la psicología contra-hegemónica ubicarse en el contexto de la liberación que tiende al conocimiento de la realidad, como principio para desarrollar la conciencia crítica y la praxis orientada hacia la conquista de lo real-utópico, desde donde se cuestiona el cientificismo institucional que al tiempo que simplifica lo psicológico, lo oculta a través de la medición.

Dicho conocimiento implica el reconocimiento del Otro como productor de conocimiento, a partir de una conciencia ético-crítica que abre el camino para asumir el sufrimiento padecido por los pobres en el proceso de desarrollo y consolidación del sistema capitalista moderno y ahora posmoderno. Ese conocimiento se produce a través de una praxis ético-política y a partir de la solidaridad, que además implica el re-conocimiento de la diferencia; un conocimiento situado en las condiciones que provocan la miseria, la exclusión y la opresión de grandes sectores de la población.

El conocimiento liberador necesita que el Otro pobre, oprimido o masacrado reinvente el pasado y proyecte el futuro como lo real-utópico;

eso implica comprender el pasado como el primer momento de la conciencia crítica, por lo cual se convierte en fundamento de la utopía.

En el proyecto del conocimiento liberador, es de suma importancia recuperar la posibilidad de indignación y reconstruir la solidaridad "...como forma de conocimiento y el caos como una dimensión de la solidaridad" (De Sousa, 2005; 133); como señala el mismo De Sousa: "La transición epistemológica se da entre el paradigma dominante de la ciencia moderna y el paradigma emergente que designo como el paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente" (2003; 149).

El conocimiento liberador reclama la construcción de una epistemología que interpele al pensamiento cientificista y una teoría que permita hacer inteligibles los problemas, las luchas y las dimensiones de opresión-exclusión que sufren grandes sectores de la población latinoamericana. "En esta forma de conocimiento, conocer es reconocer y progresar en el sentido de elevar al Otro de la condición de objeto a la condición de sujeto. A ese conocimiento-reconocimiento es lo que designo como solidaridad" (De Sousa, 2003; 31).

El conocimiento liberador supone la posibilidad de trans-formar el mundo "...de poner nombre a las cosas, de percibir, de entender, de decidir, de escoger, de valorar, en último término de eticizar el mundo..." (Freire, 2001; 43) y permite moverse históricamente para conquistar lo real utópico por lo cual luchamos.

Señala Freire que no se está en el mundo para adaptarse a él, sino que para trans-formarlo "...si no es posible cambiarlo sin un cierto sueño o proyecto de mundo, debo utilizar todas las posibilidades que tenga para participar en prácticas coherentes con mi utopía..." (2001; 43); en ese sentido será necesario buscar que mi discurso, mi acción y mi utopía tengan unidad.

En el proyecto de liberación se produce la acción que libera la libertad cautiva (Boff, 1999) y los oprimidos rescatan su condición de personas, la identidad que se les ha negado y se colocan en posibilidad de construir la historia autónoma; especialmente, porque: "Lo que efectivamente cuenta no son las cosas que nos ocurren, sino, sobre todo nuestra reacción ante ellas" (Boff, 1999; 63-64).

Referencias Bibliográficas.

- Ander-Egg, E. (1993) Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad. Ciudad de México, México. Editorial El Ateneo.
- Boff, L. (1986) Eclesiología. Las comunidades de base reinventan la iglesia. Santander, España. Sal Terrae.
- Boff, L. (1999) el águila y la gallina. Cómo el ser humano se hace humano. Ciudad de México, México. Ediciones Dabar.
- Castillo, f. (1991) “Experiencia y acción solidaria: aproximación a una Teología del trabajo desde las comunidades cristianas de base” en Orlando. Mell y Patricio Frias Coord. Religiosidad popular, trabajo y comunidad de base. Santiago de Chile. Primus Ediciones.
- Corominas, J. (2000) Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo. Bilbao, España. Ed. Desclée de Brower.
- De Sousa Santos, B. (2003) Crítica a la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao, España. Desclée de Brower.
- De Sousa Santos, B. (2005) El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política. Bogotá, Colombia. ILSA/Trotta.
- Dussel, E. (1986) Ética comunitaria. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Ediciones Paulinas.
- Dussel, E. (2000) “El reto actual de la ética. Detener el proceso destructivo de la vida” en H. Dieterich, E. Dussel, R. Franco, A. Peters y H. Zemelman. El fin del capitalismo global. Ciudad de México, México. Editorial Océano. Pp 143-151.
- Dussel, E. (2004) “La razón del otro, la “interpelación como acto del habla” en Ética del discurso, ética de la liberación. Valladolid, España. Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2011) Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Valladolid, España. Editorial Trotta.
- Ellacuria, I. (1989) “El desafío de las mayorías pobres” en Revista ECA 493 494, p 1078. UCA Editores.
- Ellacuria, I. (1990) Filosofía de la realidad histórica. San Salvador, El Salvador. Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.
- Freire, P. (2001) Pedagogía de la indignación. Madrid, España. Ediciones Morata.

- Hinkelammert, F. (2002) El retorno del sujeto reprimido. Bogotá, Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, F. (2005) Solidaridad o suicidio colectivo. Granada, España. Universidad de Granada.
- Levinas, E. (1987) De otro modo de ser que ser, o más allá de la esencia. Salamanca, España. Ediciones Sígueme.
- Martín-Baró, I. (2006) “Hacia una psicología de la liberación” en Psicología sin Fronteras, revista electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria. Vol 1, No. 2 Pp 7-14
- Monedero, J.C. (2005) “Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos.” En El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política de Boaventura de Sousa Santos. Bogotá, Colombia. ILSA/Trotta.
- Montero, M. (2004) Introducción a la psicología comunitaria. Buenos Aires, Argentina. Paidós editores.
- Sánchez Rubio, D. (1999) (Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina. Bilbao, España. Desclée de Brower.
- Scannone, J.C. (1998) “Filosofía de la liberación y sabiduría popular” en Enrique Dussel: Un proyecto ético y político para América Latina. Barcelona, España. Revista Anthropos No. 180 PP. 80-86.
- Sobrino, J. (2009) Fuera de los pobres no hay salvación. San Salvador, El Salvador, UCA editores.
- Vigotski, L.S. (1997) “La psique, la conciencia, el inconsciente” en Obras 1. Escogidas, Tomo I. Madrid, España. Editorial Visor.
- Vigotski, L.S. (1997a) “El significado histórico de la crisis de la psicología” en Obras Escogidas, Tomo I. Madrid, España. Editorial Visor.
- Vigotski, L.S. (1997) “El problema del desarrollo de las funciones psíquicas superiores” en Obras escogidas Tomo II. Madrid, España. Ediciones Visor. Pp 11-46.
- Vigotski, L.S. (1997a) “Método de investigación” en Obras escogidas Tomo II. Madrid, España. Ediciones Visor. Pp 47-96.
- Vigotski, L.S. (1997b) “La psique, la conciencia, el inconsciente” en Obras escogidas Tomo II. Madrid, España. Ediciones Visor. Pp 95-110.

**Algunas premisas para el desarrollo de métodos analécticos en el
trabajo psicosocial comunitario**

Maritza Montero
Universidad Central de Venezuela

En la primera mitad de la década de los 90 comenzó a estructurarse en algunos países de América Latina (Puerto Rico, México, Colombia, Venezuela), un movimiento que dio lugar al nacimiento de una psicología social comunitaria estructurada en función de las realidades y necesidades de nuestro continente. La base de ese movimiento respondía a los avances que ya desde fines de los 70 e inicios de los 80, se hacían desde una perspectiva crítica y de la convicción de que sólo trabajando con la gente (es decir, con la población y en su terreno, no en grupos creados al azar; aquellos que hasta bien entrados los 80 se solía llamar “sujetos de investigación”), se podría producir un modo de hacer psicología que respondiese a las urgentes necesidades presentes en nuestros países. Un nuevo paradigma se estaba formando, ya que el hipotético deductivo de base positivista había sido rechazado por quienes veíamos su incapacidad para responder a las urgentes necesidades sociales de grandes núcleos de población. En nuestros países se podría producir un modo de hacer psicología que respondiese a las urgentes necesidades presentes en ellos.

Ese movimiento, del cual la psicología comunitaria que comenzó a generarse en nuestras aulas y sobre todo fuera de ellas, en nuestra América compartió y recibió con entusiasmo las ideas que llevaron a Ignacio Martín Baró a proponer una psicología de la liberación (1986), que es ya una corriente no sólo latinoamericana sino mundial. Pero no se quedó solo allí, en 1993 una nueva expresión inspirada en la filosofía de la liberación (Dussel, Scannone), afloró en lo que Alejandro Moreno ha llamado episteme popular (1993), luego redefinida, por influencia de la analéctica, como episteme de la relación (Montero, 1999).

Las ideas de otredad y la relación de su efecto en la psicología comunitaria latinoamericana.

Esa episteme guarda dentro de sí otra noción muy importante: la noción de Otredad, que propone que esas personas otras, vistas pero dejadas de lado, no incorporadas a los beneficios de las sociedades en que viven, sean incluidas, no sólo en la práctica sino en la concepción epistemológica de lo que se suele llamar como sujeto del conocimiento y en su relación con el objeto de conocimiento.

La idea de Otredad ya se venía construyendo antes de ser oficialmente nombrada en el campo filosófico, como suele ocurrir cuando se trabaja desde la praxis. Su primer propulsor fue Paulo Freire, y con él una pléyade de investigadores contemporáneos y también discípulos de ese maestro (p.e.: Viera Pinto, Rodríguez Brandão, entre otros). La educación popular freiriana, desde los años 60, la sociología militante y crítica desarrollada por Fals Borda y sus contemporáneos (grupo La Rosca), desde esa misma época y la incipiente psicología comunitaria de inicios de la segunda mitad de los 70 y primera mitad de los 80, ya afirmaban la necesidad de la participación de esos Otros de los cuales se habla como si fuesen conceptos abstractos, y no “gente como uno”, que comparten una cotidianidad marcada para ellos por la desigualdad respecto de un nosotros, que los mira sin verlos. A su vez la teología de la liberación, igualmente venía señalando a esos Otros en los pobres, en los desamparados, en aquellos que, para esa misma época, llamó Fanon (1961) “condenados de la tierra”.

La filosofía de la liberación y su influencia.

Desde inicios de los 70 dos filósofos en nuestro continente, J.C. Scannone y E. Dussel, también habían comenzado a trabajar sobre las ideas de la otredad, de la inclusión, de la liberación y de la relación (Scannone, 1976; Dussel, 1974, 1985, 1998). Dussel introduce el concepto de analéctica, emparentado con los conceptos de exterioridad y de trascendencia del Otro que simultáneamente venía trabajando el filósofo E. Levinas (1971/1995). El concepto queda firmemente establecido y reconocido en los 80 y a partir de esa época comienza su andar por las ciencias sociales. Este concepto ha obtenido en la psicología comunitaria un importante papel en cuanto a la praxis que se está tratando de generar en esta rama de la psicología, en relación con el concepto de concientización proveniente de Freire (1964, 1970) y trabajado por Barreiro (1974/1986), llevado a la praxis psicológico-comunitaria.

Qué es analéctica.

La analéctica, según la plantea Dussel, es un método, y más precisamente, una

corrección y ampliación de un método muy conocido que ya necesitaba ser objeto de crítica para poder avanzar. Dussel inicia su crítica proponiendo una ampliación de la dialéctica hegeliana y de su sucesora, la dialéctica marxista. Considera entonces que la totalidad tradicional que ha sido construida en la modernidad y que consta de los tres consabidos elementos: tesis, antítesis y síntesis, es una totalidad cerrada. Cerrada específicamente a los Otros, es decir a aquellos que podrían tener algo que decir acerca de la proposición que inicia la función dialéctica; acerca de aquello que la contrapone y también sobre el resultado sintético de esa relación de transformación, pero cuya posibilidad de juicio no es reconocida. Una idea que introduzca aspectos no considerados por ninguno de esos tres elementos y que sin embargo sean importantes para lo que se discute, formulada por alguien sin acceso a esa totalidad, no cabe (en el modelo tradicional) en ella, no pertenece, no es parte.

En su crítica Dussel considera que la inclusión del Otro es una necesidad, que aquello que se designa como alteridad debe ser tomado en cuenta. Y a ello podemos añadir que la posición de quien plantea la tesis, que en términos filosóficos es definido como el Uno al ser el punto de partida para la producción de un conocimiento, puede estar presentando una posición dominante, proveniente de su mundo de vida. Esta concepción cerrada de la totalidad es limitante y genera lo que ha sido llamado como dialéctica negativa (Dussel, 1985).

La analéctica es entonces una posición que critica al método dialéctico negativo, pero que no pretende destruir la dialéctica, sino enriquecerla generando en ella un avance metodológico y ético, pues incorpora a seres humanos que pueden estar siendo objeto de discriminación. Seres humanos cuyas ideas no se conocen, cuyas voces no se oyen. Por tal razón se crea el nombre de analéctica o ana-dia-léctica, neologismo que proviene del griego “anás”, que designa a lo que está más allá, lejos, más allá del horizonte cerrado de una dialéctica sin Otros.

Utilizaré la definición de analéctica dada por Dussel en 1988, que sintetizo aquí de la siguiente manera: *Es una extensión de la dialéctica que permite la inclusión de la diversidad y lo extraño, de un Otro no imaginado, dentro de la totalidad integrada por tesis, antítesis y síntesis; cuya entrada en esa totalidad la expande y enriquece.* A lo cual se agrega que ése es el momento

del método dialéctico que da prioridad a lo que está más allá de la totalidad, es decir a la exterioridad que es la esfera fuera de ella. La analéctica considera que toda persona, grupo o pueblo está siempre situado más allá de la esfera de la totalidad. Y es en esa exterioridad donde reside lo único que no es conocido ni puede ser conocido desde la totalidad cerrada al Otro.

Un resumen de los elementos que componen el método analéctico muestra una primera condición: se trata de un método práctico y político, que es responsabilidad de todos. Su aspecto fundamental es la inclusión del Otro incorporado desde la opresión que lo reduce a la exterioridad. Esa exterioridad incluida niega la opresión, o en palabras de Dussel es la negación de la negación, por lo cual la liberación de ese Otro es una categoría afirmativa de base. La analogía que permite trabajar con la distinción y la innovación es otro principio de este método, que afirma la inclusión del conocimiento popular a la par que la de la ciencia, que reflexiona y delibera, que permite la toma de decisiones y el llevar a cabo lo decidido, y que es un proyecto con fines estratégicos que hace de aquellos que habían sido excluidos plenos sujetos de derecho y de ciudadanía.

Estudiando la obra de Dussel podemos darnos cuenta de algo muy interesante: el reclamo crítico hecho por Dussel no es parte de una teoría abstracta, por el contrario, para quienes hemos trabajado desde la praxis en la psicología social comunitaria, el eje fundamental correspondiente a la inclusión de esos Otros ignorados y reducidos a más allá del cinturón marginal de la totalidad, ha sido el punto de partida de esa psicología social comunitaria que comenzó a ser hecha, con ese nombre, entre fines de los 70 e inicios de los 80. La praxis psicológica comunitaria ilustra lo que una frase dusseliana señala respecto de la condición del método analéctico, diciendo que asciende de lo abstracto a lo concreto, yendo de un horizonte de seres a otro, hasta encontrar una fundamentación. En lo que sigue, señalaré cómo el desarrollo de métodos psicológico-comunitarios se ha alimentado de prácticas metodológicas desarrolladas en la segunda mitad del siglo XX en ciencias sociales tales como la sociología y la antropología críticas, en la educación popular, en la etnometodología, y también a partir de la hermenéutica, pero porque en su constitución inicial esa psicología se estructuró sobre la base de una conciencia ética y política. Veremos cómo se expresa esa base que ejemplifica la condición

analéctica en los aspectos metodológicos que examinaré a continuación.

Condiciones básicas de los métodos analécticos.

La palabra método usada en plural se debe a que hablaré de diversos modos de hacer esa inclusión de los Otros en el trabajo psicosocial comunitario cotidiano. La analéctica es una noción básica y clave que se evidencia en las diversas expresiones de la praxis, mostrando así la condición metodológica práctica de ella. La participación de la comunidad, su carácter creativo y decisor señalan su contribución ontológica, puesto que desde las comunidades se genera conocimiento, expandiéndolo más allá de la unidad individual y convirtiéndolo en una pluralidad de horizontes de seres, cuyos aportes rebasan los límites de la misma comunidad. Son condiciones que hacen analécticos a los métodos que luego mencionaré y a otros que con esta misma base ontológica creen las siguientes:

- Ser críticos, es decir que no se construyen como normas rígidas, imperecederas, sino que están sujetos a la prueba “de las cosas mismas”, como dicen los hermeneutas, a la posibilidad de la transformación. Y que no anclan el saber en una sola posición, en una sola decisión establecida. La crítica es un juicio o examen que produce cambios en el modo establecido de ver y de entender, mostrándonos nuevos aspectos no antes vistos. Ella “nos priva de nuestras herramientas habituales induciéndonos a crear otras nuevas, pero sin que eso signifique que serán mejores herramientas” (Montero y Fernández Christlieb, 2003, p. 7).
- La totalidad como categoría fundamental. Los métodos de base analéctica no pueden centrarse en aspectos parciales de un fenómeno, deben situarlo y estar atentos a sus complejidades y variaciones.
- Partir de la identidad y de la diferencia, esto es tomar en cuenta no sólo lo que hace único y distinto a lo que se estudia sino también aquello en lo cual puede asemejarse a otros fenómenos o casos. Hacer esto último, de hecho es también una buena manera de encontrar las diferencias.
- Ser explicativos. A partir de la totalidad del fenómeno buscar y

presentar sus relaciones con fenómenos sociales, concretos, propios del ámbito social en el cual ocurren, que pueden modificar o expandir las concepciones teóricas e hipotéticas a partir de las cuales se inició la búsqueda de conocimiento, que es lo más abstracto.

- La apertura hacia los Otros. En los métodos psicológico-comunitarios se trabaja con la gente y entre la gente. Las personas con las cuales se investiga o interviene tienen, como se suele decir en la psicología comunitaria, voz, voto y veto. Esas personas participan, en el completo sentido del verbo, en la demanda de explicación y en el cuestionamiento y modificación a lo que hacen los /las interventoras/ investigadores, como parte del trabajo que se hace en la comunidad.
- La exterioridad de los Otros es una razón para estos métodos.
- Se trabaja a partir de las peculiaridades y singularidades de esas personas.
- El principio ético del respeto del Otro, que al aceptar su distintividad y sus perspectivas es una condición básica. Esto es lo que Levinas (1998) y Dussel (1988), llaman la “ética primera”.
- El primer sujeto es el Otro dominado o excluido. La comunidad es reconocida, a partir de su complejidad y diversidad, como el Otro afectado.
- Relación dialógica de igualdad entre quien interviene o investiga y las personas con las cuales lo hace. Diálogo es preguntar y responder, opinar y contradecir y llegar a acuerdos discutidos conjuntamente. Es también comunicación.
- Praxis desarrollada por todos los agentes interviniendo, desde fuera y desde adentro.

Como puede verse los puntos antes señalados no son tareas, son las coordenadas fundamentales que definen el giro analéctico en las intervenciones e investigaciones que hacemos en la práctica de las profesiones cuyo ámbito es lo social. Si hacemos un recuento de los métodos en el caso de la psicología comunitaria y de la psicología política (mis áreas preferenciales de investigación y acción), veremos que en el caso de los métodos participativos, de los métodos biográficos y de los métodos para la conciencia (no me gusta la palabra concientizadores, porque me suena a unilateralidad), que se han

venido usando en esas dos ramas de la psicología, desde una perspectiva participativa y liberadora, podemos rápidamente encontrar las normas en las cuales se expresan las condiciones analécticas. Creadas a veces antes de conocer la analéctica.

La analéctica en la práctica metodológica de la psicología comunitaria.

Las bases analécticas se convierten en práctica metodológica en función de los temas, problemas, intervenciones o estudios que queramos hacer a (el plural en este caso incluye a dos tipos de actores sociales: agentes internos que pertenecen a comunidades, grupos de otro tipo, que buscan o necesitan nuestros servicios profesionales y agentes externos tales como profesionales, ONG, funcionarios públicos, psicólogas, por ejemplo). El principio tradicional según el cual el método sigue al objeto de investigación es evidente en la corriente analéctica puesto que el sujeto es el Otro, en cualquiera de sus múltiples expresiones sociales; por lo tanto, son sus necesidades y expectativas las que deben privar al plantear una intervención.

Veamos cuáles son, a su vez, algunos aspectos que deben ser observados y que de hecho han estado siendo usados por las ciencias sociales (incluidas la psicología comunitaria y la psicología de la liberación) en América Latina desde hace tres décadas.

El diálogo.

La primera herramienta que llena las condiciones analécticas es el diálogo. Señalado por Freire (1970, 1973, 1984) como pilar metodológico y punto de partida para la relación de producción de conocimiento, el diálogo es reconocido y utilizado en muchos países del mundo, cuando se quiere trabajar con el Otro. El diálogo supone un mínimo de dos personas que se escuchan, que se preguntan y responden una a la otra u otras, tratando temas de mutuo interés.

La escucha en particular ya fue señalada por Freire a lo largo de toda su amplia obra. Si no escuchamos estamos ignorando al Otro. No escuchamos cuando damos respuestas que no aluden a lo que los Otros dicen, cuando

sólo hablamos para insistir sobre nuestros propios intereses y conocimientos, cuando tratamos de convencer por encima de toda argumentación.

La escucha genera al menos dos preguntas metodológicas: ¿Cómo escuchar? Y ¿Por qué escuchar? La respuesta a la primera es escuchar conociendo al Otro, aprendiendo del Otro y sobre el Otro. Es escuchar pensando en lo que se oye. Pero no se escucha sólo con los oídos, se escucha a la vez que se observa y se percibe, de manera global, con todo el cuerpo, viendo y sintiendo lo que las personas (nos) dicen. Y a su vez, nuestros gestos conscientes e inconscientes van indicando al Otro u Otros que estamos escuchando y revelan parcialmente nuestras reacciones a lo que se dice, a la vez que sentimos y percibimos. Sin embargo, no basta sólo escuchar, pues tal cosa sería apropiarse de lo dicho, sin dar de sí. No se estaría generando una relación de igualdad, sino de extracción. Y la relación de igualdad es necesaria para poder generar acciones y reflexiones transformadoras. La segunda respuesta es que escuchamos para poder trabajar con los Otros; para ayudar a los Otros, para contribuir con nuestro saber y para generar nexos útiles con el saber de esos Otros, que nos enriquece, colaborando a la vez con nuestras capacidades. Escuchar sin establecer una relación dialógica es otra forma de alejar al Otro. Como ya dijo Freire (1997): “Es escuchando como se aprende a hablar con la gente”. Es escuchando como se puede responder.

La participación.

La participación es otro de los pilares analécticos desarrollados por las ciencias sociales latinoamericanas y en particular por la psicología comunitaria generada en esta parte del continente. Es ella la que introduce al Otro exilado/a de la totalidad, puesto que ya no es sólo palabra sino que es además la multiplicación de la acción y con ella la toma de decisiones y la puesta en práctica de las reflexiones. Una característica de la participación con sentido analéctico está claramente explicada por esa psicología al afirmar, a partir de la praxis, que la participación transforma a las personas que participan para transformar algo que les interesa o que es necesario hacer. Ella es “una condición para el fortalecimiento y para la libertad” (Montero, 2004, p. 227), además de ser incluyente (Sánchez, 2000, p. 41).

Participar supone llevar a cabo acciones, analizando y tomando decisiones con otras personas; incluye además producción e intercambio de conocimientos; puede dar lugar a expresiones de creatividad; da lugar a relaciones compartidas, contribuye a generar organización, responsabilidad, reflexividad, una normatividad creada por las personas participantes; solidaridad; patrones democráticos de interacción y a dar y recibir (Montero, 2004, pp. 227-228).

En 2004 di una definición de participación que ahora he redefinido con pocos cambios, desde la perspectiva de la praxis, como: un proceso dinámico y comprometido, que es organizado, libre e incluyente, en el cual hay una variedad de actores, de actividades y de grado de compromiso, orientado por valores y objetivos compartidos en el cual se producen transformaciones colectivas e individuales. Hago énfasis en el carácter dinámico pues como todo esfuerzo, participar toma mucho de nuestras fuerzas, razón por la cual las personas no suelen mantener un ritmo imperturbable al participar. Hay momentos de alto compromiso, y los hay también de baja participación, de descanso. Ello es natural. Lo más importante es conservar el sentido de ser parte, de hacer parte, de tener parte (Díaz Bordenave, 1983; Hernández, 1996) y activarlo cuando las circunstancias lo exigen sin que ello sea producto del capricho, sino de la organización.

Transformación, cambio y sus ritmos.

Nuevamente nos encontramos no ante un episodio sino ante un proceso que tiene su propio ritmo, que es fijado por el compromiso participativo, o participación-comprometida, y por la conciencia de las personas participantes, tanto agentes externos como agentes internos. Esto produce desajustes entre la planificación del trabajo y las etapas que a veces, en el caso de la psicología comunitaria, son programadas con la comunidad y ello se debe a los temores y dudas, a los mitos y creencias, a la ignorancia de la propia fortaleza y a la exageración o menosprecio de la capacidad ajena.

Por tales razones la palabra del Otro debe ser no sólo escuchada sino además buscada y por eso el diálogo es fundamental. Esos tiempos y ritmos deben ser respetados porque ellos son parte de la peculiaridad del Otro, así

como los planes y recomendaciones que llevamos las agentes externas pueden ser vistos como las peculiaridades propias de nuestras profesiones.

Las vías metodológicas de la reflexión.

La reflexión aparece como parte de un método en las ciencias sociales, en la educación popular freiriana. Acción-reflexión-acción han llegado a ser algo así como el mantra de los métodos participativos. En efecto, el momento reflexivo es fundamental no sólo en esas formas de investigación e intervención, sino también en la aplicación de métodos biográficos y de métodos para la concientización. Estos métodos al ser nombrados pareciera que son sistemas separados, pero en el caso del trabajo comunitario, pueden usarse tanto sucesiva como simultáneamente en un mismo o en varios trabajos, y en todos ellos el aspecto reflexivo está presente cuando se los emplea con un sentido concientizador, liberador y crítico.

Una forma específica que se suele usar en psicología comunitaria es la de las reuniones de discusión-reflexión en las cuales participan agentes tanto internos como externos en igualdad de condiciones. En ellas no hay una selección de las personas que asisten hecha por los agentes externos, es la comunidad y el carácter participativo y comprometido de sus miembros lo que determina la asistencia. Tales reuniones son un ámbito para la crítica de acciones y planes, de programas y de su gestión, de generación de ideas, de solución de problemas, de confrontación, problematización y concientización. Esas reuniones suelen generar inclusión, tanto de personas y grupos que podrían ser consideradas como provenientes de la exterioridad académica, respecto de la comunidad, o como provenientes de la exterioridad comunitaria respecto del ámbito de los planes gubernamentales, de la academia, de las ONG.

La movilización de la conciencia y su carácter crítico.

La sumisión, la opresión, la discriminación, la exclusión pueden llevar a las personas a elaborar autoconceptos, imágenes de sí mismas, marcadas por la minusvalía. Tales concepciones generan en esos Otros segregados y

descalificados dudas acerca de sus capacidades e incluso la convicción de que no son capaces de decir algo importante, de considerar que ni ellos ni sus ideas son importantes o de que todo saldrá mal, pues así ha sido en su experiencia pasada.

Nuevamente es Freire quien acuña el concepto liberador: la concientización (ya usado por Vieira Pinto en 1961). Un proceso movilizador de la conciencia, de carácter liberador respecto de situaciones, hechos o relaciones, causas y efectos hasta ese momento ignorados o inadvertidos, que inciden de una manera considerada negativa por los sujetos de ese proceso (Montero, 2004). La concientización, de la cual se habla mucho pero muy pocas veces con precisión, pues no se suele describir el proceso y mucho menos explicarlo, es la adquisición de conciencia de sí como agente transformador/a capaz de construir, de mejorar, de defender, de oponer y lograr resultados transformadores como persona en una sociedad con la cual la persona está o puede estar comprometida (Montero, 2009). Es entonces la conciencia del carácter dinámico de las relaciones que se tiene con el mundo, de la propia capacidad crítica que se tiene respecto de ellas y de la situación negativa en que se vive (Barreiro, 1986/1974).

Ese proceso en realidad es la suma de muchos otros procesos que van desde los modos a partir de los cuales es construida la condición de otredad hasta los que la deconstruyen, rompiendo la cadena de ignorancia, sufrimiento y exclusión. Los procesos excluyentes se inician a partir de la naturalización de condiciones de vida que no deberían existir, pero que son consideradas como los modos de ser de las cosas, como algo inmanente a la condición de la persona que las sufre. Así son las cosas. Hay muchas expresiones populares para explicar las carencias: “Cuando el pobre lava, llueve”; “Si vieres a un blanco de un negro en la compañía, o el blanco le debe al negro o es del negro la comía”, “Nosotros no sabemos hablar” (luego, no podemos ir a reclamar algo); y como decía Martín Baró (1986), que le señalaban los campesinos salvadoreños: “Uno de pobre no puede...”.

La naturalización se define como el “proceso mediante el cual ciertos fenómenos y pautas de comportamiento son considerados como el modo de ser de las cosas en el mundo, como parte esencial de la naturaleza de la sociedad” (Montero, 2004, p. 292).

El proceso de naturalización se basa en otro, básico y universal, necesario para vivir la cotidianidad sin tener que pensar en cada cosa que hacemos: el hábito (o *habitus*), concepto muy bien descrito por Pierre Bourdieu (1972), que no requiere ser pensado ni planificado, pues se efectúa de manera casi automática, aplicando pautas sociales y culturales no expresas unidas a expectativas sociales implícitas, que facilita la vida social al liberar de la planificación, reflexión y decisión, pero que puede llevar a reproducir irreflexiva y acríticamente circunstancias de vida que pueden ser perjudiciales para las personas. El problema reside en que aspectos negativos pueden convertirse en habituales, pasando a ser considerados como modos esenciales de ser y de hacer. Esa conversión es la naturalización esencializadora que debe ser desechada por la persona mediante su contrastación con modos de ser opuestos, con posibilidades que pueden y deben experimentarse (por ejemplo, mediante la participación y la reflexión) y que ocurre en la persona, se produce desde ella, no desde un agente externo insistente. El método de problematización (Montero, 2007, 2009) ha sido creado para generar oportunidades desnaturalizadoras.

La desnaturalización consiste en un examen crítico de nociones, creencias y procedimientos que sostienen modos de hacer y de comprender en la vida cotidiana de personas y grupos específicos (no son generalizables), de tal manera que lo naturalizado sea desprovisto de su naturalidad mostrando su carácter construido. En ese sentido es parte del proceso de problematizar y concientizar (Montero, 2004, p. 287). Pero no es el único aspecto en ese proceso, la desideologización y la desalienación también son necesarias y de hecho estos tres subprocesos, presentados por separado para su mejor comprensión, pueden superponerse entre sí, complementándose.

La desideologización ha sido definida como la construcción y reconstrucción de una conciencia integral, no fraccionada, mediante la cual se produzca una comprensión del mundo en que se vive y de las circunstancias de vida, en tanto que totalidad, a la vez que se buscan las causas y las conexiones entre esas circunstancias, a fin de erradicar la ignorancia que mantiene su hegemonía (Montero, 2004, p. 287).

La desalienación es el proceso en el cual la persona logra establecer la relación entre sus acciones y sus creencias y la sociedad a la cual pertenece,

encontrando el valor de sus actos, de sus productos y de su ser en esa sociedad y en el mundo, al poner de manifiesto el origen de la relación de poder que lleva a considerar que las cosas son más importantes que las personas. El resultado de ese poner en evidencia es una ruptura entre la persona y la consideración alienada que la hacía tomar en cuenta como natural lo que responde a intereses sociales; como lejano e inaccesible, lo que es parte de su existencia y de su lugar en la sociedad.

Desnaturalización con su condición desesencializadora, desideologización y desalienación son parte del proceso que Freire bautizó como problematización y que hemos desarrollado metodológicamente. La problematización es un método para la movilización de la conciencia crítica, de condición mayéutica pues se basa en preguntas que conducen a dudar de algo considerado como parte del ser en el mundo, como algo inamovible, inmodificable. Su base, asentada en la duda, genera desacuerdos, discusiones, sospecha y la consiguiente búsqueda de información y de nuevo saber. De acuerdo con Freire, la problematización se produce en el diálogo, un diálogo cuya estrategia es producir personas críticas a través de acciones y las reflexiones que sensibilizan a las personas que participan en el proceso tanto respecto de aspectos cognitivos como afectivos, conducentes a cambios en el modo de pensar y de entender el mundo de vida en relación con la sociedad.

Los aspectos analécticos antes señalados como parte de los métodos que hemos desarrollado en la psicología comunitaria, pero que también se aplican a otras ramas de la psicología, particularmente las de mayor orientación social, tales como la psicología política, la psicología ambiental, la psicología escolar, por ejemplo, son evidentes en el proceso general de problematización (con todos sus subprocesos incluidos). La escucha dentro del diálogo, el respeto del otro al dialogar, la posición equilibrada de la psicóloga o del psicólogo que participa en el proceso sin colocarse como superior y la condición crítica están allí, expresados como condición *sine qua non* de este método; como también lo son de los métodos denominados participativos, de los cuales puede ser un momento o etapa (de hecho la problematización es participativa porque puede y suele llevarse a cabo en grupos, aunque también podría ocurrir sólo entre dos personas).

La problematización y su especificidad.

Los aspectos específicos de la problematización son los siguientes: la consideración de que el proceso problematizador, que conducirá a la concientización, comienza en el diálogo pero se desarrolla en la conciencia de las personas. No hay respuestas buenas o malas, precisas o imprecisas, lo importante es que revelen las contradicciones y relaciones hasta entonces no percibidas por las personas.

Otra condición específica es que la problematización tiene que referirse a situaciones reales o hechos concretos existentes en el entorno de las personas, ya que va siempre unida a acciones y cogniciones realizadas o expresadas en la vida cotidiana de las personas participantes. Recordando a Lucien Goldmann, el filósofo húngaro de la Escuela de París, la problematización permite el desarrollo de la conciencia posible que lleva a la transformación, ya que otorga a la situación o hecho problematizado la condición de inaceptable o insoportable. En ese sentido es posible definirla como el desarrollo dialógico de una situación límite (para una vez más invocar a Freire, 1970), ya que en el momento en que la duda causa la ruptura con la creencia antes habida, ya no es posible volver atrás. Al saber no se puede seguir actuando como si todo fuese igual, aunque sí puede haber la adopción, a sabiendas, de una posición indeseable, lo cual genera nuevos traumas a la persona que tal cosa hace.

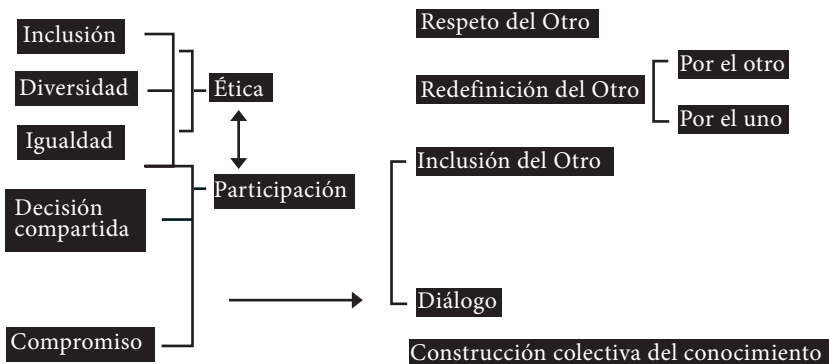
La problematización, al mostrar las contradicciones de una situación específica, motiva las acciones de cambio necesarias para lograr transformaciones destinadas a superar los aspectos negativos. Los resultados no dependerán sólo de la conciencia y motivación liberadora y transformadora, ya que la transformación puede ser parcial o más o menos lenta, según las condiciones que rodean a cada caso y según los recursos que pueden movilizarse.

Conclusión.

Las premisas para generar métodos para la conciencia deben ser vistas como apenas un apoyo para su movilización, lo que conduce a la liberación respecto de ideas heredadas, aquellas que impiden transformar aspectos que nos hacen dependientes de creencias y juicios que sesgan nuestras relaciones. Ellas nos permiten poner en movimiento la crítica, el darnos cuenta, el contrastar y medir y decidir. Pero todo el proceso ocurre en la mente de cada persona. No es “inyectado”, ni “instilado” en el cerebro de un pasivo. Es generado por esa persona. La problematización es sólo el catalizador que permite mostrar los elementos de base en un todo que parecía homogéneo, por lo tanto surgen nuevas ideas, nuevas acciones. Y eso ocurre en la persona.

La base ética de estos métodos y estrategias no permite que el/la sujeto externo corrija e imponga, ni insinúe o insista. Sólo puede preguntar y mostrar. Si insistiese y obligase, toda liberación estaría dejada de lado, no se habría avanzado en el proceso de conocer, de decidir, de entender por sí misma. El respeto del Otro impide la imposición de ideas. Por el contrario, genera el derecho a la discusión, a la diversidad de opiniones, a la inclusión del Otro desde la conciencia; que cada una/o dialogue, participe y que colectivamente se construyan nuevas formas individuales de conocimiento que puedan ser conocidas por todos. Saber qué se hace, por qué se lo hace, para qué y para quién se lo hace.

Construcción analéctica, colectiva, del conocimiento.



Referencias Bibliográficas.

- Bourdieu, P. (1972) *Esquisse pour une théorie de la pratique*. Geneve-Paris, Suiza Francia: Droz.
- Díaz Bordenave, J. (1983) *O que é participação?* São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- Dussel, E. (1974) *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, España: Sígueme.
- Dussel, E. (1985) *Philosophy of Liberation*. Eugene, EE.UU: Wipf & Stock.
- Dussel, E. (1988) *Accesos hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación (en la edad de la globalización y de la exclusión)*. México, DF: FCE.
- Fanon, F. (1965) *The Wretched of the Earth*. Londres: MacGibbon & Kee.
- Freire, P. (1970) *Pedagogía del oprimido*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (1973) *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Montevideo: Uruguay: Siglo XXI.
- Freire, P. (1984) *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Hernández, E. (1996) *La comunidad como un ámbito de participación. Un espacio para el desarrollo local*. En E. Hernández (Coord.) *Participación. Ámbitos, retos y perspectivas* (Pp. 21-44). Caracas, Venezuela: CESAP.
- Levinas, E. (1973/1995) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1998) *Ethics as first philosophy*. In S. Hand (Ed.) *The Levinas reader* (pp. 75-87). Oxford: Blackwell.
- Martín-Baró (1987) *El Latino Indolente. Carácter ideológico del Fatalismo Latinoamericano*. En M. Montero (coord.) *Psicología Política Latinoamericana* Pp. 135 - 162. Caracas, Venezuela: Panapo.
- Montero, M. (1999) *Los unos y los otros: De la individualidad a la episteme de la relación*. Revista AVEPSO, XXII (2) 67-83.
- Montero, M. (2002) *Construcción del otro, liberación de sí mismo. Utopía y Praxis*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Centro de Estudios Sociales CESA. Universidad del Zulia. Año 7, N° 16. 41-51.
- Montero, M. (1994) *Consciousness raising, conversion, and de-ideologization in community psychosocial work*. Journal of Community Psychology,

22, 3-11.

- Montero, M. (1997) Entre el deseo individual y la necesidad colectiva. El análisis de la reunión de discusión-reflexión en el trabajo psicosocial-comunitario. En E. Wiesenfeld (Coord.) El horizonte de la transformación: Acción y reflexión desde la psicología comunitaria (pp. 77-86). Caracas: AVEPSO, Fascículo 7.
- Montero, M. (2004) Introducción a la psicología comunitaria. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2006) Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2007) La problematización como aspecto crítico en el proceso de liberación. En I. Dobles Oropeza; S. Baltodano Arróliga y V. Leandro Zúñiga (Coords.) Psicología de la liberación en el contexto de la globalización neoliberal (pp. 216-229). San José de Costa Rica: UCR.
- Montero, M. (2009) Methods for liberation: Critical consciousness in action. In M. Montero & C. Sonn (Eds.) Liberation Psychology (pp. 73-92). New York: Springer.
- Rodríguez Brandão, C. (1961/1990) (Org.) Pesquisa participante. São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- Rodríguez Brandão, C. (1987) Repensando a pesquisa participante. São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- Scannone, J.C. (1976) Teología de la liberación y praxis popular. Salamanca, España: Sígueme.
- Vieira Pinto, A. (1960) Conciencia e realidade nacional. Rio de Janeiro, Brasil: ISEB. VOL. II.

De las Políticas Sociales hacia las Políticas de Reconocimiento en Comunidades Latinoamericanas

Germán Rozas Ossandón

Coordinador Unidad Estudios Comunitarios Latinoamericanos

Depto. Psicología, Universidad de Chile

Este artículo es fruto de la Tesis Doctoral (en curso) del autor: *“El sujeto comunitario en Latinoamérica en el marco de las políticas públicas de reconocimiento por parte del Estado. Los casos de pueblos indígenas de Bolivia y Chile”* presentada en el CECLA, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Introducción.

Pese a su larga historia y sus inocentes pretensiones de solución de problemas, las políticas sociales en las últimas décadas se han concebido principalmente desde el enfoque del desarrollismo. Es decir, el objetivo para América Latina es alcanzar el nivel de vida de los países avanzados e industrializados. Y en esa mirada desde los organismos internacionales a los mismos Estados se han llevado a cabo estas políticas que en su procedimiento fundamental generan una distorsión de las realidades locales, desestructuran las culturas de la región, niegan los paradigmas y cosmovisiones de las comunidades amerindias. Y ello se realiza muchas veces de modo natural sin un alerta crítico, a través de una inferiorización del sujeto comunitario local, calificándolo de incapacitado, falente, carente, deficitario, de modo que se termina configurando el objeto principal de las políticas sociales que pasa a ser el sujeto pobre.

Posteriormente, el proceso continúa con el desarrollo social, el cual es un proyecto educativo que pretende generar en el sujeto pobre todas las habilidades necesarias para alcanzar el desarrollo, en base a los estándares que definen al ideal del sujeto moderno.

Este capítulo valida y desarrolla un concepto de sujeto comunitario, el cual es concebido como fruto de la interacción con otros, en un contexto histórico que condiciona su identidad y sus diferencias.

La imposición a las primeras culturas de América Latina, no sólo de políticas sociales sino además del tipo de sociedad que las sustenta, ha causado una movilización generalizada de protestas en todo el continente exigiendo una validación de sus características y requerimiento propios. Los Estados han debido reaccionar y con dificultades y limitaciones que todavía no se superan se ha dado inicio a las llamadas políticas de reconocimiento.

La propuesta de este artículo es dejar atrás las políticas sociales y desviar las mismas hacia el reconocimiento. Porque, si entendemos bien el reconocimiento, éste nos permite no reconocer al sujeto pobre sino hacer evidente la imposición de un estilo de vida que no se desea, y que es ese estilo de vida moderno el que genera la pobreza. Por otro lado el reconocimiento,

puede abarcar a otros sujetos modernos que se encuentran invisibilizados como son aquellos vinculados a otras orientaciones sexuales, jóvenes, campesinos, género, tercera edad, etc. Así mismo es una propuesta que finalmente debiera llevar a reconocer otros paradigmas y filosofías de vida, que en América Latina se encuentran muy presentes, pero no son escuchadas sino más bien negadas.

Las políticas de reconocimiento hasta ahora en la mayoría de los países de América Latina están orientadas hacia la multiculturalidad, la cual es objeto de importantes críticas. Una de las cuales es que la multiculturalidad apunta a definir las culturas y comunidades como fijas, estereotipadas, estancas, y además de modo esencialista. Esto limita a las comunidades porque impide captar las variables que son las que efectivamente permiten llevar adelante sus reivindicaciones.

La propuesta que se hace aquí es trabajar con el enfoque de la interculturalidad, la cual pone el acento en la relación, de manera que el sujeto comunitario pueda hablar desde las asimetrías, las desigualdades y diferencias que existen y que son las condicionantes que lo determinan. La interculturalidad entonces pone el acento en un cambio social desde las diferencias de poder, apelando al reconocimiento de la necesidad de una mayor democracia, y de un mayor respeto a las diferencias comunitarias.

La propuesta finalmente es no seguir trabajando las políticas sociales desarrollistas sino entrar al campo de las políticas de reconocimiento, que es donde se encuentra el campo más real y cercano a las necesidades de la población latinoamericana hoy en día.

Políticas sociales desarrollistas universalistas.

Las políticas sociales desarrollistas, tal como su nombre lo indica se insertan dentro del enfoque del desarrollo, tan constantemente enfatizado por los organismos internacionales y tan difundido los últimos años en Latinoamérica. Su norte consiste en seguir la lógica del crecimiento económico, condicionante esencial de desarrollo de los países. En el pasado, hacia inicios del siglo XX, el concepto previo fundamental fue el progreso, meta también medular hacia donde debían encaminarse los países de América Latina.

Entonces desde el progreso al desarrollo, pasando por el concepto

reciente de desarrollo humano y encabezados por el habitual crecimiento económico, tenemos ya la integralidad de la propuesta, con sus metas, sus referentes y las utopías pensadas para el continente latinoamericano.

El desarrollismo habla también de bienestar económico, de nivel de vida y recientemente de calidad de vida. Igualmente apunta a decir que ese es el objetivo de los países modernos, países que habrían alcanzado la evolución y con ello toda la calidad de vida que el ser humano debe lograr y así haber salido del escenario de primitivismo y de toda suerte de insatisfacciones humanas del pasado.

Este planteamiento es una síntesis y una expresión elemental de toda la propuesta del universalismo. Lo universal es el conjunto de propuestas que se resume en una evolución de la sociedad humana expresada en su más alto nivel, que se asume como independiente, neutra, universal, es decir apropiada a todo ser humano, por encima de todas las regiones y países del globo. Va más allá de una persona concreta de forma que apunta al ser humano como tipo ideal, por sobre todas las sociedades. Sus soportes filosóficos los encontramos en Kant, Descartes, Hegel y otros.

Criticando esta propuesta, su problema, entre otros, es que estos planteamientos en realidad no son universales sino que son locales (Mignolo, 2003), surgen de los países del viejo mundo y de EE.UU., quienes se han enarbolado arbitrariamente como el ejemplo, la meta, como el modelo más representativo de lo universal. Lo universal serían esos países y lo que correspondería a otros es imitar y buscar, llegar a ser como ellos. Dicho de otra forma es la transformación de una realidad local, que puede ser correcta o incorrecta, pero que atañe a un grupo específico de personas, no representativas, en un modo de vida que pretende ser universal, la correcta, la adecuada, la única, es decir la manera en que todos debiéramos vivir.

Entonces ya tenemos una primera cosa, el desarrollismo pretende ser un modelo a alcanzar. Ahora, una segunda cosa es la elaboración de estándares. Las metas del desarrollismo son expresadas en cifras, y líneas objetivas que alcanzar, para lo cual, dicho en general, se configura una escala, una suerte de termómetro, que indica lo cercano o alejado del estándar. Los estándares son todo un campo trabajado por expertos que estudian e investigan, produciendo, modificando y consolidando metas. Lo importante aquí es que

el estándar si bien no es una cifra antojadiza se expresa y se enmascara de objetividad, de acciones de medición, y busca constantemente el respaldo de la ciencia. Es decir busca ser irrefutable, de modo de aparecer como una meta y un modo único de ser, sin alternativas. Así las cifras de acuerdo a la matriz occidental que nos han instalado, dan la aparente seguridad de que las cosas son científicas y que son correctas y que son la verdad. Es sin duda una nueva forma de colonialismo.

Una tercera cuestión del desarrollismo es la transformación de un sujeto en un sujeto (u objeto) no desarrollado. Dicho aspecto es fundamental, pues sin éste no se justifica el modelo desarrollista. Entonces, si tenemos el desarrollo, para legitimar su existencia y a los países que lo han alcanzado, tiene que establecer que existen sujetos no desarrollados, y para ello hay muchos caminos que ya se han recorrido. Uno es el de los estándares, aquellos países que no cumplen los estándares son subdesarrollados o aquellas poblaciones que viven allí son no desarrolladas. Así, con ello, entramos con más facilidad al terreno de otra suerte de paquete conceptual elaborado por el mismo desarrollismo que es el de la pobreza, la vulnerabilidad, la marginalidad y ahora de manera más contemporánea a los excluidos del desarrollo. El concepto más emblemático de todas estas propuestas ha sido la pobreza o el sujeto pobre.

Esta batería conceptual permite abstraer, sacar al sujeto calificado como pobre de su realidad concreta e histórica, y luego es clínicamente depurado y despojado de todas sus características identificatorias que lo definen como un sujeto distinto, para convertirlo en un sujeto, podríamos decir, químicamente pobre. Luego de este proceso ya tenemos un sujeto en condiciones para pasar a ser objeto de las políticas sociales.

El cuarto elemento son las políticas sociales. Y éstas son elaboradas y configuradas para dirigirse hacia el sujeto ahora ya claramente deficitario, sea llamado pobre, marginal, excluido, discapacitado, para así comenzar a trabajar y desarrollar un programa, un plan de acciones que lo lleven al ansiado desarrollo.

Las políticas sociales, entonces en general, son un instrumento, una metodología que se mueve dentro de este escenario del desarrollismo y procura no funcionar en espacios alternativos. Su objetivo es operacionalizar y profesionalizar todos los procesos que involucran la conexión de los sujetos

y el desarrollo. Por un lado identificar a los sujetos como subdesarrollados, explicitarlos, concebirlos de manera convincente como pobres, o como vulnerables a través de un procedimiento llamado diagnóstico que lo caracteriza, y que señala cuáles son las deficiencias que lo alejan de los estándares. Luego, las políticas sociales, previa etapa de planificación pasan a otra fase muy relevante que es la intervención. No hay política social sin intervención, y estas acciones, estas aplicaciones juegan el rol esencial en la etapa aplicada de este instrumento.

Pero antes de referirnos a esto, decir que el sujeto es subdesarrollado no es un proceso fácil. Hay una compleja trama de construcción de este sujeto, que en realidad sería mejor definir como una dinámica de destrucción del sujeto primario. Al existir el sujeto, sea cual sea éste, es necesario deshabilitarlo y para ello hay varios mecanismos ya empleados históricamente; uno de ellos, el más simple, es el señalar a este sujeto como carente. No posee educación, no tiene vivienda, no tiene capital, no tiene redes sociales, etc. Otro mecanismo más complejo e histórico es el ejercicio de una constante inferiorización, que apunta a la ausencia de cualidades del sujeto al momento de su origen. Ejemplo: los indígenas fueron calificados, en su proceso evolutivo, en un nivel casi igual o muy cercano al de los animales, y con los negros sucedió lo mismo. A este procedimiento se le agregan conceptos más elaborados como decir que son sujetos primitivos y de razas inferiores versus razas superiores. Muchos de estos mecanismos han buscado el respaldo de una veleidosa aliada como la ciencia. De modo que concluyen señalando que es una verdad la existencia de estos sujetos carentes e inferiores dada su incapacidad demostrada por el conocimiento científico.

Así ya casi llegamos a no hablar de sujetos sino de objetos, los cuales no pueden ser incorporados a la planificación en la elaboración de las políticas sociales por su incapacidad e inferioridad, y determinar que más bien serán otros los llamados a elaborar las políticas sociales, serán aquellos más capacitados y desarrollados que cumplen con los estándares, y son quienes conocen y saben el camino, por lo tanto serán también quienes aplican las políticas de desarrollo social a través de la intervención.

La intervención habitualmente es llamada desarrollo social, que también pudiera llamarse educación, en ámbitos más alejados de las políticas sociales y de los terrenos vinculados a la pobreza, pero para efectos de lo

señalado aquí la educación cumple el mismo objetivo, es decir alcanzar las metas del desarrollismo.

El desarrollo social, entonces, es un conjunto de mecanismos que se dirigen a transformar, fortalecer, depurar, limpiar, cambiar... al sujeto subdesarrollado en desarrollado. Sacarlo de algo que se ha llamado pobreza, incapacidad, sin habilidades, desposeído, carente, hacia un nivel que cuente, que adquiera las habilidades, las competencias necesarias para alcanzar y acercarse a los estándares del desarrollo.

La intervención o el desarrollo social es lograr que los sujetos u objetos vulnerables, adquieran las capacidades que exige la sociedad moderna. Y para ello se establecen programas desde organismos públicos e internacionales, que configuran la línea a seguir. Elaborando las metas a adquirir, las metodologías apropiadas para ello, en un proceso evolutivo, es decir por etapas que van de menos a más, subiendo escalones, que hablan de un tránsito de lo atrasado hacia lo moderno, a lo desarrollado.

Entonces, en general las políticas sociales aplicadas en Latinoamérica, especialmente aquellas conducidas por los organismos internacionales y los países que los secundan pueden ser calificadas de desarrollistas y, en esa línea su modo de funcionamiento, como decíamos, es definir un grupo objetivo, el cual uno de los más relevantes es el sujeto pobre. La población pobre, no obstante, no es un grupo homogéneo, pueden ser obreros, campesinos, indígenas, del sector urbano u otros. El tema, el problema, es la definición forzada de pobre, construyendo un sujeto abstracto, que no se condice con la realidad, y a este pobre se lo somete a un proceso de modernización, mediante el llamado desarrollo social, como decíamos. Se trata de capacitarlo, eliminar aspectos obstaculizadores, y en generarle las competencias suficientes para que alcance los estándares del sujeto moderno tipo. Resultado negativo de este proceso es la invisibilización de las realidades concretas, particularmente la heterogeneidad de las poblaciones consideradas, especialmente cuando muchas de ellas no se autodefinen como pobres sino como diferentes. Aspecto que el desarrollismo no considera.

Es a partir de esta situación crítica que en este trabajo se releva el concepto de sujetos comunitarios. Estos son entendidos como actores sociales que cuentan con una historia, en un contexto situado y que disponen de una

concepción de mundo, una cosmovisión, que les permite y los hace poseedores de un paradigma de sociedad. Este sujeto comunitario y social no es nuevo, ha pasado por distintas etapas que lo llevan hoy en día a exigir un reconocimiento, el cual ha ocurrido escasamente. Un reconocimiento no como pobres, no como vulnerables, no sin capacidades sino como sujetos con características propias, diferentes, no como objetos sino como sujetos.

El reconocimiento que se exige sin duda no es simple, se reivindica un proyecto de vida, una filosofía, podríamos decir un paradigma, es decir, un conjunto de aspectos que no ensamblan con el desarrollismo, con sus valores y sus principios.

Estas exigencias no comulgan con el desarrollismo en tanto tiene otros referentes, otro encuadre, que compromete, entre otras cosas, un concepto diferente de la tierra, del trabajo, de la propiedad, de la educación, de la familia, del comercio, del tiempo, de las metas de la sociedad, etc. Son aspectos que hablan de otro modo de vida, del buen vivir (Bolivia y Ecuador), que tiene sus fundamentos y proyecciones, todos los cuales no han sido suficientemente escuchados ni bien recibidos por la sociedad moderna, sino más bien han sido ocultados, distorsionados y destruidos.

Por ello en este capítulo el planteamiento no sólo es criticar las políticas sociales desarrollistas sino plantear la propuesta de re-dirigir el trabajo de las políticas sociales clásicas hacia las políticas de reconocimiento. Estas son una ventana que se ha abierto y que nos da la oportunidad de incluir allí las tradicionales necesidades de la población, pero especialmente enfocar el tema de lo social o de los problemas sociales desde una perspectiva diferente.

Al respecto, los Estados de Latinoamérica, frente a las presiones de la comunidad, a las exigencias de diferentes sujetos y actores sociales, han respondido generando políticas de reconocimiento. Estas no son lo que se quisiera, no obstante su presencia ha introducido un interesante debate sobre la multiculturalidad, la diversidad, el relativismo cultural, las políticas de identidad, etc.

El sujeto comunitario.

Pudiera parecer extraño que antes de entrar a las políticas de reconocimiento

se hable del sujeto comunitario. No es así, porque si pensamos que las políticas sociales están dirigidas hacia alguien, ese alguien es al que tenemos que tratar de analizar. Ya se ha señalado que el objeto de las políticas sociales es un sujeto construido como pobre, no obstante nuestro planteamiento aquí es dar un paso atrás e intentar ver que allí no hay un sujeto pobre sino un sujeto comunitario.

El sujeto comunitario, llamado también social, actor, movimiento social, etc. se conforma desde las interacciones sociales que establece una población determinada consigo misma y con otros. En esta dinámica interactiva se configura un nosotros, una identidad, un proyecto y quiénes son los miembros participantes de esta construcción. Vale recalcar que esta conformación no sólo se establece con sus propios integrantes sino también en base a terceros, que son un referente o una presión para ello. Igualmente, esta conformación puede estar determinada por otras agencias como las territoriales, económicas, productivas de una sociedad dada.

En definitiva, el sujeto comunitario no es una simple suma o agregado de personas, sino más bien es un conjunto de individuos que se encuentran articulados de cierta manera, donde hay cohesión social, identidad, metas colectivas y conciencia social. Igualmente nos referimos a un sujeto comunitario como un sujeto que participa en el ámbito social general de la sociedad, como así mismo en los espacios generados por las políticas sociales, los programas sociales o en espacios similares.

El sujeto comunitario es un actor que se mueve en distintos espacios de participación. Por un lado, su soporte participativo se encuentra en sus raíces territoriales, raíces culturales o raíces históricas, que le dan un fuerte sentido identitario, que lo cohesionan, lo constituyen, lo reproducen y que lo movilizan. En otros casos, lo comunitario lo conforman poblaciones que se constituyen en base a intereses más inmediatos, en base a un problema determinado, o a urgencias locales cuya proyección no va más allá de la comuna o de un sector de una comuna, sin pretensión de alcanzar soluciones a nivel global.

No obstante, el sujeto comunitario no debe concebirse como limitado a desarrollar su acción sólo a un nivel intermedio y privado de proyectarse más lejos. Por el contrario, su desarrollo y su inserción social, así como su

capacidad de convocatoria puede llevarlo más allá, a configurarse como un sujeto de mayor envergadura, e incluso como un sujeto político propiamente tal. Ello dependerá de que las comunidades tengan un mayor nivel de conciencia social, más organización y más capacidad de representar ciertas necesidades y motivaciones compartidas, que en un proceso de movilización pueden ser exigidas y reconocidas por las políticas públicas y por el Estado. Es el caso del movimiento indígena en Chiapas con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.

El sujeto comunitario es un actor que se constituye en un momento determinado de la historia, y podemos identificar como tales a obreros, indígenas, campesinos, profesionales, etc. No es el caso de decir ahora cuáles son estos sino señalar que su conformación no es gratuita, inocua, por cuanto constituyen realidad, tienen existencia, y en diferentes circunstancias hacen valer sus derechos.

El problema se produce cuando frente a un sujeto comunitario, por ejemplo los indígenas, se los niega, desarticula y/o se los reconvierte en otros sujetos u objetos distorsionando sus fundamentos y torciendo su existencia en función del proyecto desarrollista. De manera que se descompone su proyecto de vida, y con ello se produce un etnocidio, la muerte de una comunidad y, como ya hemos visto, el exterminio muchas veces de todos sus integrantes.

No obstante el sujeto comunitario se transforma, y esta transformación no necesariamente es producto de una evolución, como el modernismo o el desarrollismo intentan continuamente convencernos, sino es producto de variables que en un momento lo determinan, de manera que la forma que adquiere, fruto de esa transformación, puede dejar de ser lo que era en una fase previa. Un ejemplo de estos son los obreros. Dicho de manera simple: ¿Qué eran los obreros antes? Eran campesinos, indígenas, artesanos. No obstante, las nuevas condiciones productivas, el trabajo, la máquina, las empresas, el mercado, construyeron, conformaron a estos sujetos primarios en obreros. Los obreros son un sujeto comunitario que es producto de una interacción, no existe allí una esencia de obreros, es un sujeto-producto de condiciones sociales en las cuales previamente existía otro sujeto comunitario que se transformó a sí mismo y/o fue transformado. A su vez, lo que existió antes del ser obreros fue otro sujeto comunitario que igualmente fue determinado por

condiciones sociales que lo produjeron como campesino, indígena, artesano, negro, etc. De manera que con esta idea no es concebible la idea del sujeto comunitario original. No existe la comunidad original. Existen comunidades que en el devenir histórico, dadas ciertas condiciones situadas, se produjeron y reprodujeron de cierta manera.

Uno de los extremos de esta transformación de los sujetos comunitarios es la nacionalidad. A principios del siglo XIX, los Estados procuraron afianzar sus poblaciones tras la idea de un solo sujeto comunitario como fue el sujeto nacional, los mexicanos, argentinos, los ecuatorianos. Tanto así que se ha llegado a decir que los chilenos tienen características de chilenos, y se habla de la chilenidad, es decir de una esencia que los constituye y que los hace diferentes de manera fundamental a los peruanos o bolivianos. Es claramente la comunidad imaginada de Anderson (1993).

Sin embargo, tampoco aquí se quiere decir que las comunidades en sus bases son todas iguales y que, pese a las transformaciones vividas, sean cuales sean las condicionantes que las determinan, en el fondo son todas iguales y tienen las mismas características. No, hay diferencias. Lo que se quiere decir es que las diferencias no son originales y que son fruto de un proceso interactivo. Se quiere decir que no existe la originalidad, pero eso no anula la existencia de las diferencias.

Al mismo tiempo se quiere decir que las diferencias son importantes, por cuanto son fruto de condiciones sociales y son lo que caracterizan el ser de un sujeto comunitario y su identidad, y estas diferencias son históricas, fruto de distintas condicionantes. Y que todo ese baúl, incluidas las diferencias y sus condicionantes, son las características con las que los distintos sujetos comunitarios se presentan ante la sociedad en un momento dado. Y que ese es el material de un posible diálogo o negociación desde la cual un sujeto comunitario habla, porque desde sus diferencias ese sujeto comunitario expresa que hay diferencias que valoran y que pudieran querer preservar. En esta posibilidad, preservar significa mantener también las condicionantes que los determinan, como por ejemplo cuando los indígenas valoran su estilo de convivencia porque viven en un territorio, con sus cementerios y sus iconos religiosos que son las condicionantes que los determinan en esa dirección, por lo tanto, desean preservar esas condiciones; pero igualmente esos sujetos

comunitarios pudieran plantear que hay diferencias que no les agradan ya que quisieran cambiar las condicionantes que determinan esa forma de ser.

Cuando se habla de explotación se habla de que hay un sujeto comunitario, por ejemplo, los obreros que son explotados y esa es su particularidad y esa es su diferencia. Su discurso entonces es dejar de ser explotados y desean recuperar ese ser anterior u otro, no necesariamente anterior, que lo puede diferenciar de su ser actual, ser obreros y cambiar las condiciones que hoy lo determinan.

Los obreros en Bolivia plantean que previamente ellos eran indígenas y que les interesa volver a ser indígenas, que por lo demás siempre lo han sido y que por las condiciones sociales presentes tuvieron que vestirse como obreros, pero que quieren recuperar su forma previa. No obstante, no quieren ellos ser indígenas como lo fueron sus padres o sus abuelos sino otro tipo de indígenas, incorporando otros recursos a su comunidad, que son recursos de sus experiencias adquiridas como obreros. Son un sujeto comunitario diferente de los indígenas que actualmente viven en el altiplano y aquellos nunca fueron obreros y que quieren continuar viviendo como indígenas en esas condiciones, es decir son un sujeto comunitario diferente a los obreros.

No obstante, lo que principalmente ha ocurrido en Latinoamérica es la explotación, es decir la obligación que sufrieron las comunidades primeras de vivir en base a proyectos ajenos y externos que les asignaron y les asignan un rol de mano de obra, trabajadores o de esclavos, para satisfacer las metas e intereses de terceros.

Producto de esta explotación, de esta destrucción, es que el sujeto comunitario ha manifestado su oposición, exigiendo un cambio en esta relación injusta impactando con sus movilizaciones a la sociedad del momento, generando una crisis social, y produciendo cambio social.

Por ello es que junto a la constatación del sujeto comunitario y sus diferencias, también está presente la idea de proyecto. Es decir, un sujeto comunitario consciente de su identidad perdida o distorsionada, quiere recuperarla, como asimismo quiere cambiar las condiciones sociales que determinan su realidad actual que no le agrada. Ese sujeto comunitario desarrolla un proyecto que es un discurso que explica un proceso de explotación y agrega una meta, o solución, la cual pudiera ser generar un modelo de vida

alternativo al enfoque desarrollista.

Recapitulando, entonces, la propuesta de este capítulo no es seguir la línea clásica de las políticas sociales, dado que gran parte de ellas se encuentran asociadas al desarrollismo, las cuales desde esa perspectiva plantean principalmente una inferiorización del sujeto comunitario. Esto en base a estándares fijados desde una mirada universalista para luego proponerse el desarrollo social de estos sujetos de modo que adquieran las habilidades que los llevarán a cumplir el deber ser que indica la modernidad. Nuestra propuesta, entonces, es desviar las políticas sociales, llamémoslas clásicas, hacia un accionar que apunte a un problema o una situación mucho más significativa para el sujeto comunitario latinoamericano, las llamadas políticas de reconocimiento. Políticas que pueden ampliar su rango de acción desde el reconocimiento propiamente tal al reconocimiento de muchas situaciones que implican otros campos, áreas, propuestas, utopías, sueños, presentes en una diversidad de sujetos comunitarios.

Políticas de reconocimiento.

Las políticas de reconocimiento surgen en la década de los 90 como parte de un proceso de crisis general sobre la integración de los grupos sociales a la sociedad, lo cual exige un replanteamiento en la forma de ver a las comunidades, los indígenas, y los diferentes grupos humanos en su inserción al entorno. Estas políticas emergen a propósito principalmente de los grupos indígenas, no obstante, para no quedarse detenido sólo en ese ámbito comunitario, el reconocimiento abarca en esencia a muchos grupos y comunidades que requieren ser considerados en su especificidad en la construcción de la sociedad. En este trabajo, sin embargo, haremos referencia preferentemente a los indígenas, dado que es hacia ellos que estas políticas se han dirigido primeramente, pero sugerimos mantener la perspectiva de hacer la proyección constante hacia otras comunidades.

Ha contribuido a esta dinámica el proceso de globalización, el que por contraposición ha puesto en evidencia la relevancia de lo local y principalmente la importancia de la cultura local. Dicho de otra forma, es el momento de lo étnico, de lo indígena, de lo comunitario.

Pero, por otro lado, como decíamos, estos mismos procesos de globalización hablan no sólo de la emergencia de los indígenas, de lo local, sino de otras necesidades y otros sujetos, que estaban invisibilizados pero que se hacen presentes y buscan ser reconocidos también, tal como ocurre con las minorías. Éstas, vinculadas a lo sexual, a lo cultural, a lo territorial, a las diferencias de género, a la discapacidad, etc, harán explícito que el respeto por los derechos humanos requiere el reconocimiento de que la sociedad cambió y que la actual es más compleja, más diversa, con múltiples comunidades y múltiples estilos de vida. Por ende, requiere el reconocimiento de que el mundo de hoy no puede seguir basándose sólo en la propuesta del sujeto único, monolingüe y homogéneo, agente de un solo estilo de vida y de pensamiento restringido a la racionalidad moderna.

De esta forma, surge un nuevo constitucionalismo, nuevas leyes, entre otras las políticas de reconocimiento. En América Latina, durante los años noventa, se vivió una ruptura respecto de la relación del derecho de las comunidades con la perspectiva monocultural del Estado-nación.

Expresión de estos cambios, a nivel internacional, son la Declaración de las Naciones Unidas contra la Discriminación Racial, de 1962, aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en 1989; la Convención Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, en el 2001; y de las Naciones Unidas la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en el 2007.

En el caso de Chile, tenemos la Ley Indígena N° 19.253, de 1993, sobre Protección y Fomento y Desarrollo de los Indígenas; las Políticas de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas sobre el Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural, del Ministerio Secretaría General de Gobierno del 2004; la Ley N° 20.249, que crea el espacio costero marino de los pueblos originarios (Lafquenchens), del año 2008 y la propuesta, aún no aprobada, Reconocer-Pacto social por la Multiculturalidad del año 2008.

Respecto de otros países de América Latina, como Colombia, es mencionable la ley N° 70 del año 1993, que llevó a reconocer la existencia de un nuevo actor social, las comunidades negras; en el Ecuador, a partir de 1998, se consagra el reconocimiento del Estado pluricultural; en el caso de México, el artículo N° 39 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos,

plantea el derecho de los pueblos a crear sus propias formas de gobierno. Propuestas similares se registran en Perú, en 1993; y reformas muy relevantes han ocurrido en Bolivia, en 1994, con políticas de multiculturalidad y en el 2009, con cambios en la Constitución incorporando la interculturalidad y definiendo al Estado boliviano como pluricultural y plurinacional.

Esto ha sido fruto, según Yrigoyen (2004: 192), de teorías críticas al Estado, del cuestionamiento a los quinientos años de colonización, de la emergencia del multiculturalismo, de nuevos instrumentos de protección indígenas y también de la presencia agresiva de las transnacionales en territorios indígenas, lo que obliga a preocuparse de la biodiversidad y de los conocimientos indígenas que a ella se vinculan.

De aquí que se vuelva la mirada a lo indígena, y otras comunidades que tienen también una lógica ajena al desarrollo occidental, que tienen otros saberes y otro concepto de tiempo. De manera que en algún punto se busca recuperar no sólo lo diverso y a los otros invisibilizados, sino también otras respuestas frente a las nuevas necesidades de la sociedad, y uno de los caminos de búsqueda es entonces el reconocimiento.

Políticas de Reconocimiento: Universalismos y Comunitarismos.

Al hablar de diversidad cultural, no podemos dejar de tocar los temas que están en el trasfondo de las políticas y acciones, temas que están centrados en su base ya sea en los enfoques liberales universalistas, que tienden en la práctica hacia la homogeneidad, o en los enfoques comunitaristas, con opciones hacia la diferencia.

El tema del reconocimiento es central y será abordado desde el debate del universalismo y los particularismos. En esta discusión han estado muy presentes autores como Kymlicka (1996), Taylor (1993), aunque desde otra perspectiva también hay que considerar a Rawls (1993), Zizek (1998) y Laclau (2003). No son los únicos, por cierto, pero son los más relevantes y entre ellos nos falta mencionar a Touraine (1997).

Plantear el tema del reconocimiento desde este debate es poner en el centro un tema medular como es el de la diferencia; un tópico que trata, en definitiva, del reconocimiento de la diferencia.

Enfoques Liberales Universalistas.

El universalismo refiere a una perspectiva del mundo que se caracteriza por autodefinirse como única. Es una cosmovisión que se enarbola como la visión correcta, superior y con atributos que garantizan el éxito del desarrollo de la humanidad.

Basado principalmente en un enfoque kantiano, en su postura original y ciertamente más extrema, el universalismo parte de una concepción metafísica que considera al individuo como previo a la sociedad, como poseedor de derechos naturales, como sujeto racional autosuficiente, aislado de las relaciones sociales, del poder, del lenguaje, de la cultura que lo conforma (Aguilera, 2005). En este sentido y desde las bases de la Ilustración, se plantea la idea de una razón universal ilustrada que alude a la posibilidad de emitir proposiciones morales, cuya validez no depende del contexto en que se emiten, válidas para todo tiempo y lugar, opuesto por lo tanto, al sujeto situado. Se defiende desde aquí un principio neutral de unidad social, basado en la racionalidad, es decir en la idea de que el poder político permanezca neutral frente a los diferentes intereses, las distintas concepciones del bien, las distintas formas de vida y el pluralismo de valores (Navarrete, 2006). Desde esta mirada del liberalismo más clásico, la identidad de los individuos no se basaría en particularidades culturales, sino en convicciones universales tales como la dignidad del individuo y la libertad de pensar y actuar. Desde acá, se erige la dimensión de la autonomía a partir de la cual se construye la noción de derechos básicos individuales, entendiéndola como una dimensión moral y universalista.

Desde este enfoque, el acento está puesto por lo tanto en el resguardo de los derechos individuales de las personas, y no en los derechos grupales. Si hubiese un problema con estos últimos sería porque las garantías individuales no estarían operando, o dicho de otra forma, la igualdad de oportunidades no estaría funcionando. Desde la mirada más clásica entonces, la protección de los derechos de las diferentes culturas se alcanzaría mediante el resguardo de los derechos de las libertades individuales de las personas.

Originados en este tronco en común surgen sin embargo diferentes matices dentro del llamado liberalismo, que conlleva a principios de universalidad. Sin profundizar en todas estas vertientes, recurriremos

básicamente a una distinción de dos grandes corrientes, mencionadas a manera de síntesis, por Navarrete (2006).

Una de ellas es el llamado liberalismo libertario, y la otra el llamado liberalismo igualitario. El primero, es decir el liberalismo libertario, afirma que la única forma de tratar a los seres humanos como iguales es dejando de lado sus diferencias (raciales, sociales, sexuales, religiosas, etc.), para otorgar a través de leyes universales y sin ningún tipo de discriminación, una igual consideración y respeto. Desde esta mirada, aquellos elementos que podrían denominarse como azares de la naturaleza, tales como el talento, capacidades físicas, origen social, aunque eventualmente fueran determinantes en el destino de nuestras vidas, no merecerían ser objeto de atención de una sociedad que intenta definirse a sí misma como justa. Estas miradas, aterrizadas por ejemplo en el ámbito educativo, darían lugar a aquellos discursos de una educación igual para todos, puesto que todos somos iguales, en la cual todos los estudiantes deben ser tratados de la misma forma, y deben recibir la misma educación.

Otra de las corrientes, heredera más bien de la dimensión social del liberalismo, es aquella que se ha denominado “liberalismo igualitario”, el que sostiene que al desconocer las diferencias que existen entre las personas, no se garantiza la autonomía personal para adoptar decisiones, y que por lo mismo se debe ser sensible a todas aquellas circunstancias que impiden que los seres humanos puedan alcanzar la satisfacción global de sus necesidades. Estas circunstancias podrían ser arbitrarias desde un punto de vista moral, puesto que los sujetos podrían terminar siendo beneficiados o perjudicados por las mismas, sin “que se les pueda reprochar el hecho de que haya merecido una mejor o peor suerte” (Navarrete, 2006, pág. 26). Será por lo tanto un foco de este tipo de liberalismo el esfuerzo por corregir estas consecuencias que se derivan de la “lotería natural”.

Estas miradas, surgidas de este liberalismo igualitario, son las que leemos detrás de las políticas llamadas de igualdad de oportunidades compensatorias. Aquí, toma cuerpo la teoría de la justicia de Rawls (1979), cuyos dos principios fundamentales serían el principio de igualdad en el más amplio sistema de libertades básicas (libertad de pensamiento, libertad de conciencia), y el principio de la diferencia, que resuelve las desigualdades

económicas y sociales con un mayor beneficio a los más desfavorecidos. Siguiendo a Rawls, mientras hayan diferencias entre seres humanos que atenten a la dignidad de los que menos tienen, habrá que generar políticas de compensación para igualar condiciones de oportunidades, con foco en los principios del liberalismo, cual es el de garantizar el ejercicio de las libertades de todos. Desde aquí, no se desprende la legitimación de esa diferencia entendida como un valor, sino que se requiere una corrección a las asimetrías, para una justa igualdad de oportunidades, desprendiéndose desde estas visiones las políticas universalistas y de tendencia asimilacionista. Es decir cómo asegurar de que todos efectivamente puedan acceder a los beneficios de la sociedad planteados de manera universal, consiguiendo además como producto esperado los estándares que han sido considerados como estándares de calidad de vida o nivel de vida.

Enfoques Comunitaristas.

Así como los enfoques liberales surgen fundamentalmente de una mirada kantiana, por oposición, los enfoques comunitaristas se sustentan en una mirada hegeliana, siendo éste, citando a Navarrete (2006:84), quien “apela a una concepción histórica; una racionalidad no abstracta, sino llena de contenidos concretos, realizada históricamente en las costumbres, instituciones y formas de vida”, siendo el que despliega la idea de un horizonte de significación comunitaria como condicionante de la libertad individual.

Desde esta mirada hegeliana, los enfoques comunitaristas parten básicamente desde una crítica al liberalismo, denunciando la concepción ahistórica y asocial del sujeto, o la idea de un individuo dotado de derechos naturales anteriores a la sociedad. Para los comunitaristas, el “yo” no es previo a sus fines, sino que se constituye en función de determinadas condiciones de la comunidad a la que se pertenece, es decir el hombre “no puede realizar su naturaleza humana, más que en el seno de su comunidad” (Navarrete, 2006:76). Los teóricos comunitaristas, entre ellos Taylor (1993), Kymlicka (1996), Walzer (1998) focalizan básicamente en los horizontes de sentido y significación, los que nos configuran como sujetos pertenecientes a una comunidad. A diferencia de los liberales, apoyados en la categoría de autonomía, los

comunitaristas parten de la categoría de autenticidad, vinculada a que los criterios de identidad que configuran al ser humano, son el conjunto de valores que sostiene una determinada comunidad de sentidos y de creencias. A diferencia de los liberales universalistas, los comunitaristas plantean que los individuos se socializan en comunidades, dentro de un contexto histórico y social, el cual a su vez les proporciona una identidad que es colectiva. “La comunidad es vista como una fuente de valores, deberes y virtudes sociales, muy distinta de los derechos individuales liberales que poseen una concepción abstracta del yo y de la humanidad” (Aguilera, 2005:24).

Se valora fuertemente desde este enfoque, entonces, el crecimiento y desarrollo del sujeto, desde el sentido de pertenencia a una comunidad concreta y considerando, a diferencia del liberalismo, que lo justo en una comunidad no es un valor independiente de lo que ésta considera como bueno. Por lo tanto, las costumbres, la tradición, juegan un valor preponderante en la conformación de la identidad de un ser humano. Así como desde los enfoques liberales se marca la universalidad y lo homogéneo, desde los enfoques comunitaristas se marca la particularidad y la diferencia. En términos de políticas sociales estas se acercan a una mirada que podría verse reflejada, más que en políticas asimilacionistas, en políticas por el contrario más particularistas, relevando aquellas que las comunitaristas defienden.

El enfoque comunitarista es una mirada que plantea la existencia de particularismos, es decir, de poblaciones que son diferentes unas de otras, que tienen normas de vida, una cultura, visiones de mundo, formas de vida, que son diferentes, particulares. Lo importante aquí es que se señala que esas formas de vida y esos particularismos deben ser respetados y deben continuar existiendo en sus propias perspectivas de desarrollo, y nada los debe obligar a dejar aquello, ni a transformarse o adaptarse a otro modo de vida visto como “lo que hay que hacer”, como la forma correcta en que hay que vivir.

Es así entonces que para esos autores como Kymlicka, Taylor, incluido Touraine (1997), hoy es más difícil mantener el mito del Estado-nación, el cual se basaba en una idea de homogeneidad. Hoy resulta complejo no reconocer que la sociedad es múltiple, y muy difícil sostener que hay una identidad cultural homogénea dado que un territorio suele alojar a más de una comunidad, incluso a más de una nación en cada país, los que despliegan

prácticas culturales heterogéneas.

Las Políticas de Reconocimiento: Crítica a las políticas liberales universalistas.

Las políticas de reconocimiento se hacen presentes por contraposición a las políticas liberales igualitarias, o el llamado liberalismo igualitario, “tratemos a todos por igual”, puesto que para el reconocimiento se pone justamente el foco en las políticas de diferencia, es decir el reconocimiento a la identidad única de ese individuo o de ese grupo, al hecho de que justamente es distinto de todos los demás y, en este sentido, surge desde la necesidad de dar reconocimiento, y junto con éste status, reconocimiento a algo que no es lo universalmente compartido, por lo tanto un reconocimiento a la especificidad, redefiniendo como dice Taylor (1993:62), “la no discriminación, y exigiendo que hagamos de estas distinciones, la base del tratamiento diferencial”.

A diferencia de las políticas surgidas desde el liberalismo igualitario en términos de compensación, para poder llegar a lo universal, en este caso, se trata de conservar y atender a las distinciones, reconociendo una identidad particular. Se valora el potencial de moldear y definir la identidad propia como individuos y como cultura, es decir el potencial de formar una cultura, pero de hecho sostiene también el “acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado” (Taylor, 1993:66). Pone el acento en este sentido, no sólo en el reconocimiento del igual valor potencial de todos los seres humanos, sino en el valor igual de lo que ha hecho con ese potencial.

Surge desde esta política de reconocimiento una crítica fundamental al liberalismo igualitario, ya que si bien éste se sostiene en el concepto de dignidad, niega finalmente la identidad cuando “constríne a las personas para introducir las en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo” (Taylor, 1993:67), siendo además este molde reflejo de la cultura hegemónica. La crítica por lo tanto se expande no sólo al hecho de que niegue las identidades, sino que además, desde este molde hegemónico, resulta altamente discriminatoria y, desde este argumento, la crítica devela una “especie de particularismo que se disfraza de universalidad” (Taylor, 1993:68), o como diría Aimé Césaire (en Grofougel, 2007:9), estamos frente a “ un universalismo abstracto, el cual

desde un particularismo hegemónico, pretende erigirse en diseño global, imperial, para todo el mundo”.

Frente al surgimiento de sociedades cada vez más multiculturales, Taylor plantea con más fuerza la necesidad de estas políticas de reconocimiento, puesto que si bien desde el liberalismo igualitario se desprende el concepto de tolerancia, hay imposición desde un lugar de superioridad de una cultura sobre la otra, y por lo tanto desde las políticas de reconocimiento surge la exigencia de que “todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor” (Taylor, 1993:95). En este sentido -y aún cuando Taylor lo expone en calidad de hipótesis por la implicancia que pueden tener en términos de validez los juicios de valor- plantea, como suposición que “todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable, tienen algo importante que decir a todos los seres humanos” (Taylor, 1993:98). No se trata de emitir juicios de valor según Taylor -mejor, peor, superior, inferior- ya que cuando intentamos hacer esto, es porque ya contamos con las normas para hacer tales juicios -nuestras normas- y por lo tanto resultan “paradójicamente homogeneizantes” (Taylor, 1993:98), puesto que aún de manera inconsciente, nuestros juicios estarían introduciendo a los otros en nuestras categorías. Se trata más bien de lo que Taylor, citando a Gadamer, denomina la “fusión de horizontes”, esto es, aprender a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación, puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña.

Reconocimiento de Derechos colectivos de la comunidad.

En el siglo XX, el liberalismo se interesa por “contemplar” los particularismos, pero no a través de los derechos colectivos. En realidad lo que importa a esta mirada no son los derechos grupales sino los derechos individuales y, en definitiva, son estos los priorizados. En este sentido, este liberalismo es anti-multicultural y, por lo tanto, no se sitúa en la idea del reconocimiento.

Desde la perspectiva de Rawls (1993), un requisito para el “diálogo” con las comunidades, es que los particularismos respeten la libertad individual.

Pues, para ser respetada desde un punto de vista liberal, una cultura no debe sostenerse sobre la coacción de sus miembros, sino que éstos deben ser libres.

Dicho de otra forma, los derechos son un beneficio para todos los ciudadanos, incluso para aquellos que pertenecen a una comunidad o grupo particular, pero en términos individuales. Porque para estos liberales los derechos humanos deben ser iguales para todos, tanto para un niño mapuche, por ejemplo, como para un niño no indígena de la ciudad de Santiago de Chile. De forma que si hay problemas con los mapuches, ello es interpretado no como un problema con la comunidad mapuche, sino como efecto de que los derechos individuales no estarían funcionando, como tampoco la igualdad de oportunidades. Por lo tanto, para corregir las desigualdades hay que aplicar bien las garantías individuales.

Por el contrario, para los comunitaristas, en su corriente más blanda, (Kymlicka, 1996; Taylor, 1993) sí se plantea una línea de derechos que se acerca a los derechos grupales, especialmente en relación a poblaciones vulneradas, las cuales no tendrían un acceso igualitario a los derechos. Entonces, frente a ellas se podría permanentemente tener derechos diferenciales, especiales, es decir derechos colectivos.

En esta corriente es que se encuentran las bases de la propuesta sobre la multiculturalidad. No es casual que Charles Taylor haya escrito un texto llamado “El Multiculturalismo y la Políticas de Reconocimiento” (1993) y Will Kymlicka otro denominado “Ciudadanía Multicultural” (1996).

Para Kymlicka las políticas de reconocimiento deben ser trascendentes a la identidad nacional y, a partir de esto, plantea los derechos especiales: derechos diferenciales para comunidades y grupos, para los cuales debieran entregarse beneficios legales para la marcha de sus propias lógicas culturales, y debieran ser permanentes. El límite para estos derechos es que no existan restricciones internas, es decir, que no haya contradicciones con los principios liberales.

Estas políticas, como dice el título de este apartado, ponen de manifiesto finalmente un reconocimiento de la existencia de las poblaciones indígenas, de los grupos afrodescendientes, de los campesinos y su propiedad comunal de la tierra, de modo que puedan ser parte de los procesos de construcción social y puedan participar de la toma de decisiones políticas

como cualquier sujeto social, pero desde sus diferencias.

Frente a los derechos colectivos, el problema para el liberalismo igualitario, tal como lo mencionamos más arriba, es cómo absorber a ciertas poblaciones que demandan un reconocimiento especial. El Estado liberal no lo contempla, dado que ha puesto el acento con exclusividad en los derechos individuales y no en los colectivos.

Pero el liberalismo ha propuesto al menos una posibilidad: las legislaciones especiales (transitorias) para grupos o comunidades. Esta se encuentra vinculada a Rawls (1993), quien siendo abogado, y desde la perspectiva jurídica, se preocupa de ofrecer una propuesta a aquellos sectores que desde lo jurídico son desfavorecidos, como son poblaciones pobres, mujeres, campesinos, obreros, etnias, etc. Entonces, la propuesta es generar ciertos derechos grupales o colectivos para estos grupos desfavorecidos que impliquen una discriminación positiva, en el sentido de favorecerlos por encima de otros grupos o individuos. No obstante, esta propuesta Rawls la plantea de manera limitada, en el sentido de que dichos derechos especiales sean sólo transitorios, no permanentes; es decir, sólo por el tiempo que demande que ese grupo desarrolle o adquiera las destrezas o los bienes necesarios para que luego, ya por sí mismo y sin derechos especiales, pueda acceder u obtener beneficios en un plano de igualdad ante la ley.

Desde la perspectiva comunitarista, la propuesta de derechos colectivos es la de Kymlicka (1996), quien hace referencia a los derechos diferenciados. Este autor se centra en identidades duras, como son los grupos nacionales y las minorías étnicas migrantes, quienes según este autor son poblaciones estructuradas con un territorio, una cultura y que, por lo tanto, requieren de derechos especiales o diferenciados, pero, a diferencia de Rawls, de manera permanente. Kymlicka no se refiere a identidades blandas o minorías emergentes de carácter sexual, tercera edad, género u otras, pues para él este segundo tipo de identidades o diferencias deben seguir los caminos normales, de los derechos individuales comunes a todos.

Los derechos colectivos o diferenciales, según Kymlicka, son acciones del Estado de protección a una minoría nacional. Son acciones de protección externa, medidas políticas que provienen de fuera de una comunidad, como cuando un Estado decide dar algunos cupos en el parlamento o entregar el uso

de recursos naturales privativos a una minoría.

Son acciones afirmativas que “violan” el principio de igualdad ante la ley, buscando tratar de manera desigual a los desiguales y beneficiar a los unos (mapuches, por ejemplo) manteniendo la igualdad en los otros (no mapuches). Ahora bien, en ambos autores (Rawls y Kymlicka) esta legislación o derechos especiales serían otorgados siempre y cuando no tengan restricciones internas. Es decir, en tanto no contradigan ciertos principios liberales básicos como la libertad de expresión y otros.

A Kymlicka le interesa afirmar la diferencia, realizar una acción afirmativa, que debe ser permanente. Plantea que se trata de lograr la igualdad de oportunidades, pero manteniendo la diferencia, pues las diferencias son saludables ya que no basta con la homogeneidad cultural. El planteamiento de fondo de este autor tiene que ver con un argumento político, dado que le interesa la cohesión social, y entiende que las diferencias ayudan a lograr dicha cohesión social. Por otra parte, plantea que se puede militar en una identidad sin poner en jaque a la nación.

Kymlicka plantea que las sociedades, en su interior, son claramente diversas y por lo mismo deben enfrentar esta situación no homogeneizando, sino reconociendo los particularismos y las diferencias, apuntando a lo que él llama sociedades plurinacionales.

Así, siguiendo a Kymlicka, existirían comunidades que se encontrarían constituidas en base a características diferenciadas del resto de la sociedad, de modo que su proyecto de desarrollo pasa por mantenerse como grupo diferenciado. Si no fuera el caso, esa comunidad desaparecería, como ya ha ocurrido tantas veces, o generaría conflictos permanentes al resto de la sociedad por su falta de reconocimiento.

Propuestas de Reconocimiento: De la Multiculturalidad a la Interculturalidad.

La multiculturalidad es el reconocimiento (políticas de reconocimiento) de los diferentes grupos culturales, es la aceptación de las diferencias alojadas en cada una de sus propuestas culturales (Kymlicka, 1996; Taylor, 1993).

Este reconocimiento de la diferencia lo realizan hoy los Estados

(casos de Colombia, 1993; Chile, 1993; Ecuador, 1998; Bolivia, 1994, entre otros) por cuanto las posiciones adoptadas en el pasado, como la integración, la asimilación, la homogeneización, ya no conducen a buen destino. El planteamiento de las elite en torno al fortalecimiento del Estado-nación mediante la inclusión, incluso a costa del desvanecimiento o desaparición de las culturas, de las comunidades o del otro, no se condice hoy con la presencia de nuevos fenómenos mundiales, como la globalización, el énfasis en los derechos humanos, la no discriminación, las posturas sobre la libre autodeterminación de los pueblos, como asimismo las luchas de las propias comunidades y culturas por un respeto a sus identidades. De modo que dichas elite, dichos Estados, se han visto en la obligación de ampliar su visión del otro y avanzar hacia un reconocimiento del mismo, y por lo tanto han planteado el enfoque multicultural.

El marco teórico en que se fundamenta esta mirada multicultural refiere a una visión clásica del concepto de cultura (Grunzinski, 2000). Definiendo la cultura de manera ordenada, con formas claras, como una totalidad coherente y estable, muy cercana a lo orgánico (Mato, 1997). Esta es una noción occidental de cultura, que se mueve sin problemas en el escenario de la modernidad, bloqueando ciertas realidades y haciendo aparecer otras.

Al decir de Mato “La idea de «cultura» resulta problemática por diversas razones. La primera de ellas, porque supone y refuerza la ilusión de que existe un cierto «algo», un conjunto de elementos, «un todo orgánico», refuerza la ilusión de la existencia de una cultura, es decir un sistema relativamente armónico de elementos simbólicos” (Mato, 1997: 3). O como diría Grunzinski, este concepto de cultura “...corre constantemente el riesgo de verse fetichizado, cosificado, naturalizado y elevado a la categoría absoluta”. (Grunzinski, 2000:62).

Posiciones más conservadoras aún, como las de historiadores chilenos, Palacios (1904) y Villalobos (1995), señalan que las comunidades y su cultura, dispondrían de elementos propios, naturales, independientes, originales que son los elementos que configuran las identidades locales. Esta concepción tiene su elemento central en la importancia de la idea de lo original.

Bajo estas miradas, las comunidades dispondrían de un patrón

básico, de una esencia cultural, de elementos originales surgidos en el pasado, de manera que las diferentes comunidades son conformadas como grupos separados, independientes unas de otras.

De esta manera, el enfoque multicultural, con este concepto de cultura, desarrolla una perspectiva de lo social como constituido por diferentes grupos, culturas, comunidades, que se mueven verticalmente, uno al lado del otro, de manera independiente, sin conflicto y que debieran relacionarse (propone la multiculturalidad) en un escenario de igualdad, generando un escenario horizontal.

Este planteamiento da pie al desarrollo de una política cultural que apunta entre otras cosas a la protección de esas esencias culturales, desarrollando proyectos de preservación de culturas museo vivas, lo que a su vez provoca una situación de congelamiento de dichas culturas en el tiempo, inoculando el germen de la no participación.

La noción de cultura presente en esta perspectiva, no da cuenta de otros fenómenos habituales en las relaciones y en la interacción social, como las contaminaciones culturales extranjeras, los cambios culturales, las influencias, los préstamos procedentes de otros. Así mismo, esta noción conservadora lleva a conceptualizar la noción de mestizaje como una especie de caos, como un desorden producido en civilizaciones impecablemente estructuradas y auténticas. Se rechazan, entonces, las mezclas, suponiendo que se pierde lo puro, la esencia cultural (Grunzinski, 2000).

La multiculturalidad sería entonces, por un lado, la recuperación de las culturas, el trabajo de detección de sus elementos originales, no contaminados, de las comunidades primeras. Y su participación en la sociedad actual exigiría la condición de ser culturas originales, autóctonas.

Por otro lado, para la multiculturalidad su propuesta más relevante se referiría a la solución de las diferencias culturales en las sociedades modernas, en la idea del “Encuentro cultural”. Es decir, dos culturas en contraposición y en conflicto, podrían llegar a un acuerdo y desarrollar ganancias mutuas, y esto porque en el fondo de la relación hay dos culturas independientes y que por circunstancias determinadas interactúan enfrentándose. La política cultural en este sentido apuntaría a la negociación, a la igualdad de oportunidades, a la aplicación de los derechos humanos, a la generación de mecanismos de

conversación y de diálogo. Es decir, son las políticas de inclusión, de encuentro, de mediación, de tolerancia, de compensación, de no discriminación, de aceptación de la diversidad cultural.

No obstante, hay un grave problema en esta mirada multicultural, ya que no se hace mención a la presencia de sectores dominantes ni sectores dominados. Se acepta la diferencia pero no como una diferencia de poder. Es una diferencia de cosmovisiones, de formas de ver el mundo, surgidas de un origen independiente de la relación de subordinación entre ellas. La propuesta lleva a decir que no importa cuán diferente se es, no importa cuán distante está una cultura de otra en cuanto a rasgos de identidad, se piensa más bien que todas las culturas deben de tener acceso a la sociedad en igualdad de condiciones, sin objetar las diferencias. Pero lo importante, y, aquí es donde está la crítica, incluso lo que no puede ocurrir, es que una cultura se reste a ser un agente más del dinamismo del mercado y la economía. Es la participación de las culturas como una contribución a la ebullición de la producción. Este es el planteamiento, por ejemplo, de la CEPAL (Franco, 1992) y que se expresa bajo la idea de la cohesión social (Mideplan, 2007).

Esta es la línea de Slavoj Žižek (1998), uno de los críticos al multiculturalismo de Kymlicka y Taylor, quien desarrolla una propuesta desde una perspectiva particularista, señalando que el multiculturalismo favorece al capitalismo global. El argumento es que junto con el proceso de la globalización, lo que estaría ocurriendo es la desaparición del Estado-nación y la emergencia del capitalismo global, transnacional, como un nuevo poder a nivel planetario (Žižek, 1998). En esta dinámica el Estado-nación ya no es capaz de producir identidad, por lo que entonces genera un vacío de identidad, que deriva en la devaluación o desaparición de las identidades nacionales.

En el contexto de este vacío surge la necesidad de recomponer la unidad, y por ello se produce un retorno a la comunidad, a las identidades locales y a las identidades étnicas; pero en una relación global-local, dejando al margen al Estado-nación. Consecuentemente, se hace necesaria una reelaboración de la identidad, que da lugar también al surgimiento de una identidad global.

Es decir, de alguna forma lo transnacional, lo global, es el retorno a lo particular, pero se mantiene como un universal que acepta lo multicultural.

Entonces, según Zizek, el multiculturalismo es funcional a la economía global, al capitalismo global, pues estos liberales transnacionales tienen la lógica de incorporación de heterogéneos en el espacio global. Así, los liberales transnacionales tendrían una postura multicultural, es decir, hay una actitud de ofertar el reconocimiento, pero desde un lugar en que se resta el mismo, el agente, el que decide, quien en definitiva no puede ser pensado sino como alguien que habita un lugar universal.

Ahora, si bien estos transnacionales hacen este gesto político de reconocimiento de la diferencia, hay un límite que supone que esta diferencia sólo se despliegue en su propia particularidad. Por ejemplo, reconozco al mapuche, pero en su particularidad, y retenido allí y en la medida en que se quede en su particularidad y no afecte al poder. De esa manera, el agente transnacional, el poder global, queda protegido y el particular queda reducido a un espacio limitado.

Resumiendo, tal como señala Diez “el multiculturalismo, implica el supuesto de que entre las culturas diversas se establecen relaciones igualitarias y simétricas, negando la conflictividad de las relaciones en las que la diversidad es construida” (Diez, 2004:194).

Siguiendo a Hall (1984), la crítica es que este estado de cosas conduce a la aceptación de culturas independientes unas de otras, autoexcluyentes y autosuficientes, partiendo de la idea de la formación de las culturas de manera autónoma y dependiendo exclusivamente de la capacidad y del esfuerzo de sus propios miembros. Es lo que plantea Hall respecto de las culturas negras en Inglaterra; si los negros requieren una política cultural que resuelva sus necesidades, la consideración de ellos como una cultura en sí misma, independiente, esto impide la generación de un diálogo, por cuanto se parte de la base de que ese diálogo con los ingleses, con la otra cultura, se realiza en un plano de igualdad, con los mismos derechos y recursos.

También se ha criticado la multiculturalidad (Diez, 2004), porque si bien busca el acercamiento cultural, no produce un cambio más profundo en la estructura social. Y ello es una señal y un antecedente para plantear que el observar las culturas como entes separados y autónomos hace perder de vista la relación que sí existe entre las culturas, como la desigualdad en la cuota de poder de que dispone cada una de ellas; más aún, el beneficio de disponer de

ese poder, no es un regalo de un tercero sino el producto de la lucha relacional entre esas culturas que las ubica en una posición subalterna o en una posición dominante.

La propuesta que hacemos aquí, respecto de un avance en las políticas de reconocimiento, es la opción por otro planteamiento, como es el enfoque de la interculturalidad. Concepto más asociado a Latinoamérica, y que en su fundamento señala que las culturas no son independientes sino interdependientes unas de las otras, y que más bien se han construido en una vinculación, en donde por lo general no hay relaciones de igualdad de derechos, ni de recursos y donde predominan las relaciones de dominación. En este plano, el diálogo sí es posible, porque ahora sí tiene contenido; es un espacio en que están claras las diferencias de acceso, y a partir de éstas surgen las necesidades y las reivindicaciones, y quedan claros los privilegiados y los excluidos. Es, entonces, desde la interculturalidad, desde donde corresponde la generación de una política de reconocimiento pues las diferencias según nuestra mirada son diferencias de desigualdad, no son diferencias de características esenciales.

Así, la interculturalidad apela a que la idea de encuentro cultural vaya más allá, porque la relación que se establece entre dos culturas corresponde contextualizarla en un momento histórico determinado, caracterizado no por una relación igualitaria sino por el tipo de vinculación y de posición social en la estructura de la sociedad. Más aún, la misma configuración, sus elementos fundamentales, son producto de esta relación, en la que hay una determinación mutua. Es decir que aquí no hay colectivos separados sino interdependientes en su determinación.

Al decir de Diez, “la interculturalidad como proyecto político, social y epistemológico construido socialmente, emerge del conflicto de poder en el que se confrontan procesos y prácticas de diferenciación y subalternización de los pueblos indígenas y procesos y prácticas de resistencia” (Diez, 2004, págs. 195-196).

Finalmente, entonces, corresponde entender la interculturalidad como un aporte a las políticas de reconocimiento y éste entonces debiera ser uno de los campos más actuales de las llamadas políticas sociales.

Referencias Bibliográficas.

- Anderson, B. (1993) "Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo" Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Aguilera, R. (2005). El debate iusfilosófico contemporáneo entre comunitaristas y liberales, en torno a la ciudadanía. Recuperado en: http://www.uah.es/derecho/facultad/docs/Anuario_2006/03_El_debate_iusfilosofico.pdf
- Bourdieu, Pierre., (2001), "El campo político". PLURAL editores, La Paz, Bolivia.
- Buffon, en Gerbi, A., (1993) La Disputa del Nuevo Mundo Ed Fondo de Cultural Económica.
- CEPAL, (2005) "Objetivos del Milenio, Una mirada desde América Latina y el Caribe" Ed Naciones Unidas, Santiago de Chile.
- Diez, M.L (2004). "Reflexiones en torno a la Interculturalidad" Cuadernos de Antropología Social nº 19 UBA.
- Franco, R., (1998). Cap 1 Grandes temas del Desarrollo Social en América Latina y el Caribe En: Desarrollo Social en América Latina de Carlos Soto Ed Banco Mundial & Flacso.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: en el pluriversalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire hasta los zapatistas, en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Colombia. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Grunzinski, S. (2000) El Pensamiento Mestizo. Barcelona, España. Ed. Paidós.
- Hall, S. (1884). Notas sobre la deconstrucción de <lo popular>. En: Samuel, R. (ed.) Historia popular y teoría socialista. Barcelona: Crítica.
- Kymlicka, W. (1996): "Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías", Barcelona: Paidós.
- Mignolo, W., Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del Poder" Polis Revista Académica Universidad Bolivariana de Chile. Vol 1 nº 4 2003.
- Laclau, E., (1996) "Emancipación y diferencia", Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, E., (2003) "Contingencia, hegemonía, universalidad" FCE, Buenos Aires, Ley Indígena nº 19.253 de 1993. Mideplan.
- Navarrete, J. (2006). Liberales y Comunitaristas. Santiago: Editorial

Universidad Bolivariana S.A.

- Mato, D., (1994) Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe. Venezuela, Nueva Sociedad.
- Mato, D., (1997) “Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización”, Revista Nueva Sociedad Nro. 149 Mayo-Junio, pp.100-113.
- MIDEPLAN, (2008). Re-Conocer: Pacto Social por la Multiculturalidad, Stgo Chile Programa de Desarrollo Integral (2009). Lineamientos para la elaboración del Plan de Desarrollo Integral (PDI) en <http://www.origenes.cl/quien somos.html> (13 Dic- 2009).
- MIDEPLAN (2007) Cohesión Social, Ed Gobierno de Chile Palacios, N. (1904): “La Raza Chilena Su nacimiento. Nobleza de sus orígenes”. Imprenta Schaffer. Valparaíso.
- Rawls, J. (1993). “Liberalismo político”, México D.F.: FCE.
- Taylor, Ch., (1993) El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, México, FCE.
- Touraine, A., (1997) “¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes” Fondo de Cultura Económica.
- Villalobos, S. (1995) “Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco.
- Yrigoyen, R., “Vislumbrando un Horizonte Pluralista: Rupturas y retos epistemológicos y Políticos en “Los Desafíos de la Interculturalidad: Identidad Política y Derecho” de Milka Castro . Ed Programa Internacional de Interculturalidad Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo Universidad de Chile 2004.
- Walzer, M. (1998). Tratado sobre la tolerancia. Barcelona: Paidós.
- Zizek, Slavoj (1998): “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Fredric Jameson y Slavoj Zizek, Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Buenos Aires: Paidós.
- Zizek, Slavoj (2009): “La tolerancia como categoría ideológica”, en Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales Buenos Aires: Paidós.

**Efectos psicosociales anticipados del proyecto de Presa
El Zapotillo sobre los habitantes de Temacapulín**

Bernardo Jiménez Domínguez
Centro de Estudios Urbanos
Universidad de Guadalajara¹

El pueblo de Temacapulín, es actualmente Delegación Municipal de Cañadas de Obregón, Jalisco, y forma parte de la región de los Altos, a 132 kilómetros al noreste de la Ciudad de Guadalajara. Está situado en un pequeño valle, circundado por montañas. Abundan las aguas termales y bellos paisajes. El Río Verde pasa a un kilómetro por el este, rodeándolo por el norte y el oeste.

Los primeros asentamientos indígenas en el lugar se dieron en el siglo VI DC. Los antiguos pobladores formaron parte de la tribu Tecuexe y ya en los siglos XI y XII los habitantes de esta comunidad estaban vinculados con los asentamientos de Xalostotitlán y Atoyanalco (hoy, San Miguel el Alto), y juntos resistieron ataques de los Cuachichiles que estaban más al norte. Posteriormente, en 1164, aliados con sus anteriores enemigos y los zacatecos, repelieron a los mexicas en su avanzada hacia los Altos. Temacapuli, en náhuatl, o como se le conoce actualmente Temacapulín, también llamado popularmente Temaca, viene de Temaxcalli, que significa baño de vapor, limpiar lo propio. Esto seguramente por la abundancia de las aguas termales en la zona. Temaca en náhuatl también se refiere al acto de compartir. La conquista de Temacapulín tuvo lugar en el año de 1530, cuando el capitán español Nuño Beltrán de Guzmán, de paso por Poncitlán, rumbo a la conquista del reino de Tonalá, envió al capitán Pedro Alméndez Chirinos con un ejército para que explorase y conquistase aquella región. En 1541 los pobladores de Temacapulín tomaron parte activa en la rebelión general indígena de la Nueva Galicia, llamada la Guerra del Mixtón.

En los años de 1908 a 1912, vivió en ese lugar el poeta Alfredo R. Plascencia, quien dedicó varios poemas a este lugar. Temacapulín fue la cabecera de toda aquella comarca. Su iglesia data de principios del siglo XVIII, y el 29 de diciembre de 2009 se cumplieron 250 años de la construcción del templo dedicado a Nuestra Señora de los Remedios, que según cronistas de la región fue iniciado en 1735 y concluido en 1759. Hay fincas de la misma época, como las Casas Reales, donde están en la actualidad la Oficina del Registro

¹Verónica A. Barrios Villalobos y Tania Flores de la Torre formaron parte del equipo como asistentes de investigación.

Civil y demás servicios de gobierno (Información del Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos, MAPDER y el Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario, A.C., IMDEC).

El gobierno del Estado de Jalisco desde el 2005 ha ejercido presión amenazando con desalojar a los pobladores de Temacapulín para inundar el pueblo al construir la Presa El Zapotillo, argumentando que ésta abastecería de agua a la zona metropolitana de Guadalajara y León. Actualmente hay muy pocos pobladores en Temacapulín, no más de 600, por el alto índice de emigración, pero muchos de los llamados hijos ausentes permanecen vinculados a esta tierra. Sus construcciones coloniales, el Río Verde, las aguas termales, las caídas de agua en época de lluvia, su muy particular paisaje rodeado de peñas y la hospitalidad de la gente, han convertido el lugar en un destino de descanso para el turismo de la región, lo que significó para los temacapulenses esperanzas de desarrollo de su comunidad y la posibilidad, para algunos, de soñar con regresar al hogar. Sin embargo, ante la amenaza de la construcción de la presa en el 2005, los habitantes han vivido con angustia, obligándolos a seguir construyendo su historia de resistencia y dignidad.

Este estudio nace a partir de la movilización de los temacapulenses para salvar su pueblo. En esta lucha se han vinculado con instituciones no gubernamentales, redes en defensa del agua, de afectados ambientales y en contra de la construcción de presas a nivel regional, nacional e internacional. La convicción de defender su territorio motivó la curiosidad de estudiantes, investigadores y profesores universitarios que contribuyeron a realizar esta investigación como parte del peritaje psicosocial, uno de los peritajes solicitados por el Colectivo de Abogados que los apoya e incluye la participación de niños, jóvenes, adultos y personas mayores del pueblo que en su lucha han crecido como comunidad y logrado la solidaridad y apoyo de simpatizantes alrededor del mundo.

Introducción.

El proyecto de la presa El Zapotillo fue anunciado de forma unilateral a los habitantes de Temacapulín por parte de las autoridades federales y estatales, dando por hecho que su pueblo sería inundado. El proyecto en curso es vivido por los afectados como un desastre para sus vidas, sus familias y su pueblo. Lo cual no resulta exagerado si tomamos en cuenta una de las muchas evaluaciones negativas de lo que han sido las grandes represas, en este caso nos referimos a lo que Tyrntania (1992) dice al terminar su artículo sobre la presa Miguel Alemán:

A decir verdad, la región se parece más bien a una zona de desastre. Usted no puede bañarse en el agua de la presa sin que le salgan ronchas. En la actualidad se están presentando graves problemas de salud pública, de altos niveles de violencia, y de desnutrición crónica (p. 107).

Esa realidad así vivida coincide con la bien conocida definición de desastre de Charles Fritz (1963, citado por Peek & Mileti, 2002), que lo define como:

Un evento, concentrado en tiempo y espacio, en el cual una sociedad, o una subdivisión relativamente autosuficiente de dicha sociedad, se ve sometida a un peligro severo que produce tales pérdidas a sus miembros y pertenencias físicas que la estructura social se ve perturbada y el cumplimiento de todas o algunas de las funciones de la sociedad se ven obstaculizadas (p. 655).

Hay mucha discusión sobre lo que es un desastre y algunas orientaciones consideran que esta definición se puede mantener en tanto se tome en cuenta que los desastres son construcciones sociales. Es decir, que el problema con las definiciones tradicionales es que se centran en los aspectos físicos y ubican la fuente del desastre por fuera de la sociedad. Por eso Porfiriev (1995) define el desastre como la ruptura de las rutinas de la vida social, de tal forma que se requieren medidas extraordinarias para sobrevivir. Esta redefinición se ve complementada por Ursano, McCaughey & Fullerton

(1994) al caracterizar el desastre como eventos inesperados y traumáticos que resultan amenazantes para el bienestar social y abrumador para los recursos que tienen las personas y comunidades para lidiar con ellos.

Los efectos psicosociales.

Por eso ahora es ampliamente reconocido que pueden causar traumas y perturbaciones emocionales. Este malestar puede producir efectos a corto y largo plazo. Se mencionan una serie de desórdenes psicológicos a corto plazo, tales como estrés postraumático, ansiedad, depresión, afectaciones somáticas, insomnio y pesadillas (Bland, O'Leary, Farinaro, Jossa & Trevisan, 1996). Las víctimas con mayor riesgo de padecer este tipo de problemas suelen ser los niños, los ancianos, las mujeres, los pobres y más marginalizados. Los niños sufren un mayor impacto que los adultos, las niñas resultan más afectadas emocionalmente y los niños sufren más dificultades conductuales y problemas de atención (Shannon, Lonigan, Finch & Taylor, 1994). Los hombres son más propicios a caer en un malestar psicológico con depresión y abuso del alcohol. El status socioeconómico puede ser impactado por la mayor vulnerabilidad (Garrison, 1995). La devastación financiera crea un estado de estrés mental (Fothergill, 1996). Las adolescentes sufren más de estrés postraumático que los adolescentes que sufren más de perturbaciones del sueño frente a los eventos traumáticos. Martín-Baró (1989) describió desde la psicología social el trauma social y psicosocial. El trauma psicosocial se refiere a un daño particular que es infligido a una persona a través de una circunstancia difícil o excepcional. El trauma social se refiere a la huella que ciertos procesos históricos pueden dejar en las poblaciones afectadas. Se trata de identificar la interrelación entre las personas y lo histórico, proponiendo el término trauma psicosocial para representar la naturaleza dialéctica del fenómeno. El carácter psicosocial se refiere a que el trauma ha sido producido socialmente, y que se alimenta y mantiene en la relación entre persona y sociedad. Pero eso no significa que produzca un efecto uniforme en la población. La afectación dependerá de la vivencia personal condicionada por su origen social, su grado de participación en el conflicto y por otras características de su propia experiencia (Martín-Baró, 1990).

Los efectos anticipados de las presas sobre los migrantes forzados.

Lo anterior se puede ilustrar con la investigación que hicieron Hwang, Xi, Cao, Feng y Qiao (2007) con migrantes designados para reubicación forzada porque vivían en una zona a ser inundada como represa, para probar su hipótesis de que la anticipación de la migración forzada resulta estresante al comparar dicha población con un grupo de la misma zona pero cuyas tierras y casas no serían inundadas por estar en un área alta. Partían de que las personas tienen en diverso grado recursos mediadores del estrés que sirven como conducto para moderarlo. Pueden ser sociales o psicológicos. Los sociales incluyen capital social y apoyo social presente en las redes sociales. Los recursos psicológicos se refieren a los rasgos resilientes de la personalidad. Ello explica porqué las situaciones estresantes tienen mayores efectos negativos para unas personas que para otras. Estos recursos personales cumplen un rol mediador porque las situaciones estresantes erosionan dichos recursos que nos salvaguardan de la depresión. La exposición a los estresores lleva indirectamente a la depresión reduciendo los recursos psicosociales de las personas. De forma complementaria, los recursos funcionan como moderadores de los efectos dañinos de los estresores. La reubicación forzada en la represa china de las Tres Gargantas produciría malestar entre los migrantes no sólo porque la reubicación es inherentemente estresante de forma directa, sino también indirectamente, al destruir las redes sociales y su sentido de autodireccionalidad, el poder decidir sobre la propia vida y proyectos. Los efectos de la reubicación forzada resultan también condicionales sobre los recursos que poseen los migrantes. Debido a la distribución desigual de los recursos psicosociales en una población, lo mismo sucede con la distribución de la depresión. El que una situación objetiva como la migración forzada tenga consecuencias negativas depende de la percepción subjetiva que se tenga de la situación.

Los resultados de esta investigación son los siguientes: hay una correlación positiva entre depresión y el status de la migración. La depresión es mayor para los migrantes forzados. La depresión se relaciona positivamente con el estrés inducido por la migración. Pero aquellos con mayores recursos sociales y psicológicos tienden a mostrar menor depresión. Los resultados indican que la anticipación de la migración involuntaria es un predictor

confiable de la depresión. La depresión estuvo también significativamente asociada con género y status marital. La depresión promedio fue mayor en mujeres que en hombres y en personas casadas fue menor. Algo muy similar a lo reportado en este estudio es lo que sucede con la población de Temacapulín, como vamos a ver más adelante con sus propios testimonios.

Los migrantes forzados vieron reducido el apoyo social porque tenían amistades y parientes que ya habían sido desplazados. Los migrantes forzados también ven reducida su capacidad de decisión porque la orden de reubicación de las autoridades les recuerda su impotencia ante los eventos por venir y la insignificancia de su autoestima. Teniendo como foco la depresión como un indicador de salud mental este análisis indica que la anticipación de la reubicación forzada tiene un efecto adverso indiscutible sobre los migrantes involuntarios. La anticipación de la migración forzada ejerce un efecto indirecto sobre la depresión, principalmente a través de la mediación del apoyo, capacidad y afrontamiento. Aunque la autoestima no juega un rol mediador significativo, es el único mediador del estrés que muestra un efecto fuerte. Los datos de esta investigación apoyan la creencia sociológica de que la depresión está socialmente distribuida. Factores socio-demográficos tales como género, edad, status marital y nivel educativo tienen efectos significativos sobre la depresión en la modalidad anticipada de acuerdo a estos resultados.

Ya en 1988, O'Sullivan y Handal afirmaban que en una revisión de 20 años de investigaciones, estaba demostrado que la reubicación, fuera voluntaria o involuntaria, funcionaba como un estresor significativo que además perturbaba las redes sociales de apoyo. En el caso de la reubicación involuntaria los efectos eran significativamente más negativos. Esto era aun peor en el caso de residentes de larga data y grupos culturales con orientación comunitaria en términos de ajuste psicológico y redes sociales. Efectos adicionales giran alrededor del incremento en las tasas de morbilidad y mortalidad con el consecuente aumento de los servicios médicos. En grupos tribales aumentaron las crisis de identidad y la dependencia de los servicios estatales de reubicación. Es el caso de la tribu estudiada por estos autores, en la que la amenaza de reubicación por la construcción de una presa se convirtió en un estresor muy fuerte en las vidas de esta comunidad, debido a que percibían la construcción de la presa como algo tan perturbador como la muerte de un

ser querido, porque para ellos la presa sería la causa de la muerte de su cultura. Lo cual era a su vez motivo de una incrementada desmoralización y utilización de los servicios médicos. Todo ello porque su terruño tiene un inmenso peso psicológico, tanto a nivel de sus vidas, como de su identidad cultural como pueblo. Por eso la amenaza de construcción de la presa había perturbado sus redes sociales de apoyo e incrementado los problemas psicológicos, pues al construirse la presa ello interfería gravemente en sus contactos con amigos y vecinos.

El impacto social de las grandes presas.

Después de analizar 30 presas construidas en el mundo durante tres décadas, Goldsmith y Hildyard (1984, citado por Tyrtania, 1992) concluyen que contrario a lo prometido con el discurso del progreso y el beneficio colectivo, en ningún caso se eliminó la pobreza y el hambre, ni tampoco se mejoró el ambiente. Por el contrario:

1. Las poblaciones desplazadas involuntariamente viven en ambientes degradados, que les impiden el autoabasto y los convierte en refugiados ecológicos empobrecidos y desempleados por la naturaleza misma de los proyectos hidroeléctricos de capital intensivo.
2. Debido a las grandes cantidades de agua estancada surgen enfermedades, produciendo problemas de salud pública de grandes dimensiones.
3. Debido a la deforestación de las zonas circunvecinas los estanques se llenan de cieno con lo cual se acorta el tiempo de vida de las presas (que no es de más de 30 años) y por la ausencia de drenaje se produce la salinización de los suelos a corto plazo.
4. Las aguas de la reserva inundan bosques y valles fluviales que fueron el hábitat de especies diversas. Afectan la vida del ecosistema acuático a lo largo y ancho de la cuenca. Limitan el suministro de nutrientes río abajo, impiden la reproducción de especies migratorias, acumulan sustancias tóxicas y desechos industriales.
5. El estanque recibe la descarga de aguas negras y basura. El consecuente desarrollo de plagas impide que pueda haber un lago productivo a

largo plazo.

6. Las presas hidroeléctricas tienen un costo social y ecológico insostenible. El costo económico inmenso propicia la sobreexplotación de la zona para recuperar la inversión a corto plazo. Por eso la racionalidad de las represas resulta incompatible con el manejo sostenible de los recursos naturales. Pero resulta insostenible también a nivel del impacto social que no suele resolverse sino agravarse con el tiempo.

Hay cuatro clases principales de efectos sociales adversos relacionados con las presas que Cernea (2004) resume así en orden de importancia:

1. Desplazamiento forzado y empobrecimiento de la población.
2. Explosión urbana alrededor de las principales construcciones.
3. Cambios no previstos en los sistemas de agro-producción corriente abajo.
4. Pérdida de bienes de patrimonio cultural.

Es por eso que un reconocido experto, Thayer Scudder (2006), en su libro sobre el futuro de las grandes presas, dice que las presas resultan inadecuadas por muchas razones. Los beneficios suelen ser sobreestimados y los costos subestimados. Entre dichas razones tenemos:

1. El impacto ambiental adverso sobre las cuencas de los ríos del mundo.
2. El empobrecimiento de la mayoría de los que son reubicados.
3. Afectan negativamente a millones de personas que viven abajo de las presas y cuyos modos de vida dependen de los sistemas de flujos naturales.
4. Las presas conducen a la incertidumbre y plantean riesgos asociados con la manipulación de tan importantes sistemas de soporte como lo son las cuencas de los ríos.

Todo esto plantea la pregunta sobre la capacidad institucional real de los gobiernos y autoridades de los proyectos para manejar la complejidad asociada con dicha infraestructura monumental de los proyectos hidroeléctricos: nos referimos a los problemas de planificación y los procesos de implementación durante los momentos de cambio político, y en las políticas de los proyectos, así como a la corrupción asociada con los enormes

presupuestos y requerimientos financieros de tales proyectos.

Como lo describe Ferradas (1999), la mayoría de los proyectos en América Latina han sido construidos en áreas de las fronteras internas de los Estados-nación con bajas densidades de población, con infraestructura deficiente y habitadas por campesinos, pequeños granjeros, pescadores e indígenas. Un número significativo de proyectos de represas han sido construidos en zonas tropicales y subtropicales que constituyen la reserva de la biodiversidad. Un número reducido de proyectos están afectando otros ambientes naturales. La subsistencia de estas personas está basada principalmente en recursos naturales radicalmente transformados por los proyectos de las presas. Cuando se define a la población afectada se lo hace de una forma restringida (los que viven en las áreas a ser inundadas) e inadecuada, porque deja de lado sus estrategias de supervivencia, que por lo general están basadas en el uso estacional y la explotación de diversos ambientes. Mientras sus hogares y espacios de cultivo pueden estar en las áreas a ser inundadas, otras actividades pueden depender de áreas que están por fuera de las zonas de reubicación, que no siempre están consideradas en la consulta de los impactos y que pueden ser afectadas por la deforestación en las áreas cercanas, cambios en las reservas de agua y en la calidad de la misma. Las comunidades indígenas son aún más vulnerables porque muy frecuentemente sus lazos socioculturales y de subsistencia se ubican mucho más allá del lugar en el que han construido sus casas.

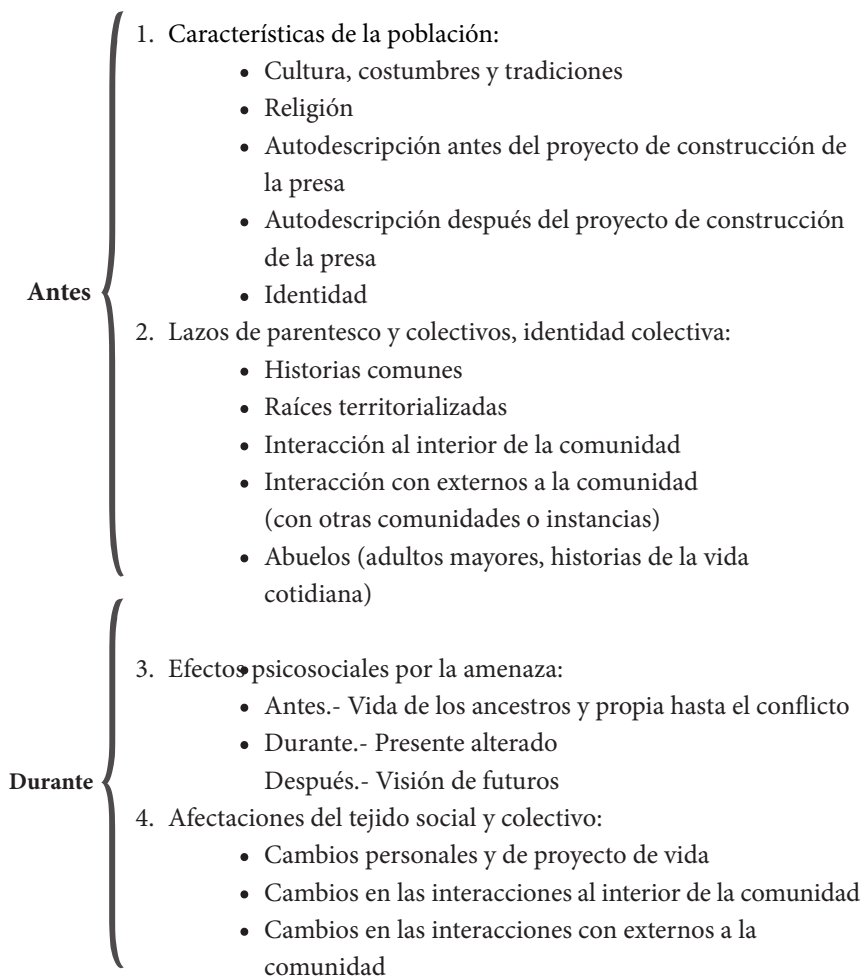
La estrategia de construir presas en áreas hasta ahora muy marginales dentro de las economías nacionales, responde a las prácticas de acumulación de capital típicas de las últimas décadas. Si la energía y la irrigación de las presas tuviera como blanco la región (que no es el caso por lo general), la experiencia de las comunidades afectadas es una combinación de efectos que se sienten río arriba y abajo. Por ejemplo, la disponibilidad de agua y energía, o la mejora en la navegación y otras formas de transporte, pueden atraer una serie de inversiones en la región, tales como el establecimiento de industrias, agronegocios, empresas del papel y turismo entre muchas otras cosas. Todo ello ejerce una presión sobre las economías y con frecuencia resulta en la concentración de la tierra y la expulsión, proletarianización, migración y desintegración social de las poblaciones originales.

La entrevista grupal.

La entrevista se desarrolló como parte de los estudios psicológicos realizados con el objetivo de conocer el impacto psicosocial de la construcción de la presa El Zapotillo sobre los habitantes de Temacapulín. Esto, a partir de la solicitud hecha por el Colectivo de Abogados (COA) que apoya legalmente a la población y para dar respuesta a uno de los peritajes solicitados, el peritaje de efectos psicosociales. Optamos por la metodología cualitativa como la forma más adecuada para el estudio de los fenómenos sociales a través de la realización de una entrevista grupal. Las preguntas del peritaje se desglosaron en palabras clave y temas psicosociales a partir de extraer las categorías psicosociales y se reestructuraron en formato de guía de entrevista agrupándolos en ejes temáticos que organizaban las categorías psicosociales de manera secuencial y organizada. La entrevista se realizó el 24 de julio de 2010 en las instalaciones de Centro de Estudios Urbanos de la Universidad de Guadalajara. La cita fue a las 10 a.m. y duró dos horas y media. Los participantes fueron habitantes de Temacapulín que con base en un acuerdo previo se desplazaron desde su población hasta Guadalajara y temacapulenses que actualmente viven en Guadalajara pero que mantienen un vínculo estrecho con su pueblo. Se convocó a la entrevista por parte del abogado del COA y fueron ellos mismos los que decidieron quiénes participarían en la entrevista; en total el grupo entrevistado constaba de 20 participantes, con edades entre los 17 y 89 años, en su mayoría mujeres mayores de 60 años. El número excedió al esperado y recomendado, que era de 10 personas, pero al contrario de ser un problema, funcionó y el grupo se complementó muy bien. Por otro lado el equipo de investigación para la entrevista constó de un observador, un entrevistador, un auxiliar de entrevistador y un relator. Durante la entrevista se realizó una relatoría, grabación de audio y de video. Después se realizó la transcripción textual del audio de la entrevista y se procesó con el programa de análisis de datos Atlas-ti versión 6.2, utilizado para el trabajo con datos cualitativos, identificando los segmentos de la entrevista que correspondían a cada código. Los códigos se definieron de acuerdo a las categorías psicosociales de la guía de entrevista, luego se organizaron por familias de códigos siendo una familia por pregunta del peritaje, así se fue organizando el material de manera que las preguntas del peritaje se respondían con los segmentos codificados

de la entrevista pero a la vez diferenciando la temporalidad de los relatos y acontecimientos en un antes, un durante y un después de la amenaza de construcción de la presa.

1. Esquema de códigos ordenados por las preguntas del cuestionario para análisis de datos en Atlas-ti 6.2



- Durante** {
- 5. Cambios en el aspecto laboral y económico:
 - Efectos en la economía
 - Efectos en la vida cotidiana (subsistencia)
 - Calidad de vida
 - 6. Efectos en familia y conglomerado social:
 - Visión generacional
 - Fragmentación social, cultural y ambiental
- Después** {
- 7. Efectos por pérdida de vivienda, lugares de culto, recreo y reproducción social:
 - Desapropiación social, espacial y cultural
 - Efectos personales
 - Efectos familiares
 - Efectos que prevén por el desplazamiento
 - Emociones y sentimientos
 - 8. Estabilidad y seguridad económica:
 - Adultos mayores (subsistencia, actividad económica)
 - Impacto económico
 - Consecuencias socioeconómicas
 - 9. Otras afectaciones psicosociales:
 - Historias
 - Testimonios
 - Salud

Autodescripción.

A continuación un resumen de los resultados del análisis realizado, iniciando con la forma en que los habitantes de Temacapulín se ven y se definen a sí mismos.

Temaca es cuna de gente trabajadora, amistosa, vivimos, vivíamos y vivimos todavía formando una gran familia, nos conocemos, nos ayudamos todos, todos acudimos ante algún problema, y aún vivimos esa hermandad de pueblo, también somos muy amables, éramos muy amables con el turismo, con las personas que nos visitaban siempre encontraban un lugar con quien platicar, con quién convivir un ratito, nunca fuimos así gente que no queríamos a otra gente sino que disfrutábamos a las personas que iban, y platicábamos mucho con ellas, hablábamos mucho con ellas (51:51)

La población de Temacapulín se caracteriza a sí misma como tranquila, pacífica, confiada, acogedora, trabajadora, amistosa, sencilla y amable, respetuosa, sin pleitos. Entre familiares y amigos solían hacer elotadas, cortaban verdolagas, quelites y mezquites, y en temporada de lluvias, con el crecimiento del río realizaban actividades alrededor del mismo. A pesar de las carencias económicas eran felices y disfrutaban de lo que tenían: el río, los cerros, los arroyos y las aguas termales. Consideran que la tranquilidad, la paz y la armonía en que vivían se relaciona con el hecho de que estaban aislados por la misma geografía que tanto aprecian. Antes no había autos en el pueblo, no entraban, el acceso era sólo a través de burros y más adelante un autobús que los dejaba a la orilla del río. En la población se diferenciaban dos sectores de acuerdo a la zona en que vivían, a quienes vivían al lado del agua les llamaban las ranas y quienes vivían en la parte alta eran conocidos como los tecolotes.

Cultura, costumbres y tradiciones.

Las costumbres que relatan se relacionan con el entorno, como el ir a comer al río, bañarse en los arroyos. En las tardes las mujeres salían a hacer punto de cruz, principalmente bordados y tejido, a las puertas de las casas. La fiesta principal en el pueblo celebra a la Virgen de los Remedios, con cohetes y

castillos de fuegos artificiales, repiques de campanas, danza, música de banda. A dicha fiesta acuden los hijos ausentes (migrantes) a quienes preparan comida y con quienes se reúnen en el portal de la delegación, también hay serenata (relatan que en otros pueblos ya no hay serenata). El día de la fiesta principal se realiza una procesión por el pueblo donde la imagen de la Virgen de los Remedios va acompañada por carros alegóricos y días antes hacen un tapete de aserrín de colores en el atrio.

El 27 de septiembre celebran la consumación de la Independencia, le llaman la fiesta de los gallos, acude gente de los alrededores de Temaca a la plaza pública y escuchan la banda de música.

Economía.

Los habitantes de Temacapulín subsisten de lo que sale del pueblo y otro poquito que les mandan los migrantes, cuentan que ante la crisis económica algunos de sus pobladores se vieron en la necesidad de salir del pueblo dejando muchas tierras sin cultivar y también se redujo la actividad en la ganadería. También hablan de un pasado con pobreza y muchas carencias, de andar descalzos, y no tener para comer, pero que a partir de lazos familiares recibían ayuda y salían adelante.

Identidad.

Las personas que viven fuera de Temacapulín se siguen considerando temacapulenses, creen que tienen la responsabilidad aprendida de sus padres de cuidar su patrimonio y sus raíces:

yo soy de allá, allá está mi gente ahí está mi territorio allá están mis raíces y de alguna manera este yo a mis hijas las he acostumbrado a ir a Temaca (...) Los niños los tenemos tan acostumbrados que ya tenemos como quince días que nos dicen y que cuándo nos vamos y eso quiere decir que eso es parte de lo que nos acostumbraron nuestros padres a tener nuestras raíces (102:102)

Señalan que están unidos y convencidos de querer permanecer en el pueblo.

Se muestran orgullosos y se dan a conocer como personas de Temaca: yo traigo en mi carro una calcomanía que dice no a la presa, yo amo a Temaca, siento tan bonito que voy en la calle y las mismas gentes de otros carros, pasan y se me emparejan y dicen ¡arriba Temaca! ¡estoy contigo! (165:165)

Relación con el paisaje.

El paisaje de Temaca es descrito como enclavado entre cuatro cerros, rodeado al norte por el Cerro de la Mesa, al sur el de la Peña donde está el Cristo, al oeste está el Tecolote, el Cerro de la Gloria y al poniente el Cerro de la Cruz. Antes tenían un río limpio y bonito al que iban a bañarse y a tirar clavados. Entre las cosas más señaladas está la relación que han tenido y tienen con el entorno, resaltando elementos del paisaje, como los paseos al río, un puente colgante que cruzaba el río y que ahora ya no existe, el aislamiento del pueblo, las idas al rancho a comer elotadas. Siempre han disfrutado del paisaje con sus ríos, cascadas, flores, las banquetas tapizadas con chile de árbol. También señalan que sentían que todo el pueblo les pertenecía, que en los lugares por donde pasaban nadie los molestaba. Describen a Temacapulín como un remanso de tranquilidad. Por las características del paisaje la alimentación se basaba en pescado, sobre todo bagre, que resultaba económico porque cada familia lo pescaba. El río, el campo y los arroyos son el marco de las reuniones familiares y de amigos. En tiempo de lluvias el paisaje reverdece y crecen los arroyos, lo que hace que disfruten más y realicen más actividades en el campo y en el río. Señalan que el pueblo no ha cambiado mucho, el paisaje se resume en cerros, río, aguas termales y arroyos:

el Cerro de la Mesa es un lugar también muy bonito, me acuerdo en una ocasión que mi hermano nos llevó a todos los primos a caminar, caminamos, caminamos, caminamos, caminamos hasta que llegamos a una planicie estaba llena de flores de esas que salen en tiempo de lluvia, moraditas, amarillas, y nosotros estábamos tan alto, tan alto que parecía que estábamos en el cielo, ya llegamos ahí, llevábamos nuestra bolsita con un refresco, mi hermano llevaba su guitarra, se puso a tocar ahí parecía que estábamos en el cielo, la verdad es de

unas, de varias cosas pues que se me han quedado grabados esos paisajes (70:70)

Las noches de luna llena eran motivo para disfrutar del pueblo de noche y realizar actividades nocturnas, sobre todo juegos de los jóvenes. Buscaban la ocasión para estar en la plaza con los niños, disfrutar del campo, del espacio para correr, del Cerro de la Cruz y de los lugares con agua caliente. La salida del pueblo era por La Puesta, era la forma de comunicarse, en ese tiempo tampoco tenían luz eléctrica. Relatan que la forma de salir del pueblo era en una troca lechera, después se utilizaba el autobús, que sólo llegaba a la orilla del río, ya que no podía cruzarlo porque en ese punto se reunían el arroyo del Salitre, el del Salto y el arroyo Colorado.

Religión.

Esperemos en Dios que salvemos a nuestro Temaca (158:158)

Se describen como muy creyentes y acostumbran a ir a misa, tienen fe en la Virgen de los Remedios y en el Cristo de la Peñita, que desde que recuerdan se encuentra ahí. La principal festividad en el pueblo es religiosa, celebran a la Virgen de los Remedios. Entre sus creencias religiosas consideran que Dios los protege de que no se los lleve la corriente del río, sus oraciones estaban enfocadas a la familia, ahora piden a Dios que no se construya la presa. También valoran el templo como un lugar significativo para ellos:

mi abuelita me enseñó a ir al templo y a rezar (161:161)

Seguridad.

Temaca era una población segura pues las personas podían transitar tranquilamente a cualquier hora del día, no había delincuencia en el pueblo, los niños ahí todavía pueden estar solos en la calle sin temores, las mujeres podían salir también sin necesidad de que alguien más fuera a cuidarlas.

Lazos de parentesco y colectivos.

Adultos mayores.

Los adultos mayores son considerados una parte importante de la familia y de la comunidad, son incluidos en diversas actividades de la comunidad como los paseos y los juegos. Relatan historias de los abuelos en las que los llevaban de paseo a Cañadas (cabecera municipal), sembraban y compartían su cosecha con ellos. La muerte de los adultos mayores se percibe como una pérdida de fortaleza en la comunidad.

Interacciones dentro de la comunidad.

Temacapulín es una comunidad que describe la relación entre sus habitantes como si fuera una gran familia. Todos se conocen, se respetan, se ayudan y se apoyan entre sí. Cuando hay una persona enferma o un velorio están pendientes y atentos a ello. Es una comunidad sin grandes conflictos. Comparten raíces que los abuelos les han transmitido. Siempre sabían cuando uno de los migrantes del pueblo regresaba y se organizaban para darle la acogida. También hay cosas que han cambiado para bien, ahora las parejas platican sin problema en el jardín, cosa que antes no sucedía porque eran reprendidos por los adultos.

Raíces y relaciones de parentesco.

yo quiero que mis hijos vayan a Temaca, mis sobrinos todos quieren a Temaca, yo he visto a mi hermana, ella vive en Estados Unidos, pero todas sus vacaciones viene a las fiestas en Temaca, las quinceañeras celebran en Temaca. O sea es una cultura del regresar a nuestras raíces, regresar a nuestro pueblo, a donde nuestros padres nacieron, donde nuestros padres crecieron donde vi a mi abuela, no me tocó conocer a mis demás abuelos pero donde mi abuelita me hacía tortillas en el fogón, donde mi abuelita me enseñó a ir al templo y a rezar, donde tenía la oportunidad de ser libre. O sea, yo veo un Temaca ahí, y muchos lo seguimos viendo ahí, no estamos pensando en que ya no va

a estar (161:161)... Yo creo que nosotros los que estamos en Temaca, los que somos de Temaca, tenemos la responsabilidad por nuestros padres que nos enseñaron, tenemos la responsabilidad de cuidar ese patrimonio y somos responsables de cuidarnos, de seguir cuidando nuestras raíces, nuestro patrimonio, creo que es una responsabilidad de nosotros yo así lo siento y creo que así lo sentimos por eso estamos aquí presentes (166:166)

La convivencia familiar es algo importante en la vida de los temacapulenses, en tiempos recientes han logrado convivir quienes vivían en Temaca con los familiares que llegaban de visita, ya sea de otras ciudades o de Estados Unidos. Al ser un pueblo chico los sucesos importantes en la comunidad son difundidos rápidamente entre sus miembros. Los abuelos suelen ser muy conocidos en la comunidad y visitados continuamente, se les identifica por actividades en las que se desempeñaban bien, así señalaron parteras, agricultores, cocineras, ganaderos, etc. También los reconocen saludables y longevos. Entre los parientes hay una red de ayuda más estrecha sobre todo en las necesidades económicas. Señalan que las familias pequeñas eran de 8 miembros y en general eran de 12 a 14 hijos. Quienes viven en Guadalajara acostumbran ir continuamente a Temacapulín, consideran que es una costumbre que les inculcaron sus padres, que ahí están sus raíces y que sus hijos no nacidos en Temaca anhelan ir y meterse al agua y cuando van de vacaciones son reconocidos en el pueblo y les hacen notar los lazos de parentesco que tienen en el pueblo.

Efectos psicosociales por la amenaza de inundación.

Impactos psicosociales.

no hay nadie al que no le esté afectando, desde ancianos más grandes hasta los más chicos yo creo, porque esto, esto es, como dice una compañera del pueblo, como si tuviéramos un dolor de muelas o como si tuviéramos un cuerpo tendido y que nunca, no, no, no pasa ese lapso de dolor, creo que así, así lo estamos sintiendo (180:180)

En los niños observan que hay tristeza, no salen a jugar, están

distraídos y preocupados por el desplazamiento anunciado:

Yo también veo que los niños, los niños están muy tristes. Ya los niños ni salen a jugar, siempre se están cuidando, están... histéricos, están... pues, muy diferentes ya a los niños que tengan su mentalidad, (...) ellos también están viviendo este problema y para ellos es un problema muy grande porque también es de ellos (...) los niños son más distraídos porque ellos están pensando en que nos vamos a ir de Temaca. (181:181). Cuando va la policía los niños se asustan mucho (...) otros niños hacen dibujos de cómo ellos piensan que va a quedar Temaca bajo el agua, con los niños así... muertos, ahogados en el agua, y también a veces pues, no los podemos controlar (183:183)

Los adultos mayores se han deteriorado a partir de la amenaza de desplazamiento, viven preocupados por la presa, porque no saben qué van a hacer en caso de ser desplazados, muchos de ellos ya no pueden trabajar, por lo que la subsistencia fuera de Temacapulín es complicada. Algunos han muerto muy preocupados por el asunto de la presa:

la tristeza más grande es que yo en mi casa estoy viendo morir día a día a mi madre, mi madre era una mujer muy fuerte que nada la tumbaba, y a partir de la presa, ella cada día la veo decaer más y más y no solo es ella son todos los ancianos del pueblo y algunos que ya se fueron (110:110).

También reportan depresión en adultos mayores:

no podía comer ella, o sea se entristeció tanto de estar pensando en Temaca, en cómo perder eso donde ella feliz vivió, donde ella tuvo un desarrollo personal en su niñez, en su adolescencia, en su juventud, donde creció y donde nos enseñó siempre a, a recurrir. Entonces sí estuvo en tratamiento psiquiátrico, sigue en tratamiento psiquiátrico con medicamentos controlados, porque sí le afectó muchísimo que llegaran y le dijeran ahora sí mira aquí está el periódico, ahora sí ya no hay marcha atrás la presa ya se va a hacer, entonces para nuestra familia en forma de salud nos ha afectado y mucho a mi mamá (170:170)

La población en general ha notado que ya no tienen la tranquilidad que tenían antes en el pueblo, pues están continuamente pensando en qué

momento llegarán a sacarlos o les enviarán más policía.

ya la tranquilidad no es la misma, nosotros seguimos siendo las mismas personas pero no vivimos esa tranquilidad porque en la noche estamos pensando ¿qué va a pasar? ¿qué va a pasar? Y eso nos produce insomnio (110:110)

La convivencia familiar se ha afectado porque el tiempo que antes se utilizaba para convivir en familia ahora es empleado para conversar sobre sus preocupaciones en torno al proyecto de la presa. En general se han vuelto desconfiados, sobre todo con los visitantes, que antes eran bien recibidos, ahora son cuestionados porque no saben si sean personas que vienen a hacer algo en pro del proyecto de la presa. Hay una alerta constante:

dijera mi mamá esto parece una guerra, dice nomás oyes que llaman y corres y es la realidad (119:119)

Refieren el caso de la construcción de la presa de Picacho, donde las autoridades no cumplieron a la población lo que les habían prometido, hicieron una manifestación pacífica y fueron agredidos, algunas personas murieron, y temen que les suceda lo mismo:

no quiero que mis hijos terminen muertos también o de alguna forma drástica y eso es algo que nos mantiene preocupadísimo siempre (121:121)

Con el inicio de la construcción de la presa hay ruidos muy fuertes todo el tiempo incluso fines de semana y por las noches, lo cual les genera ansiedad, al igual que los rondines de la policía para amedrentarlos. Esta situación les ha provocado insomnio. También reportan un aumento en problemas de diabetes e hipertensión. Consideran que en las casas que serán reubicados se sentirían sofocados por ser muy pequeñas y ellos estar acostumbrados a sus casas grandes. Ante el problema experimentan impotencia, irritabilidad, algunos han reaccionado con el aislamiento social.

Cambios en el aspecto laboral y económico.

Impacto en la economía.

ya no podemos trabajar mucho, aunque quisiéramos y... pues estoy

muy nervioso pensando qué va a pasar con mi casa... pobremente pero yo... ahí vivo y... estoy a gusto, digo como estoy en mi casa, pobre pero dice uno es mi casa y ¿a dónde me voy a ir, qué voy a hacer? (143:143)

Los adultos mayores tienen actividades económicas en el pueblo que les permiten subsistir por sí mismos, y al ser desplazados perderían su trabajo, perderían sus fuentes de ingreso. No quieren perder sus casas, lo que para la mayoría es su único patrimonio. Quienes pagan renta dicen que lo que pagan es muy poco y no se compara con los altos precios en otras partes. Ante la incertidumbre sobre qué va a pasar, los habitantes de Temacapulín tienden a ya no invertir en el mantenimiento de sus casas y bienes porque prevén que de ser desplazados los arreglos de sus casas serán dinero tirado a la basura. En la lucha por defender su pueblo están invirtiendo tiempo y dinero, aunque cuentan con algunos apoyos deben hacer gastos que implican mayores limitaciones en sus gastos ordinarios. Con el desplazamiento de la población, perderían el acceso a las aguas termales, lo que implica que gastarían más en gas para poder calentar el agua para bañarse. Antes se practicaba la pesca para consumo familiar, luego de que el río ya no tiene agua limpia esa actividad se ha extinguido. Era común el trabajo en el campo, sembrar algunos productos para autoabasto y cuidar ganado entre varios vecinos. El lugar adonde se les reubicaría es seco y no hay forma de sembrar o tener plantas que sirvan para alimentarse:

ahí no crecen ni nopales, acá abajo, en caso de que se la vea uno muy reñida, pues ya corre uno al monte y baja el puño de nopales o corazones que en un tiempo también eso es, el corazón del nopal, también es un platillo (149:149)

Efectos en la familia y entorno social.

Adultos mayores.

Pues nuestro problema de la presa nos ha afectado mucho, yo he visto personas mayores, unos compadres murieron como de depresión, se fueron deprimiendo, deprimiendo y primero murió mi compadre,

enseguida mi comadre, se fueron entristeciendo mucho, a las personas mayores les ha entrado mucho la depresión (178:178)

Entre los sectores de la familia y de la comunidad que consideran más afectados están los adultos mayores, en cuanto a salud reportan depresión y desgaste físico; además perderían sus actuales fuentes de ingresos y quedarían desempleados y a su edad no es fácil que consigan empleo.

Impacto en las familias.

La amenaza de desplazamiento genera inseguridad para desenvolverse y habitar otros espacios donde se reubicarían:

yo mi familia la tengo chica, ellos ahí acostumbran a salirse a la plaza, irse al campo deportivo, jugar solos, no necesito de llevarlos, no necesito andarlos cuidando, ellos solitos van y vienen, no hay ningún peligro, al sacarlos de ahí es como llevarlos a prisión por que ellos están acostumbrados a estar libres. Si se sale uno de ahí ya en ningún lado pueden estar libres como ahí, porque no digamos vamos a Cañadas que está ahí a un paso ya de Temaca, ya no, ya no pueden tener la misma libertad porque ya hay más peligros, ya se escucha hablar de pandillitas, ya se escucha hablar de... pues ya hay más autos, o sea ya es muy diferente, estando tan cerquita los dos pueblos, ya es muy diferente uno de otro (128:128)

A partir de que saben sobre el proyecto de la presa las familias han discutido y experimentan alejamiento al interior por diferencias ante el tema de la presa. Otra preocupación en la comunidad y en especial en las familias es que de hacerse la presa sus muertos quedarán bajo el agua, no ven de qué manera podrían trasladar a sus antecesores.

Temen que si algo les pasa a causa de oponerse al proyecto de la presa no sólo sean ellos los que sean agredidos o muertos, sino que esto trasciende en la familia:

nuestros hijos no se quedarían con los brazos cruzados ni nuestra familia y eso nos preocupa muchísimo (121:121)

También temen que sus hijos mueran en esa lucha. Aseguran que el proyecto de la presa ha afectado la salud mental y física en las familias.

sería lo peor que me pasaría en mi vida porque yo creo que en ningún lado estaría mejor que en Temaca, afectaría a todas la personas, pero principalmente en lo familiar (...) porque unos aceptarían a lo mejor irse para otro lado, otros quedarse ahí (...) porque nos destruiría a toda nuestra familia y una desilusión muy grande también tendríamos por nuestros difuntos que tenemos ahí, yo creo que sería lo peor, para mí sería lo peor en mi vida que me pudiera pasar porque para mí no hay otro lugar mejor que Temaca (127:127)

Las nuevas generaciones no nacidas en Temacapulín que tienen raíces en ese poblado han soñado continuar con ese vínculo y transmitirlo a sus hijos, pero el proyecto de la presa bloquea ese deseo:

yo siempre decía que cuando tuviera hijos llevarlos a Temaca que allá estuvieran todos, pero pues ahorita con esto de la presa y todo pues no ¿A dónde los llevo? (132:132).

Efectos por la pérdida de lugares de vivienda, culto y recreación.

dije no, ¿cómo vamos a perder ese pueblo tan valioso, tan querido en que estamos?... yo ya estoy muy acostumbrada a la vida de las personas de ahí que somos muy unidos y sí me da tristeza... (99:99)

Como efectos por la posible pérdida de vivienda, lugares de culto, recreo y reproducción social dicen que los niños están preocupados al imaginar que su pueblo será inundado. Comentan que se supone que cuando hay reubicaciones de población se busca un lugar mejor que en el que estaban, pero que en este caso sucede lo contrario:

nos están mandando a un lugar peor que donde estamos (149:149)

Ello ha llevado a que la construcción, mantenimiento y remodelación de viviendas esté muy disminuida. Perder la vivienda propia implica trasladarse a viviendas más pequeñas o refugiarse en casas de parientes, pero siempre y en todo caso es integrarse a un espacio más reducido, con disminución de la privacidad:

si se hiciera la presa pues sí vamos otra vez a ir a lo mismo, una casa chica que no tiene mucha ventilación, de molestar al vecino que está a un lado porque si hace uno ruido, si tiene la música fuerte o cualquier

cosa que haga uno con ruido ya le va a molestar a la persona de un lado (136:136)

Quienes tienen casas de descanso en Temaca también se encuentran en la incertidumbre, no quieren perder sus casas, pero tampoco saben qué hacer. Para ellos es importante conservar su comunidad en el espacio que se encuentra actualmente, consideran que si bien no hay un crecimiento territorial, sí lo hay en el aspecto personal y comunitario, en conocimiento de los derechos, esto con las nuevas vivencias como comunidad ante la amenaza de desplazamiento los ha llevado a vivir nuevas experiencias al manifestarse públicamente en contra, y al ser apoyados socialmente Temacapulín es cada vez más conocido y eso es lo que sí los fortalece:

tal vez no va a tener un crecimiento digamos en lo que es territorial, pero sí tiene, sí está teniendo un desarrollo personal... muchas cosas que la gente no se daba cuenta, que no sabía, está teniendo un efecto en la lucha por sus derechos, claro, que no son respetados pero ya tienen el conocimiento, entonces yo creo que... Temaca está creciendo, se está fortaleciendo y Temaca está... en esa lucha de... de no perder (161:161)

Temacapulín es visualizado sólo desde los significados y vivencias de sus habitantes en el presente, entienden el futuro sólo desde lo que ellos como habitantes deciden sobre su comunidad:

el futuro es el que le demos nosotros que vivimos ahí, yo pienso que Temaca vive el presente diario (...) yo puedo decir que de aquí a un futuro vamos a vivir bien, entonces Temaca yo pienso que vive el presente (159:159).

A pesar de la amenaza de desplazamiento, hay quienes realizan acciones que sólo se explican por la confianza que tienen en que su casa y su comunidad permanecerán donde están hoy y por ello invierten en sus casas:

sí hay personas que ya no quieren invertir pero sí hay otras personas que siguen pensando en que Temaca va a estar ahí, que Temaca va a seguir ahí (161:161)

También hay una tendencia a preservar su cultura, las tradiciones, la vida cotidiana, la convivencia familiar, las actividades de fortalecimiento de los lazos de parentesco y raíces colectivas en Temacapulín y desean transmitir

esas raíces a las nuevas generaciones, lo cual sólo es posible si la comunidad permanece en el lugar donde se encuentra actualmente:

cuando yo me case yo me voy a casar en Temaca, yo quiero que mis hijos vayan a Temaca, yo veo un Temaca ahí, no estamos pensando en que ya no va a estar (161:161)

Estabilidad y seguridad económica.

En cuanto a la estabilidad y seguridad económica, sobre todo en los adultos mayores, se hace evidente el desgaste, la intranquilidad, la tristeza y la depresión de los ancianos debido al problema de la presa. Se sienten inestables y desprotegidos económicamente:

se hace la presa y nos echan para fuera y qué vamos hacer, si somos puras personas mayores, que ya no podemos trabajar, que ya no podemos depender de uno mismo, y es un problema que nos está agobiando, nos está quitando parte de nuestra vida, ¿por qué? (113:113)

Se sienten muy preocupados porque con el desplazamiento perderán su manera de subsistir en la que recogían del entorno diferentes productos para el consumo personal, lo cual no será posible cuando sean reubicados en el sitio previsto. Lo que los haría sentirse como una carga para los demás, dejando de tener la autonomía que hasta hoy han mantenido:

ahorita vivimos ahí muy a gusto, tenemos comida, tenemos trabajo ¿y después? a estas edades ¿dónde vamos a conseguir un trabajo? ¿de qué vamos a vivir? Eso es lo que a mí me preocupa, entonces seríamos una carga para nuestros hijos, nuestros parientes, para estar con ellos, porque ya no tendríamos de qué vivir y ya no podríamos tener un trabajo por ser mayores. (133:133)

También se sienten inseguros porque si pierden su casa y se refugian con familiares, al dejar de tener su propia casa tendrían que acoplarse a un nuevo espacio que no les pertenece y que les resulta más pequeño e incómodo.

Se sienten inseguros en cuanto a los gastos que tendrán a partir de la construcción de la presa. También prefieren ahorrar que invertir en dar mantenimiento a sus casas, pues no saben qué gastos se les vendrán con el

desplazamiento, pero sí sienten que con seguridad éstos aumentarán.

Otros efectos psicosociales.

El efecto de ver a los padres enfermar es otro problema en las familias, se han presentado varios casos de adultos mayores que se deprimen y mueren en este proceso de la amenaza del desplazamiento:

tiene desde enero que sufrió mucho depresión porque llegaron y le dijeron que ahora sí ya no se iban a salvar, que ahora sí ya iba a venir la presa y que ahora sí ya no había marcha atrás. Entonces desde ese tiempo, desde enero hasta como junio, julio, ya ella no podía dormir, no podía comer ella, o sea se entristeció de tanto estar pensando en Temaca. Entonces sí estuvo en tratamiento psiquiátrico, sigue en tratamiento psiquiátrico (170:170)

Ellos mismos notan que a partir de esta amenaza de desplazamiento a veces actúan de manera agresiva, cosa que antes no hacían. Cuando observan personas que llegan de fuera y miden o rascan las paredes del templo por ejemplo, les provoca coraje e impotencia que llega a repercutir en sus relaciones familiares y consideran que esto les afecta psicológicamente. Recordar que están en medio de este problema también les causa malestar:

todo esto me afecta que saliendo de aquí quiero llorar, soltar el llanto, no, no se soporta uno por que está recordando todo, todo, todo, todo y quiere uno soltar el llanto ¿por qué? por lo mismo que estamos siendo afectados (178:178)

También atribuyen a esta amenaza el incremento de los problemas de diabetes e hipertensión en la comunidad. Señalan que quienes ya tenían problemas de ansiedad se han agravado a partir del problema de la presa:

tengo un hermano que está enfermo de los nervios y con estos problemas de la presa a veces se pone como más nervioso, no duerme, se pone aislado en su cuarto él solo, también a veces nos contradice a mí, a mi mamá, porque a veces lo queremos calmar, pero no, él nos da la contra, entonces en eso vemos que sí le afecta a él este problema de la presa (177:177)

Consideran que todos son afectados, chicos y grandes, que es un dolor comunitario y el activismo que tienen que desarrollar en su lucha también los

afecta en ese contexto:

es como si tuviéramos un cuerpo tendido y que nunca, no, no, no pasa ese lapso de dolor, creo que así, así lo estamos sintiendo, me ha repercutido mucho en la úlcera, he andado mucho muy mal, y más cuando hay necesidad de ir a estos eventos y yo me recaigo muchísimo también y la verdad es que sí, a veces, y muchas veces, este, estamos llorando porque nos sentimos con depresión, nos sentimos tristes y más como dicen por la impotencia (180-180)

Cómo viven el proyecto de la presa.

En cuanto a la religión, a partir de la amenaza de desplazamiento sus oraciones que giraban en torno al bienestar de la familia ahora se tornan hacia el problema de la presa, pidiendo permanecer en su pueblo:

antes iba al templo y le decía Dios mío o Virgencita ayúdanos, apoya a mi familia, ahora en vez de ir a decir eso nos ocupa tanto nuestra mente lo de la presa que decimos Dios mío ayúdanos a salir de este problema, que podamos vivir en paz en nuestro pueblo, que podamos vivir unidos (116:116)

Consideran que la presa no es un proyecto de desarrollo, pues el desarrollo debe ser sustentable y si no es así entonces no se trata de desarrollo. Comentan que tuvieron una reunión con las autoridades para ver el plan de desarrollo urbano y lo que les presentaron fue el proyecto de la presa y el del nuevo asentamiento al que la comunidad denomina campo de concentración.

el gobierno no entiende el significado de la palabra desarrollo, ¿por qué? Sabemos que el desarrollo tiene que ser sustentable o no es desarrollo, y ellos hace poco, como un año, en mayo más o menos, nos citaron para ver el plan de desarrollo urbano, es decir el nuevo campo de concentración que están haciendo ahí, eso para ellos es desarrollo pero para nosotros no (152:152)

La presa es causa de que la vida cotidiana de la comunidad se haya modificado y de que hayan perdido la tranquilidad que tenían, decaimiento de los ancianos del pueblo, depresión, ansiedad, irritabilidad, agobio, sentimiento de despojo de sus vidas, pérdida de su modo de vida, falta de control sobre sus

vidas y de libertad para decidir y quedarse en el mismo lugar, impotencia, preocupación por el futuro, incertidumbre, pensamientos recurrentes sobre el problema de la presa, un constante ¿qué vamos a hacer? y disminución de memoria:

yo sí creía que de veras que era un México libre como dicen y yo no sé cómo tienen la desvergüenza de decir que el dieciséis de septiembre van a festejar algo por el bicentenario y para festejar en memoria de aquellas personas que nos dieron esta libertad, quiere decir que nosotros no estamos considerados mexicanos (114:114)

En las relaciones al interior de la comunidad hay diferencias y conflictos porque hay personas que ya negociaron y otras que no están de acuerdo con esas decisiones. Reportan que las líneas telefónicas han sido deshabilitadas y que la comunicación por celular está limitada, resaltan que ellos necesitan comunicarse no sólo por el asunto de la presa sino también por asuntos personales y familiares. Con el inicio de las obras de construcción de la presa los ruidos constantes son bastante molestos, incluso reportan que se realizan estos trabajos por las noches y en fines de semana, esto aumenta la ansiedad en la población.

Visualización de la presa.

Con la construcción de la presa y el desplazamiento prevén inestabilidad económica, sobre todo en los adultos mayores. El proyecto de la presa ha interrumpido los proyectos de vida del pueblo y la libertad de poder convivir en ese espacio con sus descendientes. Construir la presa implica dejar sus casas por otras más pequeñas, sin ventilación, con menos privacidad, donde los ruidos se transmiten de una casa a otra.

Experiencias de otras presas.

En cuanto a la presa como tal, retoman la experiencia de una pequeña represa que les ha limitado la posibilidad de disfrutar del entorno. Otra experiencia que retoman sobre presas es el caso de la presa del Picacho, donde la población desplazada no recibió lo que las autoridades les habían prometido y ante una manifestación pacífica en defensa de sus derechos, fueron agredidos por las autoridades, incluso se menciona que asesinaron a algunas de estas personas:

engañaron a la gente como siempre con promesas y promesas, la gente aceptó pero iban a llenar la presa no había nada de sus promesas no existía nada de lucha, estaban ahí pacíficamente haciendo guardia cuando les avientan gases lacrimógenos y los golpean tanto al grado de quebrarles brazos y piernas a muchas personas y ahora no contentos con eso ellos siguen pidiendo justicia, mataron a seis hombres de ellos, entre ellos creo iban dos jóvenes, y eso sabemos que es lo que ellos hacen siempre y claro como le digo yo por mí no me daría miedo pero mis hijos, por mis hijos sí, no quiero que mis hijos terminen muertos también o de alguna forma drástica y eso es algo que nos mantiene preocupadísimos siempre (121:121)

Otra experiencia sobre presas que citan es cuando se rompió la presa de San Gaspar y arrastraba animales y muebles por el río que ellos veían pasar con asombro, sin siquiera imaginar que ahora será su pueblo el que se inundará por una presa junto con todo su patrimonio reconocido por los mismos expertos del gobierno y luego negado.

Conclusiones.

Uno de los factores clave que explica la fuerza y persistencia del movimiento en defensa de Temacapulín es la fuerte identidad de los temacapulenses, que abarca de forma dinámica lo individual con lo colectivo, fuertemente vinculado a su vez con la geografía y la ubicación estratégica del pueblo. El aislamiento del lugar ha contribuido a desarrollar su autonomía a través de la autoayuda entre los nativos y al fuerte aprecio por el entorno. Hay una integración fluida entre entorno, vida cotidiana y religión que le imprimen un sello a las formas de trabajo y subsistencia en la que en medio de la pobreza, lo que cuenta es el territorio y es todo este conjunto el que particulariza una cultura y un modo de vida integral en el que se destaca el disfrute y la generación de costumbres y rituales propios y originales, pero fuertemente vinculados con el lugar. Esto es justamente lo que no han comprendido los que tomaron la decisión unilateral de destruir dicho territorio e inundar su pueblo. Desde tiempos ancestrales los temacapulenses han dado vida a un pueblo sustentado en labores agrícolas y recientemente turísticas, con las dificultades económicas características de

los pueblos mexicanos con escasas oportunidades de empleo. No obstante, la vida en torno a este pueblo se ha dado en relación con sus cerros, los juegos nocturnos de los niños en los campos bajo la luna, los paseos de los jóvenes por los ríos, la algarabía que llena a las familias cuando se reencuentran para las fiestas del pueblo y la incansable fe en los milagros de la Virgen de los Remedios y del Cristo de la Peñita. La amenaza de reubicación ha significado una irrupción destructora y dañina para el modo de vida de la gente, tanto los que viven ahí como los que están por fuera del territorio pero siguen vinculados a él. Ahora impera la preocupación sobre el futuro, se ha perdido la tranquilidad, las personas mayores sufren de depresión, de insomnio, se han agravado sus males y acelerado la muerte de algunos de los mayores. Los niños están tristes y mortificados. Los jóvenes se preguntan dónde van a recrear algún día su vida familiar si no es en el pueblo donde sus abuelos aprendieron a hacer la comida y a rezar. No hay certeza de continuidad en su territorio, por lo que los planes a futuro se han detenido, generando angustia en los adultos. Las condiciones de vida que el Gobierno Federal y del Estado junto con la Comisión Estatal del Agua han impulsado, a través de sus amenazas y prepotencia, fragmentando la vida comunitaria, causando temor, enfrentando a unos con otros y provocando un estado de desconfianza generalizado, se concretan en el absurdo proyecto de vivienda en el que quieren asentarlos en un lugar inhóspito, construyendo casas con diseño estandarizado y ajeno, sin entender para nada la lógica del territorio y su modo de vida integrado e imponiendo la lógica de un fraccionamiento urbano. Los temacapulenses no visualizan una vida plena fuera de su terruño y menos con las condiciones que el gobierno ofrece para su reubicación. Además de lo que significa la pérdida material y simbólica de su entorno si permitieran que se inundaran sus parcelas, hogares, sitios de rito y recreación, cementerios y todo aquello que ahora vive en su territorio, incluyendo su cultura e identidad. Los temacapulenses no conciben la vida en casas pequeñas de tipo interés social, en tierras infértiles que les imposibilitarán la continuidad de la labor agrícola y obligándolos a insertarse en otro tipo de actividad remunerada ajena a su realidad construida colectivamente de mucho tiempo atrás. Si fueran reubicados, no tendrían las plantas que tienen ahora para curar, los peces para comer, sus tierras fértiles donde sembrar, los huertos en los patios de las casas, la iglesia donde rezar, las

aguas termales donde bañarse y ni siquiera adónde visitar a sus muertos. En este sentido, tanto económica, cultural como socialmente, todos se verían afectados porque de ninguna manera puede recuperarse de un día para otro de manera artificial y programada lo que generación tras generación se ha construido en una familia y mucho menos en todo un pueblo. Ello es lo que suele garantizar el fracaso de los asentamientos planificados por los constructores de las presas con una lógica puramente tecnocrática y de negocios que implica la expulsión de los nativos, la destrucción de su modo de vida integrado, la destrucción del ecosistema y la contaminación del ambiente. Las presas son fundamentalmente grandes negocios impuestos por la fuerza y que van destruyendo todo a su paso, su construcción se va prolongando indefinidamente en el tiempo y están vinculadas con la comercialización y privatización del agua, en este caso particular tomando como referente las necesidades distantes de agua de la agroindustria en el cercano estado de Guanajuato, con absoluto desprecio por las necesidades locales. Es la lógica unilateral del concepto desfasado de la modernización y expansión capitalista en sentido contrario a cualquier lógica de sustentabilidad ambiental, participación democrática y transustanciación de saberes, que permite el respeto e incorporación de la experiencia y culturas locales en cualquier proyecto de auténtico desarrollo social.

Referencias Bibliográficas.

- Bland, S.H., O'Leary, E.S., Farinaro, E., Lossa, F. & Trevisna, M. (1996). Long termpsychological effects of natural disasters. *Psychosomatic Medicine*, 58, 18-24.
- Cernea, M. (2004) Social impacts and social risks in hydropower programs: preemptive planning and counter-risk measures. Keynote address: session on social aspects of hydropower development. United Nations Symposium on Hydropower and Sustainable Development. Beijing-China.
- Downing, T. & García-Downing, C. (2009) Routine and Dissonant Cultures: A Theory about the Psycho-socio-cultural Disruptions of Involuntary Displacement and Ways to Mitigate Them without Inflicting Even More Damage. En Oliver-Smith, Development and dispossession: the crisis of forced displacement and resettlement. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Ferradas, C. (1999). Report of Social Impacts of Dams: Distributional and Equity Issues- Latin American Region. Contributing Paper. Thematic Review 1: Social Impacts of Large Dams Equity and Distributional Issues. World Commission on Dams.
- Fothergill, A. (1996). Gender, risk and disaster. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 14 (1), 33.56.
- Fritz, Ch. (1963). Disaster. In R.K. Merton & R. A. Nisbet (Eds. Contemporary social problems (pp. 651.694). New York: Harcourt Press.
- Garrison, C.Z., Weinrich, M. W., Hardin, S. B., Weinrich, S., & Wang, L. (1993). Post-Traumatic stress disorder in adolescents after a hurricane. *American Journal of Epidemiology*, 138 (7), 522-530.
- Goldsmith, E. & Hildyard, N. (1984). The Social and Environmental Effects of Large Dams. Cornwall: Wadebridge Ecological Centre.
- Hwang, S., Xi, J., Cao, Y., Feng, X. & Qiao, X. (2007). Anticipation of Migration and Psychological Stress and the Three Gorges dam project, China. *Social Science & Medicine*, September 65(5), 1012-1024.
- Jiménez, B. (1995). Identidad, memoria y fragmentación en el barrio de Analco. Simposio: Psicología Social y Cultura Urbana en el XXV

- Congreso Interamericano de Psicología. San Juan, Puerto Rico. Julio de 1995.
- Martín-Baró, I. (1989) *Psicología social de la Guerra: diagnóstico y psicoterapia*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1990) La violencia política y la Guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. En Pacheco, G. & Jiménez, B. (1990) *Psicología de la liberación para América Latina*. Guadalajara: UdeG e ITESO.
- O'Sullivan, M. & Handal, P. (1988). Medical and psychological effects of the threat of compulsory relocation for an American indian tribe. *American indian and Alaska native Mental Health Research*, Volume 2(1), pp. 3-19.
- Peek, L. & Mileti, D. (2002). The History and future of Disaster Research. En Bechterl, R. & Chuchman, A. *Handbook of Environmental Research*. New York: Wiley.
- Porfiriev, B. (1995). Disaster and disasters areas: Methodological issues of definition and delineation. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 13(13), 285-304.
- Shannon, M. Lonigan, C. Finch, A. & Taylor, C. (1994). Children exposed to disaster: I. Epidemiology of Post-traumatic symptoms and symptom profiles. *Journal of the American academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 33(1), 80-93.
- Scudder, T. (2006) *The Future of Large Dams*. London: Earthscan.
- Tyrntania, L. (1992) La evolución de los lagos artificiales: el impacto ecológico de la presa Miguel Alemán. *Alteridad*, 2(4), 103-108.
- Ursano, R. Mc Caughley, B. & Fullerton, C. (1994). *Individual and community responses to trauma and disaster: The structure of human chaos*. Cambridge: Cambridge University Press.

Agencia y precariedad en los sujetos sociales en el Chile de hoy

Genoveva Echeverría
Universidad Central, Chile

Introducción.

El presente texto se inserta dentro de la discusión en torno a las posibilidades de subjetivación que tienen los individuos hoy, asumiendo la fuerza de ciertas claves sociales y culturales, y reconociendo el peso de la discursividad para posibilitar o dificultar estas forma de construirse, en tanto sujetos individuales, así como para generar sujetos colectivos.

La reflexión circula por la capacidad de agencia que está posibilitada hoy para ciertos actores sociales, desde espacios de poder tales como el político. Por lo mismo, luego de revisar algunas ideas y supuestos en torno a este tema, se trabajan algunos casos de discursos y análisis aplicados en este ámbito.

El caso que he elegido tiene relación con el Movimiento Estudiantil en Chile, el que ha cobrado una gran fuerza y protagonismo durante el año 2011. Es relevante señalar que Chile se ha caracterizado estas últimas décadas por una baja fuerza de los colectivos sociales, es así que no aparecen liderazgos sociales fuertes, y los actores y movimientos sociales existentes son opacados y no suelen tener mayor incidencia a nivel de opinión pública. En contraste con lo anterior, este movimiento de estudiantes universitarios y de colegios ha destacado por la fuerza y solidez de sus liderazgos, por contar con un gran apoyo de la mayoría de la población, lo que se ha manifestado en las mayores movilizaciones y marchas que se han dado en el país desde hace mucho tiempo.

En este contexto, el Ministro de Educación -al ser interpelado por periodistas con respecto a su actuar con este movimiento- señaló a mediados de septiembre del 2011 que “la apuesta del Gobierno no va en la línea del debilitamiento del movimiento estudiantil”. Sin embargo, la hipótesis que mantengo en este artículo es que desde estos lugares hegemónicos -poder político y de medios oficialistas- se ha trabajado principalmente para restar posibilidad de que estos y otros actores sociales logren conformar roles preponderantes y activos, dificultando el desarrollo de capacidades de agencia individual y colectiva. Es así entonces que mi objeto de análisis, más que el movimiento estudiantil, es la construcción discursiva que hacen de éste desde el gobierno de Chile.

Ahora, en términos de marcos referenciales, tomo prestadas algunas

conceptualizaciones que propone Judith Butler acerca de la “agencia” y de la “precariedad”, las que me permiten aplicar con cierta libertad al tema que me convoca. Así también tomo elementos de otros autores como Martuccelli y Araujo, y propuestas de lectura de la realidad social chilena desde Lechner, entre otros.

Butler (2009) nos señala que los sujetos estamos regulados por normas, normas que nos definen y desde las cuales somos subjetivados. Estas reglas operan como principios normalizadores y muchas veces en la práctica social permanecen implícitas, opacas a nuestra mirada, pero interviniendo cotidianamente. Considerando entonces la discusión entre estructura y agencia de los sujetos, Butler plantea la performatividad como un recurso de cambio, deconstrucción y subversión. En este sentido, este concepto es posible de ser usado como de apertura y cambio, aunque igualmente presupone que las normas están actuando sobre nosotros, y que cuando actuamos, por momentos las usamos de una manera nueva o de maneras no esperadas, pero de cualquier forma en relación con las normas que nos preceden y que nos exceden.

En esta línea, siguiendo la propuesta de Araujo y Martuccelli (2010), asumo pertinente al contexto latinoamericano considerar al individuo y no sólo las estructuras sociales, al realizar este análisis social. Así, al estudiar procesos sociales como la conformación de movimientos sociales y redes colectivas de incidencia en una sociedad, me parece oportuno considerar la óptica de los sujetos y el tratamiento que se hace de su capacidad de agencia por los discursos políticos.

Entonces, si bien se reconoce no sólo la fuerza de las estructuras, tampoco se considera que la mera reflexividad (Giddens, 1998) puede convertir a los sujetos modernos en libres y autónomos para determinar el curso de sus propuestas y acciones. Según Butler (2009), cuando actuamos a través de la subversión o la resistencia no lo haríamos porque seamos sujetos soberanos, sino porque podemos hacerlo a través de las mismas normas que buscan normalizarnos. Las normas y sus regulaciones dejan intersticios, y en sus actos de repetición permiten o toleran subversiones de sujetos que -con las mismas “armas” con las que se busca regularlos o domesticarlos- logran deconstruir estas improntas que buscaban fijarlos a determinismos sociales.

A este concepto de agencia, se propone u opone el de precariedad. Precariedad como una condición que es inducida y aplicada sobre personas que son así marcadas desde el poder como excluidos, y no reconocibles en su misma condición de sujetos. Se les resta así el poder de ser sujeto de derecho, más aún, de ser sujetos gestores reconocibles y reconocidos. Aquí Butler subraya la fuerza de los discursos hegemónicos en tanto tienen el poder para dar visibilidad y existencia o no a los sujetos sociales.

Contexto sociocultural chileno.

Es posible visualizar que las sociedades latinoamericanas presentan aspectos que limitan las posibilidades culturales; en este sentido Garretón indica que el actual modelo socio-económico de desarrollo produce nuevas formas de exclusión y dificulta que se consoliden los recursos propios de cada país y que se asienten los elementos que nucleen las sociedades. El autor agrega que para que nuestras naciones logren un real desarrollo de su espacio sociocultural y puedan proveer de posibilidades que permitan a los individuos consolidar sus construcciones subjetivas, se debe previamente alcanzar varias de las siguientes metas. En esta línea menciona la necesidad de consolidar la construcción de democracias políticas y la democratización social, es decir, lograr una redefinición de ciudadanía, la superación de exclusión y desigualdades, y la recomposición de actores sociales (Garretón *et al.*, 2003, Prera, 1999).

Ahora, focalizándonos más específicamente en el contexto sociocultural donde se aplica este análisis, es posible señalar algunos elementos distintivos. Se indica que la cultura chilena estaría permeada por la simbólica del consumo, tanto en los medios como en los recursos de subjetivación; como una estrategia que adormece las inequidades y genera una fantasía de homogeneización socioeconómica y de integración cultural, así como un nuevo anclaje material al vínculo social (García Canclini, 1995; Lechner, 2005; Moulian, 1997).

Lechner (2005) recalca que su mayor preocupación en torno a estas transformaciones sociales es el claro desmedro de la conformación de un “nosotros” como carencia cultural propia del Chile actual, lo que tampoco se ha logrado compensar con la intención de fortalecer el capital social. El autor

denuncia lo dañado que se encuentra el vínculo social en esta cultura, situación que repercute en las posibilidades de construcción de una democracia como referente simbólico para los ciudadanos. Asimismo indica que sin mecanismos de integración, la diversidad de la sociedad deriva en una fragmentación del espacio público, con la consecuente fragilidad que deja al ciudadano la falta de este lazo social. Lo anterior traería como consecuencia una reclusión en la familia y una individualización asocial que debilita las posibilidades de subjetivación.

En esta línea de reflexión, el PNUD (2009) nos indica que para que los modos de actuar y de relacionarse que tienen las personas puedan actualizarse en espacios concretos, es necesario considerar no sólo la intervención de las motivaciones y aspiraciones particulares de los individuos, sino también la fuerza de las orientaciones y normas generales de la sociedad, así como las instituciones y las organizaciones, y el consecuente juego de articulación entre ellas.

Podemos añadir que el discurso conservador presente en Chile es un enclave con fuertes raíces ideológicas y religiosas; mientras el discurso liberal no pasa de ser una mera respuesta práctica ante ciertas demandas de los procesos concretos de la modernización; no se logra consolidar entonces una opción ideológica liberal secular basada en la afirmación de la individualidad. En esta línea, la idealización de lo colectivo que presenta esta cultura erige a la familia como único referente priorizado, desdibujando otras grupalidades sociales y otras pertenencias e inscripciones de participación social (Palacios, 2006).

A esto se añade que la promesa que la clase política planteó a la sociedad chilena luego de la dictadura en cuanto a “consolidar la democracia y crecer en la economía”, tampoco se ha cumplido plenamente. “Esta promesa viene y se funda desde las experiencias históricas de ese pasado largo de Chile, que se asienta en el miedo al desorden, desconfianza en lo público y en los otros, ansias de paz” y la relevancia de las elites estatales. Sin embargo, esta aspiración de movilidad social a través del mercado ha traído más bien frustración y sentimientos de falta de soporte social para la mayoría de los chilenos (Güell, 2009; PNUD, 2009).

Podemos hablar entonces de un contexto que propicia procesos

de subjetivación que se tramitan entre una individualidad coartada y una colectividad fragmentada, perdiendo fuerza las producciones individuales y los proyectos colectivos. Por lo mismo, parece pertinente preguntarnos por la construcción que se hace de los actores sociales que están generando cohesión y movilización social -en este caso la organización de estudiantes- desde los centros de poder oficialista del gobierno, para quienes estos movimientos les significan problemas y molestias.

Análisis del discurso.

Se trabaja desde una propuesta de análisis de discurso que toma elementos propios del análisis crítico del discurso, en la perspectiva de reconocer la postura ideológica que conlleva toda tarea académica, más aun al considerar al discurso como una práctica contextualizada que cruza y tramita elementos de poder social y político.

En la línea de lo que plantea De la Fuente García (2004), al marcar la fuerza de lo discursivo no pretendo reducir los problemas sociales solamente a sus expresiones discursivas, pero sí busco relevar la fuerza estructurante de estas prácticas del lenguaje social, las que permiten o dificultan formas de subjetivación y de acción colectiva. Intento, entonces, evidenciar lecturas que muestren estos efectos de poder en los discursos de políticos que direccionan sentidos, connotaciones y juegan con los significantes y estructuras del lenguaje, a fin de procurar determinadas acciones y conclusiones en los ciudadanos.

Asumo también que mi mirada de analista cursa una lectura que se instala desde la apuesta por la inexistencia de una neutralidad de los discursos, y que reconoce que éstos se inscriben desde el contexto de quiénes son los personajes que enuncian los discursos, a qué grupos representan, y cuál es la carga de sentidos que traen; considerando que los grupos sociales dominantes ejercen su poder a través de diversos medios y entre éstos a través de medios lingüísticos, buscando controlar el acercamiento que los ciudadanos tengan de su realidad social.

Parto también de la concepción de que el discurso realiza una labor ideológica que puede ayudar a producir y reproducir relaciones de poder

determinadas, así como también tiene como función legitimar y deslegitimar ciertas posiciones, discursos, personas y grupos ante la opinión pública.

Tomando lo que señala Martín Rojo considero que "... tanto los discursos como la propia tarea del analista son considerados socialmente situados y se les atribuye un papel en la (re)construcción y reproducción recursiva y recurrente de las estructuras y de la organización social" (2003, pp. 157).

Añado también elementos del análisis propuesto por J. Potter (1998), quien propone y devela una forma de construir hechos que nombra como "construcción de exterioridades", señalando los mecanismos que se utilizan para construir descripciones como si fueran factuales. Estos mecanismos buscan apartar la atención del autor o productor de las descripciones, tratándolas como si fueran independientes de quien las emite. Con esto se busca fortalecer la idea de que existen elementos de la realidad que son verdades y que éstos no corresponden a una descripción o construcción de determinadas personas o discurso, sino a una verdad -hechos- que exceden al productor de éstos. Se busca así ocultar la autoría, se juega a que los hechos hablen por sí solos, intentando generar el supuesto de que se comparten ciertos marcos comunes; se trata de jugar a una supuesta neutralidad, donde no se arriesga la apuesta personal por una determinada posición. Así, el manejo de poder detrás de la afirmación o pregunta queda oculto, bajo la presunción de que se habla de algo que tiene existencia por sí solo.

En este marco, en el caso ya señalado, elegí trabajar con los discursos de algunos ministros del gobierno de Chile en torno al movimiento social estudiantil, en particular acerca de cómo el discurso del Ministro del Interior y el Ministro Secretario de Gobierno intencionalmente apuntarían a una determinada construcción de las acciones y grupalidades de este movimiento social, sus líderes y colectivos. Tal como se discutió, el nivel de agencia que se le asigna así como la precarización de los mismos es el vector de búsqueda que cruza este análisis.

Para esto tomé fragmentos textuales de ambos ministros -en especial del Ministro del Interior- durante el período comprendido entre julio y septiembre del año 2011. Estos contenidos, en su mayoría, son presentados por medios de comunicación como el conservador periódico chileno *El*

Mercurio; aunque en este ejercicio no se realiza un análisis específico de esta mediación comunicacional.

El caso: personajes y antecedentes del movimiento.

Rodrigo Hinzpeter es el primer Ministro del Interior hasta 2012, cuando amplió este cargo a Ministro del Interior y de Seguridad Pública, y este añadido no es un mero adorno simbólico, ya que desde el comienzo una de las principales preocupaciones de Hinzpeter ha sido trabajar en contra de la delincuencia, con un firme estilo de aumentar las penalizaciones, con insistencia en tácticas represivas. Es uno de los fundadores del partido de derecha Renovación Nacional, y aliado muy cercano del presidente Piñera.

El Ministro Secretario de Gobierno, o vocero del gobierno hasta 2012, era Andrés Chadwick, quien destacó como defensor del gobierno de Pinochet, y luego ha sido diputado y senador por el partido UDI, de la extrema derecha.

En mayo del 2011 comienza un decidido proceso de movilizaciones estudiantiles liderado por Camila Vallejo (presidenta de la Federación de Estudiantes de la U. Chile) y Giorgio Jackson (presidente de la Federación de la U. Católica), quienes junto a otros dirigentes estudiantiles formaron la CONFECH. Sus demandas apuntan a un cambio radical en la educación en Chile en relación a la calidad y la gratuidad.

Se han realizado múltiples marchas, con un gran apoyo ciudadano, donde además se han desplegado estilos creativos y novedosos de expresión de descontento, como la *besatón* o el baile de *Thriller* que se realizó frente al palacio de gobierno. Se han incorporado diversos sectores y las familias de los estudiantes chilenos.

Igualmente, muchas de las manifestaciones han terminado con acciones violentas de algunos sujetos, lo que ha implicado el accionar del Ministro del Interior, de la Intendenta y el Alcalde de Santiago, buscando impedir dichas marchas.

Resultados.

Al comenzar esta presentación revisamos los conceptos de agencia y

precariedad, los que ahora trataremos de aplicar a los dichos del Ministro Hinzpeter y del Ministro Chadwick.

Un movimiento social no reconocible.

Recordemos que precisamente la precariedad se inscribe como la situación de invisibilización de un sujeto individual o colectivo, al que se le niega el derecho a ser reconocido como tal. En este sentido, el Ministro del Interior Hinzpeter habla del movimiento sin reconocerlo como tal, esto se evidencia en particular en los dichos donde los nombra y “reconoce” sólo como estudiantes y jóvenes, pero no como grupo organizado, con estructura, con representatividad, y con respaldo social.

“Son jóvenes estudiantes, pero también es cierto que hay poca reflexión por parte de ellos -señaló la autoridad-.”

El nombrarlos solamente como “jóvenes y estudiantes” los remite además a individualidades aisladas, precarizando su fuerza como representantes de un colectivo. Su agencia, en tanto líderes de un movimiento, desaparece ya que no se reconoce a este grupo -orgánicamente la CONFECH- como un movimiento social, sino que se refieren insistentemente a ellos en su calidad de jóvenes y de estudiantes, ligándolos así a sus estudios, por encima de sus intereses políticos y de cambio social. No son vistos como movimiento, no se les otorga ese derecho, se intenta precarizar la grupalidad en tanto actoría social.

A esto se añade el que se descalifican sus intervenciones.

Los estudiantes para la reflexión, no la acción.

Como se señala en la cita anterior, Hinzpeter los marca como un grupo de estudiantes que no reflexionan, que no actúan con seriedad, que no piensan lo que hacen.

“Yo siento, desafortunadamente, que los estudiantes están perdiendo una gran oportunidad para conversar en serio sobre educación”

El ministro del Interior defendió hoy su decisión de impedir las marchas y mostró su preocupación por el rumbo que puedan tomar las manifestaciones debido a la “falta de reflexión”.

En esta vía, los convoca como estudiantes, y como tales su rol es pensar y reflexionar, los circunscribe y delimita entonces a su supuesto papel legítimo que es sólo estudiar, pero no actuar. Así, por una parte los convoca al estudio y la reflexión, a la vez que les señala que no lo han hecho bien en este plano. Por lo mismo, descalifica sus acciones como poco serias, con poco fundamento; esto a pesar del gran reconocimiento de la opinión pública en cuanto a precisamente el gran conocimiento y seriedad que sus líderes han demostrado al conversar tanto en programas de los medios, como en el mismo congreso, mostrando un trabajo reflexivo y de fundamento de sus propuestas.

Líderes controlados y que no tienen control.

“Ellos debieran reconocer que su movimiento abrió un diálogo importante con nuestro Gobierno; pero cuando uno ve que todo eso pareciera ser para ellos letra muerta, y antes del plazo que ellos se fijan declaran que la propuesta es migajas, uno dice: ‘o no están bien aconsejados, o están siendo manipulados o no hay liderazgos que tengan una verdadera vocación para mejorar la calidad de la educación’”.

En la misma línea de reconocerlos sólo en tanto dialogantes y reflexivos, pero no movilizadores de acciones, también se intenta vulnerar o minimizar su poder de convocatoria y liderazgo mostrándolos como títeres manejados por otros, quienes incluso ni siquiera los manejan bien.

Con respecto al rol de los líderes y el papel de las bases, Hinzpeter los menciona como “supuestos dirigentes” buscando descalificar su capacidad de liderazgo, en tanto no logran ordenar y mandar a sus bases a que sigan sus instrucciones.

“El miércoles me reuní largo con el Colegio de Profesores, Camila Vallejo y otros dirigentes, les pedí derechamente que no hicieran la marcha. Y me manifestaron que para ellos era imposible suspenderla porque no tenían control respecto de ella, pues se autoconvocaba por las redes sociales”, dijo el titular de Interior. “Les dije que su respuesta me dejaba más preocupado, porque quiere decir que no tienen un verdadero liderazgo: los movimientos que no tienen capacidad de controlarse y que sus propios supuestos dirigentes reconocen no tener control sobre ellos, pueden terminar en cualquier cosa”,

finalizó. Así la fuerza de las bases y colectivo social aparece como debilidad de sus líderes más que como la fuerza de un movimiento social que tiene una existencia no sólo por poseer líderes carismáticos, sino porque ya ha ido tomando diversas expresiones y fuerzas. En esta línea, se opone la idea de líderes que respondan a lo que quiere su colectivo, versus la posición del gobierno y del ministro del interior, de una lógica más bien militar, donde los que detentan el poder están para mandar y ser obedecidos y no para escuchar y representar el sentir de sus bases.

La ley y la mano dura que todos queremos.

El ministro del Interior y Seguridad Pública, Rodrigo Hinzpeter, acusó -aludiendo a los líderes de las movilizaciones estudiantiles secundarias y universitarias- que algunas personas creen “que su momento de fama les permite estar por sobre la ley”.

La ley aparece y se posiciona como aliada y como fundamento de las acciones del gobierno. En esta perspectiva construyen a la ley como sinónimo de lo que ellos como gobierno deciden y las acciones que tomen. Y dentro de esta vía se privilegia la sanción, el castigo y la represión, sin una mirada macrosocial que busque comprender los problemas sociales, el descontento y menos aún el origen de la violencia

...aseguró que se está actuando con mano dura frente a estos hechos vandálicos.

...el secretario de Estado enviará un proyecto de ley para aumentar en un grado la pena por el delito de desórdenes públicos.

El jefe de gabinete añadió que el Gobierno ha dispuesto que todas las intendencias presenten querellas criminales y “perseveren en las mismas con toda la energía y el rigor que corresponda”, a fin de lograr condenas de los violentistas.

Reaparecen en la memoria los fuertes rastros del discurso de la dictadura. Como ya se reseñó, el Ministro Hinzpeter se ha caracterizado por situarse como quien viene a detener la delincuencia y violencia, a través de imponer mayores castigos, aumentar las penas y establecer un mayor poder punitivo desde el gobierno y las fuerzas de orden. Así, las nuevas leyes que se

proponen buscar tener como resultante el que se penalice a quienes ejerzan hechos de violencia a partir de las marchas, pero también busca desincentivar el participar en éstas.

En esta línea Hinzpeter indica que:

“no hay nadie privilegiado, nadie por sobre la ley. Todos podemos ejercer nuestros derechos con una limitante, que es respetar el derecho de los demás”.

“Exigir cumplimiento de la ley por todos es un deber”.

Con este dicho el ministro busca marcar a los participantes de las marchas estudiantiles como “fuera de la ley”, quienes se sentirían en un estatus de superioridad, poniéndolos más bien en contra de sus conciudadanos y no como representantes de éstos. Comienza a verse cómo en sus discursos se busca crear un nosotros y los otros.

Por su parte el Ministro Chadwick indicó que:

...lo importante es que “el ejercicio de un grupo de personas no perjudique el derecho del resto de la ciudadanía, y todos sabemos que una marcha por la Alameda rompe la tranquilidad en Santiago”, por esto aseguró que es necesario poner límites.

Retomando a Potter, el discurso aquí se construye utilizando la asunción de un consenso y donde supuestamente se comparte un marco común. Así también se utiliza la estrategia llamada discurso empirista, donde se usan fórmulas gramaticales que eluden la autoría, y el productor desaparece quedando lo expuesto como un hecho de verdad. De esta forma, las acciones y decisiones específicas tomadas por los ministros en un momento particular (no autorizar una marcha por un sector emblemático de la ciudad) se erigen entonces como la mera aplicación de una ley compartida y un deber incuestionables, imposibilitando así que aparezca como una decisión de los personeros de gobierno, decisión además que trajo más problemas de violencia que las marchas anteriores. Al salirse de la autoría, no admite crítica como estrategia política poco acertada, sino que es el accionar en el que todos supuestamente concordamos.

Un llamado al nacionalismo derechista.

“Por esto compatriotas, les quiero decir que vamos a poner término a los encapuchados. Se acabó el tiempo de gente que oculta su rostro para que no sea presa de la justicia. Se acabó el tiempo en que la gente concurre con su rostro cubierto”, dijo.

“Hay miles de compatriotas que quieren circular tranquilos por la ciudad, ir a trabajar en paz y volver a sus hogares con seguridad. Los derechos de ellos no son menos valiosos que los del Colegio de Profesores. Cuidarlos a ellos nunca será un remedio peor que la enfermedad”.

El ministro del interior usa el término “compatriota” aludiendo a todos los chilenos con derecho a ser representados por el gobierno. Excluyendo de entre éstos a los estudiantes que forman el movimiento estudiantil, y más aún a quienes han cometido conductas violentas.

El uso del compatriota versus el de ciudadano no es una mera opción antojadiza e indistinta. Compatriota alude a la patria desde un sentido que puede ser leído como propio de un nacionalismo que en Chile ha tenido -y tuvo en la dictadura- el rasgo de un nacionalismo de derecha, con la marca del fascismo que defiende las tradiciones: patria, familia y propiedad.

Así, enuncia a los chilenos como compatriotas, en el contexto de un supuesto enfrentamiento ante un otro al que, por ende, hay que limitarlo y marginarlo, quitándole su derecho a la acción. No se usa el “ciudadanos”, término que remitiría más bien a una posición activa y contemporánea propia de las actuales democracias, donde se ubica a las personas que pertenecen a un pueblo o nación como sujetos de derechos y opinantes.

Se intenta construir un “nosotros” de forma tal que el ministro se une al resto de los ciudadanos pero en clave de identidad nacional: compatriotas; él es parte del pueblo, cerrando la distancia como líder que aplica decisiones desde su lugar hegemónico.

La construcción del “otro” enemigo.

“A las marchas se concurre con las manos limpias y con el rostro descubierto. Por lo tanto, con esta modificación al decreto 1086, que prohibirá la concurrencia a marchas de personas encapuchadas, con

pañuelos o cualquier otro elemento que cubra el rostro, estamos dando un paso para que las marchas sean más tranquilas, especialmente un paso para proteger a estos chilenos, que aunque a algunos les cueste entender, tienen los mismos derechos que los estudiantes que quieren marchar”, explicó el ministro.

Entonces, en el discurso se puede reconocer una otredad que se construye en tanto enemigo oscuro que agrupa y sostiene la unidad del nosotros, que correspondería al resto de los chilenos, asumiendo una homogeneidad entre estos últimos, y un pacto de alianza para con el gobierno (lo que es desmentido por el escaso 22-27% de adhesión que lograba en el 2011 el presidente Piñera) y de un pueblo que espera -pasivamente- ser defendido por sus reales líderes: el gobierno y sus ministros.

Un otro que atenta contra el nosotros, un otro que es construido como un enemigo al que temer y por ende, castigar y detener. Un enemigo que no se reconoce ni siquiera como síntoma de un sistema en crisis, sino como un elemento problemático externo que se inmiscuye en la tranquila y ordenada vida de los chilenos.

Si bien se suele hablar de este otro como quien ejerce violencia en las manifestaciones, el discurso se construye de tal modo que esta aura de los otros se extienda a todos quienes marchan y quienes los apoyan y más aún sus líderes. Así queda nuevamente reducida la agencia de los líderes, retirándoles el derecho a la acción y manifestación, que si bien se afirma en otras partes del discurso, finalmente los deslegitima en la construcción de ellos como unos otros enemigos, más que un movimiento social.

Esta mañana el ministro del Interior, Rodrigo Hinzpeter, anunció dos nuevas medidas para evitar que grupos de encapuchados se infiltren en las movilizaciones estudiantiles, situación que ha generado cuantiosos desmanes en varias regiones del país.

Construye un nosotros equivalente a “nosotros los chilenos que no marchamos” y que merecen protección, versus un “otros” amenazante que circula por el vestir y taparse los rostros, y que luego termina en los estudiantes que creen tener derecho a marchar.

Las marchas se asocian entonces con un no-derecho, se busca precarizar no sólo a los sujetos que ejercen violencia concreta sino que se los

traspasa primero a “encapuchados” donde aparecen muchos de los jóvenes de hoy que usan ese atuendo, y termina posándose en los “estudiantes que quieren marchar”.

Quienes tienen el poder: los dueños del país.

El portavoz del Ejecutivo sostuvo al respecto ante Radio Cooperativa que “los estudiantes no son los dueños de este país y por eso es que nosotros tenemos que hacer respetar la ley (...) no podemos ser presos, como sociedad, de que sólo valen los derechos de los estudiantes a manifestarse”.

En un intento por retirar la capacidad de gestión y autoridad como representantes sociales que se han ganado varios líderes de la confederación de estudiantes, el Ministro Secretario de Gobierno Chadwick indicó que éstos no eran los dueños del país. Muy desacertada frase que recuerda a todos los ciudadanos chilenos que sí existen personas en Chile que realmente tienen tanto poder económico que se los puede llamar los dueños del país. Sin embargo, los líderes sociales no pueden arrogarse ese derecho, a pesar de que las encuestas señalen que cuentan con alrededor del 79% de apoyo ciudadano.

Los estudiantes levantan demandas que logran reflejar los anhelos de una gran mayoría ciudadana que precisamente se queja contra los dueños del país, aquellos pocos que tienen el poder económico y ahora político también, y por estar sometidos a un sistema neoliberal feroz que sigue agrandando las distancias en la repartición del pastel. Precisamente en este contexto, Chadwick señala y descalifica a los líderes estudiantiles por creerse los dueños del país. Esta frase generó una serie de reacciones de disgusto en la opinión pública en general, ya que por una parte parece una locura y por otra una burla, porque los estudiantes, y los ciudadanos medios y populares no se sienten los dueños del país, y precisamente la vivencia del no-poder, de estar fuera, excluidos y sin control sobre el propio destino ha generado el profundo descontento actual. Pero cuando se comienza a organizar un movimiento fuerte que puede tener una connotación de movimiento social, logrando la cohesión comunitaria, cuando las personas se sienten parte de un algo mayor que representa su sentir, entonces se les recuerda que no sueñen con creer que

tienen el poder en sus manos, no son los dueños del país, esto va contra la ley, la ley de los verdaderos dueños del país. Dijo por su parte Hinzpeter

“Todos los chilenos tienen los mismos derechos, aunque algunos parecen creer que su momento de fama les permite estar por sobre la ley”, consideró, remarcando que “no hay grupos privilegiados en nuestro país”.

Se trasmuta a los grupos realmente privilegiados por los que marchan y se manifiestan. La crítica que ha levantado el movimiento estudiantil en torno a los grupos privilegiados en educación y la desigualdad, es usada aquí para darla vuelta y ponerla sobre los estudiantes y manifestantes

Fortaleciendo la desconfianza social... para gobernar.

“nuestra sociedad no debe adormecerse frente a hechos de esta naturaleza, ni menos caer en la empatía fácil de solidaridad con el supuestamente más frágil”.

Hinzpeter llama y promueve la distancia y la desconfianza social. Con sus dichos descalifica los sentimientos de cercanía que pueden reunir a los chilenos en un sentir común, salir del egoísmo y encontrarse con el dolor del otro. Proclama más bien la muerte de la solidaridad, el derrumbe del lazo social que puede fortalecer un movimiento social, y a una ciudadanía que participa y se agrupa.

Con sus dichos trata de deslegitimar y dismantelar un movimiento que ha logrado pasar de una demanda de un grupo a un sentir y demanda social, donde incluso el tema de la educación no es el único lugar común de las demandas. Llama a esto “empatía fácil”, lo que contrasta con una situación social chilena, donde la empatía no ha sido uno de los rasgos más fuertes del entorno cultural, donde más bien se ha ido fortaleciendo un cierre individualista, y donde la única posibilidad de empatía y solidaridad queda circunscrita al espacio de la familia.

Y, precisamente, al hablar de la “solidaridad con el supuestamente más frágil” se busca romper una cierta cohesión social y sentido de comunidad que ha ido emergiendo en el curso de este movimiento; fragilizar este “nosotros” que ha ido generando el movimiento. Además el ministro sigue apelando a

solidificar la desconfianza en el otro, el supuestamente más frágil aparece como el que engaña, el que no merece consideración.

Conclusiones.

A través de este ejercicio de análisis se puede leer una intencionalidad discursiva que apunta claramente a quitar fuerza y lugar legítimo a un movimiento y sus líderes sociales, y no sólo a marcar los hechos extremos de violencia como los problemáticos (como los personeros del gobierno argumentan).

Desde una mirada macro social y política, es claro que estos representantes del gobierno buscan asentar un estilo de gobierno que trabaje con una población pasiva, que sólo esté preocupada de sus afanes particulares, que se sitúen como consumidores, que se sigan recluyendo en sus familias, fortaleciendo lo que Lechner llamó una individualización asocial, para que así no intenten generarse como una ciudadanía activa y menos aún organizada.

Se desprende del análisis, entonces, un interés por reforzar el clima de distancia social, de baja cohesión y de ausencia de un “nosotros” que agrupe. Sólo se abre la posibilidad de reconocer un “nosotros compatriotas” que se erige ante un enemigo común: los violentadores de las marchas.

Se buscaría entonces desinstalar la potencia de un grupo de sujetos que han venido operando con agencia e impacto social, subvirtiendo las normalizaciones sociales que los invitan más bien a un diálogo de acuerdos menores, y no a reconocerlos como interlocutores válidos.

Este intento de precarización del movimiento, acusándolos de una supuesta “solidaridad fácil”, de creerse los “dueños del país”, no necesariamente logra su cometido en la opinión pública, ya que es dicho desde un lugar donde muchos no logran reconocerse: es claro que la clase dominante del país está lejos de ser la mayoría de la población. El peso del neoliberalismo económico ha ido marcando un contexto de competencia implacable, donde ni siquiera en tanto consumidores los chilenos se han sentido protegidos, sino más bien viven el sentirse desvalidos ante un sistema que va creciendo en desigualdad, donde lo que sí aumenta es el esfuerzo y la responsabilización individual; y donde no logran encontrar referentes sociales que los interpreten y a los cuales asirse. Por lo mismo, cuando aparece un referente como éste, donde

se encuentran jóvenes y organizaciones que no vienen de las clases altas ni el empresariado, aparece como un contrasentido o una burla despótica el indicar que se crean dueños del país. Se puede ver atrás una bota que intenta pisar los anhelos e incipiente confianza que emerge en una ciudadanía que necesita de manera ferviente creer en un colectivo que los afiance.

Si bien estos esfuerzos de manejo discursivo -desde la norma hegemónica y desde la tribuna de los medios- adolecen de muchos errores, falta de visión estratégica y contradicción entre ministros y el presidente, aparecen otras tácticas que podrían tener un mejor destino y éxito.

Así, el construir un enemigo común puede lograr mayores efectos de retirar legitimidad a un movimiento social, al construir -ayudados por maniobras de discurso empirista- el temor hacia un otro que es remarcado como violento y agresivo, apelando al fuerte temor ciudadano, en una población con altos índices de sensación de inseguridad. Así, el rol de protectores desde la ley podría lograr cierta convocatoria en los ciudadanos, que tienen un cierto declive por estilos protectores que securicen a individuos cargados de tanta responsabilidad y soledad. Se apela aquí a la simbólica del padre protector, al fantasma de que se rompa la paz, al gusto por el orden y a ese miedo al otro tan instalado en el país.

Referencias Bibliográficas.

- Araujo, K. y Martuccelli, D. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. *Educacao e Pesquisa*, 36, pp. 77-91.
- Butler, J. (2009) Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4, 3, septiembre-diciembre, pp. 321-336. Consultado el 20 de mayo del 2011. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=62312914003>.
- De la Fuente García, M. (2004) Análisis crítico del discurso y racismo en los medios de comunicación. En M. Villayandre (ed.), *Actas del V Congreso de Lingüística General*. Extraído desde: <http://www.mariodelafuente.org/documentos/analisis-critico-del-discurso-y-racismo-en-los-medios-de-comunicacion.pdf>
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- Garretón, M.A.; Martín-Barbero, J.; Cavarozzi, M.; García Canclini, N.; Ruiz-Giménez, G. y Stavenhagen, R. (2003) *El Espacio Cultural Latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*. Bogotá: FCE y Convenio Andrés Bello.
- Giddens, A. (1997) *Modernidad e Identidad del Yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ed. Península.
- Güell, P. (2009) Chile: hacer creíble una promesa del futuro. *Boletín de la Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano*. Consultad el 15 de junio de 2009. Disponible en: <http://www.revistadesarrollohumano.org/descarga.php?archivo=t138.pdf>
- Lechner, N. (2005) ¿Cómo Reconstruimos un Nosotros? *Boletín de la Revista Latinoamericana de Desarrollo Humano*. Consultad el 15 de junio de 2009. Disponible en: http://www.revistadesarrollohumano.org/boletin/nov_2005/01_nonbert.pdf
- Martín Rojo, L. (2006) El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión social en los discursos racistas. (Ed.) Iñiguez. En *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales*. Editorial UOC, Barcelona, España.
- Moulian, T. (1997) *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago de Chile: Lom ediciones y Arcis Universidad.
- Palacios, M. (2006) La subjetividad y los límites del liberalismo en Chile. En X,

- Valdés, C. Castelain-Meuner y M. Palacios (comp.) Puertas Adentro. Femenino y masculino en la familia contemporánea. (pp. 105-127). Santiago de Chile: LOM y CEDEM.
- Potter, J. (1998): La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social. Barcelona: Paidós.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2009). La manera de hacer las cosas. Santiago de Chile: PNUD.
- Prera, A. (1999) Integración Latinoamericana: La Solidaridad de Futuro. En M.A. Garretón (coord.) América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado (pp. 140-154). Bogotá: Convenio Andrés Bello.

La primera edición de *Repensar la psicología y lo comunitario en América Latina* se terminó de imprimir en julio de 2014 en Hemes Impresores, Cerrada Tonantzin No. 6, PB, Col. Tlaxpana, México DF, CP 11370. Se tiraron 1000 ejemplares más sobrantes para reposición en papel unibond marfil de 90 gramos. La corrección ortográfica y de estilo estuvo a cargo de El Entrevero Editorial / Nelio Edgar Paz, entrefsn@gmail.com

Repensar la psicología y lo comunitario es un compromiso ético-político y un reto para los intelectuales latinoamericanos que buscan trabajar hombro a hombro con los sectores de población excluidos y en ocasiones considerados prescindibles por la sociedad neoliberal; a esa población a la cual Fanon denominara "los condenados de la tierra" o Freire "los desarrapados" que se le reprime cuando reclama el derecho a la tierra y se opone a la instalación en sus tierras de complejos multinacionales de extracción de metales o la construcción de empresas hidroeléctricas como se observa en diversas partes de la región.

Tratando de escuchar el grito del Otro oprimido, reprimido y excluido Jorge Mario Flores Osorio convocó a Fernando González Rey (Cuba-Brasil), Maritza Montero (Venezuela), María de Fátima Quintal de Freitas (Brasil), Bernardo Jiménez Domínguez (México), Genoveva Echeverría (Chile) y a Germán Rozas (Chile) para reflexionar en torno a la problemática de la Psicología Comunitaria en América Latina y todos con el compromiso que les caracteriza redactaron un capítulo abordando temas epistemológicos (González Rey), analizando las prácticas de intervención (Quintal de Freitas), introduciendo la analéctica como perspectiva metodológica (Montero), analizando las políticas sociales con respecto a las de reconocimiento en comunidades (Rozas), analizando el impacto que la instalación de presas tiene en la comunidad (Jiménez Domínguez) y una reflexión en torno a la precariedad de los sujetos sociales en Chile (Echeverría); además solicitó a Eduardo Almeida (México) la redacción del prólogo del libro quien afirma que "Éste es un libro de comunidad" que refleja un estado del conocimiento en proceso; que a juicio de quien coordina la publicación se constituye en una necesidad si existe la pretensión de redimensionar la psicología en el marco de la propuesta de Ignacio Martín-Baró; es decir, una Psicología de la Liberación.

ISBN: 978-607-9111-02-1



9 786079 111021

UNIVERSIDAD
DE TIJUANA | *cut*



**Tercer Congreso Internacional de
Intervención y Praxis Comunitaria**



El Centro Latinoamericano de Investigación,
Intervención y Atención Psicosocial, A.C.