



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ZARAGOZA
CARRERA DE PSICOLOGÍA**

**Psicología de la Liberación.
Una aproximación al pensamiento de
Ignacio Martín-Baró**

T E S I N A
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA

P R E S E N T A:

CINTHIA LARA ESCALERA

Jurado de examen

Director: MTRO. MARIO MANUEL AYALA GÓMEZ

Comité: LIC. ARMANDO RIVERA MARTÍNEZ

DR. FERNANDO GONZÁLEZ AGUILAR

LIC. RICARDO MEZA TREJO

DRA. ELIZABETH ÁLVAREZ RAMÍREZ



**FES
ZARAGOZA**

CIUDAD DE MÉXICO

Noviembre, 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Entramos al camino tenebroso,
para volver a ver el claro mundo,
y, sin cuidarnos de ningún reposo,
subimos, él primero y yo segundo,
hasta del cielo ver las cosas bellas:
por un resquicio de perfil rotundo,
a contemplar de nuevo las estrellas.*

DANTE ALIGHIERI

AGRADECIMIENTOS

Me resulta imprescindible el dedicar unas líneas para expresar el infinito agradecimiento hacia las personas que han acompañado, de una u otra forma, esta odisea a lo largo de todos estos años.

Particularmente, agradezco el incondicional apoyo que -desde la Universidad Centroamericana- me brindó el Dr. Héctor Samour pues sin él la bibliografía básica para este trabajo jamás hubiera sido completada. Igualmente, agradezco a los psicólogos Jorge Emilio Aragón y Ana Eugenia Castro Magaña, maravillosos salvadoreños, quienes tuvieron la increíble bondad de compartirme sus memorias y, a través de ellas, hacerme sentir más cerca de Martín-Baró y del pulgarcito de América. Sus palabras y acciones han sido de especial relevancia en este trabajo.

Del mismo modo, agradezco a todas las personas que me escucharon y atendieron bajo todas las tensiones, alivios y contratiempos implicados en este proceso: familia, amigos. Por los que están y los que se fueron pues, en todo caso, participaron dando luz y forma a mi contexto. Nada habría sido igual sin su divina presencia.

Finalmente, de manera singular, agradezco el acompañamiento brindado por el profesor Mario Ayala, por creer en mí y en el proyecto. Sepa que sin su apoyo no tendría el ánimo de continuar hasta este punto; no hay forma en la cual pueda terminar de agradecerle el tiempo, la espera y la atención. Mis afectos eternos para usted.

ÍNDICE

Resumen	5
Introducción	6
1. Origen	12
1.1 Contexto	13
1.1.1 Mundial	13
1.1.2 Latinoamérica	17
1.1.3 El Salvador	21
1.2 Ignacio Martín-Baró	29
1.2.1 Formación académica	29
1.2.2 Establecimiento en El Salvador	32
2. Psicología Social de la Liberación	37
2.1 La psicología social de Ignacio Martín-Baró	44
2.1.1 Orientaciones	50
2.2 Hacia una psicología de la liberación	61
2.2.1 Proyecto de liberación	65
2.2.1.1 Concientización	75
2.2.1.2 Socialización	80
2.2.1.3 Desideologización	86
Conclusiones	93
Referencias Bibliográficas	97

RESUMEN

El presente trabajo busca dar cuenta del origen y principales postulados de la Psicología de la Liberación, paradigma latinoamericano dentro de la psicología social, que surge desde El Salvador y es formulada por el jesuita y psicólogo Ignacio Martín-Baró.

Para esto se recurrió, en un primer momento, a la reconstrucción del contexto histórico en el que apareció y, del mismo modo, resultó fundamental la exposición biográfica de su autor, todo ello con el fin de comprender las circunstancias que dieron pie a su postulación.

Posteriormente, se hizo la revisión de dos de las principales obras de Ignacio Martín-Baró, *Acción e Ideología. Psicología Social desde Centroamérica* (1988) y *Psicología de la Liberación* (1998), materiales necesarios para recuperar los conceptos que dan forma a una teoría que busca abrir la investigación psicológica hacia un trabajo *desde y para* América Latina, pues en esto mismo radica buena parte de la importancia de su estudio en la actualidad.

INTRODUCCIÓN

Hacia finales de los sesenta y principios de los setenta surgieron un buen número de publicaciones que anunciaban la crisis de la psicología; se juzgaba desde su carencia de paradigma rector, hasta su falta de relevancia social (Blanco, 1980). El *periodo de crisis* de la psicología, se presentó como el momento en el cual ésta dejó de responder a las exigencias de la realidad y se convirtió en un compendio que, si bien ya no explicaba ni describía lo que acontecía, sí continuaba siendo un método –entre muchos otros- de conservación y reproducción de un sistema propiamente disfuncional y opresivo (Dobles, 2006; Burton, 2004; Vázquez, 2000). Es entonces cuando, en medio de este período de crisis, desde Latinoamérica surge la Psicología Social de la Liberación.

El estudio de ésta implica mirarla como una parte integral del *pensamiento de liberación*, es decir, de un movimiento intelectual y político que surge en América Latina desde los años sesenta y setenta. Dicho pensamiento incluye los aportes manifestados en áreas tales como la pedagogía (Paulo Freire), la teología (Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Camilo Torres y Jon Sobrino), la sociología (Orlando Fals), la economía (Fernando Cardoso y Enzo Faletto) y la filosofía (Enrique Dussel y Franz Hinkelammert). Y, aunque sostiene argumentaciones de diferentes cortes, el objetivo fundamental es repensar y reconstruir los postulados y paradigmas de cada disciplina o ciencia, desde la perspectiva de los pobres, los excluidos, los marginados, los oprimidos, *por* y *desde* el compromiso y la solidaridad con ellos (Burton, 2004) teniendo como fin su liberación, como reivindicación de su ser sin las negaciones impuestas por un sistema de injusticia social.

“Liberación” debe entenderse [...] tanto en el sentido de “adquirir”, cuanto en el sentido de “recuperar” la libertad, es siempre una noción referida a una ausencia actual de libertad. Ella envuelve, pues, un claro juicio sobre la realidad, condenándola en la forma de su *statu quo*. En esta carga de negación de lo que hay, trátase de una noción especialmente juzgadora. Es una palabra de

enfrentamiento conflictivo. (Assman, 1970, como se citó en Cerutti, 2006, p. 212).

Entonces, la Psicología Social de la Liberación aparece en el horizonte teórico como una alternativa latinoamericana a los conflictos producidos en la relación teoría-praxis de la Psicología en general, de la Psicología Social en particular, y como reto hacia una *metanoia*, es decir, como el desafío que implica el revisar el camino recorrido y modificarlo a la luz de descubrir que no conduce a las metas planeadas.

Fue formulada explícitamente por primera vez en una conferencia pronunciada por Ignacio Martín-Baró en la Universidad de Puerto Rico (1986). Señalaba, en dicha ocasión, que los desafíos fundamentales para una psicología liberadora tenían que ver con un *descentramiento* de sí misma, de su preocupación por un status gremial, social, científico, y la construcción de una nueva epistemología y una nueva praxis, desde la perspectiva de las víctimas. En sus últimos escritos destacaba, como tareas de esta psicología: la desideologización, el rescate de la memoria histórica, y la *potenciación de las virtudes populares*. (Dobles, 2006, p. 27).

Ignacio Martín-Baró (1985) fue un psicólogo y sacerdote jesuita de origen español, radicado en El Salvador. En este país centroamericano es en dónde desarrollaría la mayor parte de su trabajo teórico y práctico, pensando *desde y para* las minorías excluidas. Martín-Baró insistió en que la Psicología debía enfrentar los problemas nacionales y que debía ser pensada desde las condiciones sociales y las aspiraciones históricas de las mayorías populares que prevalecían en Latinoamérica. Promovía una psicología comprometida críticamente con los proyectos alternativos de sociedad existentes, por lo que la Psicología requería cuestionar sus principales modelos teóricos, inadecuados para abordar la realidad social fuera de Estados Unidos o Europa; así pues, propone una reconstrucción de la metodología empleada para abordar las consecuencias de un sistema de exclusión y opresión.

En este sentido es que adquiere relevancia el volver la atención hacia los planteamientos de la Psicología Social de la Liberación pues, a treinta años del posicionamiento de Martín-Baró, la realidad política y económica de América Latina no logra alcanzar un mejor escenario de justicia ante un sistema como, por ejemplo, el actual *neoliberalismo*.

Nuestros pueblos latinoamericanos encaran el dilema de seguir recetas neoliberales de confianza ciega en el mal llamado *libre comercio*, que si algo hace es encadenar a los pueblos, con políticas impuestas de simetrías falsas y de desmantelamiento de instituciones estatales y bienes públicos, o apostar a esfuerzos integradores regionales en los cuales la última palabra no la tenga, necesariamente, el fundamentalismo del mercado, y en que vislumbren nuevas modalidades de organización social y económica. Modalidades alternativas que tenemos el derecho y el deber de vislumbrar, de discutir, ya que si hablamos de *otros mundos posibles* mejor empezamos a esbozar cuáles, en lo concreto, serían. (Dobles, 2006, p. 32).

Siguiendo con el autor, la primera tarea desde la Psicología Social de la Liberación consistirá en examinar lo que de “ideológico” hay en el comportamiento humano, tanto de las personas como de los grupos, estudiar el momento en que lo social se hace individual y el individuo se hace social (Martín-Baró, 1985).

Se trata, por tanto, de analizar los influjos sociales, intergrupales o interpersonales, referidos a una historia concreta, a una circunstancia y situación muy específicas; y, en ese contexto, todo influjo social constituye, en mayor o menor grado, la materialización de aquellas fuerzas e intereses de las clases que componen una determinada formación social. (Martín-Baró, 1985, p. 105).

De manera que la Psicología Social de la Liberación se enfocará, por una parte, en el problema de las masas oprimidas y excluidas de América Latina y, por

otra, en el análisis de la ideología que subyace a dicha problemática; sobre esto, se verá que los cuestionamientos fundamentales de Martín-Baró consistieron en: a) el *desde quién y desde dónde*; y, b) el *cómo y para qué* del quehacer psicosocial. Buscó fundamentar la legitimidad de oponerse a estructuras opresivas, aunque éstas mismas involucren a los modelos que se tienen en la Psicología (Vázquez, 2000). Así, además de denunciar el uso de ésta como objeto opresor, buscó la creación de nuevas teorías, principalmente desde la praxis.

Es difícil pensar que se pueda estar construyendo una psicología de la liberación de espaldas a la propia realidad, o restringiéndola a las cuatro paredes del laboratorio, la oficina, o la clínica. [Se tiene que] trabajar y pensar desde un reconocimiento explícito del lugar social desde el cual se actúa. Lo que lleva a rechazar pretensiones de neutralidad. (Dobles, 2006, p. 35).

Por otra parte, Martín-Baró expuso que la conciencia no es sólo el ámbito privado del saber y sentir subjetivo de los individuos sino, sobre todo, aquel ámbito donde cada persona encuentra el reflejo de su ser y de su hacer en la sociedad, donde asume y elabora un saber sobre sí mismo y sobre la realidad que le permite ser alguien, tener una identidad personal y social. Y, precisamente, el tema de la identidad tiene trasfondo en el pensamiento de este autor, puesto que es lo que se configura a través de la *socialización*, es decir, a través de los procesos de interacción con los otros, permitiendo el desarrollo del individuo como tal y como miembro de una sociedad.

Al cabo, la función de la psicología desde esta teoría no será el predecir y controlar la conducta, sino liberar al ser humano, brindándole mayor autonomía y posibilidades reales de elección, superando esquemas alienados de comportamiento. Dicha psicología será, por su propia naturaleza, transformadora de la realidad y no meramente reproductora o interpretadora (Vázquez, 2000; Freire, 1982). Sobre esto mismo reposa el hecho de que muchos de los planteamientos de Ignacio Martín-Baró generasen profundas incomodidades para la dictadura imperante en El Salvador de aquel entonces, debido a que confrontaba al sistema

dominante en tiempos en los que la violencia de la guerra civil permeaba la vida del pueblo salvadoreño. El punto más álgido de dicha confrontación sería alcanzado la noche del 16 de noviembre de 1989, momento en el cual el ejército irrumpiría en las instalaciones de la Universidad Centroamericana (UCA) en donde Martín-Baró vivía e impartía clases, para cobrar la vida de él y cinco jesuitas más, señalados todos como las mentes maestras detrás de la guerrilla. Este hecho marcaría un importante giro en el conflicto bélico del país y es mantenido en la memoria colectiva, hasta el día de hoy, como el crimen de los *mártires de la UCA*.

Finalmente, Martín-Baró (1998, como se citó en Burton, 2004) afirmaba que no deben ser los conceptos los que determinen a la realidad, sino la realidad es la que debe buscar sus conceptos; las teorías no deben definir los problemas, sino que los problemas deben reclamar su propia teorización; por tal motivo, se tomará cuidado en no generar rutas absolutas con pretensiones universalistas, sino que se buscará abrir un camino de investigación que permita considerar las posibilidades de la autogestión y autonomía que caracterizan al propio proceso liberador como un constante devenir acorde a cada contexto. De esta forma, en lo que corresponde a la estructura de esta investigación, se hará un breve recuento histórico de la situación salvadoreña en la década de los ochentas y una reconstrucción biográfica de Martín-Baró, para situarlo en el contexto latinoamericano; posteriormente, se buscará exponer el momento en que surge la *Psicología Social de la Liberación* como propuesta alternativa de explicación y superación a los escollos de la crisis de la psicología; y, finalmente, se buscará responder ¿cuáles son los principales postulados de ésta corriente? Por tanto, el objetivo del trabajo se encontrará centrado en dos puntos: 1) abordar el contexto en que surge la Psicología Social de la Liberación y 2) exponer en qué consiste o cuáles han sido los aportes que ésta realizó para entender la función de la psicología social, en general.

Para cumplir dichas metas, la investigación se apoyó en bibliografía (digital e impresa) que dio cuenta de la situación histórica que atravesaba El Salvador, cuna de la Psicología Social de la Liberación, en la década de los ochentas, y se revisaron materiales que permitieron reconstruir la biografía de Martín-Baró; además, se contó con el apoyo testimonial de dos psicólogos que fueron alumnos de Martín-Baró, siendo estudiantes en la Universidad Centroamericana de 1981 a

1985: Ana Eugenia Castro Magaña y Jorge Emilio Aragón, quienes fueron localizados en facebook, a través del grupo *Social Psychology for Liberation*, creado por la misma Ana E. Castro.

Finalmente, las obras de Martín-Baró que se tomaron como guía fundamental del trabajo para identificar los principales postulados fueron *Acción e Ideología. Psicología Social desde Centroamérica* (tercera edición, 1988) y *Psicología de la Liberación* (editado en 1998, por la Universidad Centroamericana), pues constituyen el núcleo más completo de su pensamiento. También se hizo uso de bibliografía secundaria, tal como investigaciones o artículos que se apoyaron en esta corriente como marco de referencia.

1. ORIGEN

Nuestro objetivo último consiste en articular la perspectiva de los condenados de esta tierra centroamericana en el trabajo de la psicología social como ciencia y como praxis.
(Martín-Baró, 1988)

Rastrear el inicio de la Psicología Social de la Liberación (PSL) no deviene en tarea sencilla cuando se le entiende como consecuencia de la interacción entre una incontable cantidad de factores históricos, políticos, económicos y sociales que permearon la vida de Ignacio Martín-Baró y la forma en que éste interpretó esa realidad. Empero, se intentará dar un panorama de las circunstancias que acunaron su desarrollo, que le dieron forma, emprendiendo con ello la comprensión misma de la teoría. Por tanto, el origen de la PSL se buscará, fundamentalmente, en Centroamérica y en Ignacio Martín-Baró.

Por una parte, la formación académica y profesional del autor le proveyeron de las herramientas *suficientes* para aproximarse a un estudio no sólo psicosocial, sino también ético y político del mundo que le rodeaba; este mundo, por otra parte, fue la historia de las dictaduras militares en Latinoamérica y, de manera principal la dictadura salvadoreña. La intersección de estos elementos está en el instante en que Martín-Baró hace de esta región su segunda patria, tomándole como lugar de residencia y comprometiéndose con su pueblo. Ante tal escenario, es como encontrará la experiencia *necesaria* para aprehender la realidad y, sobretodo, para comprometerse en la búsqueda de su transformación.

En un primer acercamiento a la configuración histórica de El Salvador podríamos afirmar que guarda medianos paralelismos con la historia mexicana, en tanto que fue una región habitada por pueblos originarios, fueron colonias españolas, alcanzaron su independencia y hasta la fecha se mantienen como regiones o zonas periféricas del sistema mundo. Sin embargo, al igual que otros tantos países de Latinoamérica, entrado el siglo XX El Salvador se encontró bajo un régimen dictatorial que marcó su historia de manera singular. Dados los fines de la presente investigación, el periodo a ubicar estará centrado en la década de la denominada Guerra Civil, que va de 1980 a 1991, aproximadamente.

La importancia de este período en la historia salvadoreña radica en que son los años que circunscriben la aparición de la Psicología Social de la Liberación y es el contexto que vive Martín-Baró para la exposición y desarrollo de sus ideas, mismas que afirman que el conocimiento psicológico tiene que vincularse con las condiciones socio-históricas del lugar en que surge; razón por la cual, exponer la PSL sin hablar del contexto salvadoreño carecería de sentido.

1.1 Contexto

Patria que desde su primer aliento de vida, desde su primer grito de independencia, se ha caracterizado por dos virtudes: primero, un amor invencible por su libertad; y segundo, una protesta viva y eterna a favor de los pueblos oprimidos.
(Ávila, 1946)

El Salvador, desde 1931 hasta 1979, se encontró sometido a un régimen de Dictadura Militar bajo el cual la pobreza, la desigualdad, la injusticia, las matanzas, la represión y el terror fueron la norma. Esto es mucho de lo que, para 1980, desembocó en una guerra civil que (cobrando la vida de unas 79,000 personas, casi un millón de desplazados y cientos de desaparecidos¹) vería su fin por la vía política hasta la firma de los acuerdos de Chapultepec, en 1992. Sin embargo, el contexto que antecede a la *Guerra Civil* en El Salvador es la de constantes tensiones políticas y sociales no sólo en Latinoamérica, sino en el mundo entero. Permítasenos hacer un brevísimo recuento de dicha historia para dar pie al conflicto salvadoreño.

1.1.1 Mundial

El final de la Segunda Guerra Mundial trajo consigo la contraposición de dos polos bien definidos: uno capitalista, encabezado por Estados Unidos, otro comunista, representado por la Unión Soviética; ambos países se convirtieron en las principales potencias hegemónicas del *nuevo* orden mundial. En este ambiente de posguerra, el paulatino aumento del dominio estadounidense sobre Latinoamérica hace que la historia de esta nación sea relevante al período en que se ubica la aparición de la PSL. Hacia 1947 la citada contraposición, dígame ideológica, política o económica,

¹ Aunque las cifras exactas se desconocen, éste dato ha sido tomado de Villalobos, 1999, p. 1.

dio paso a lo que se llamó Guerra Fría², en la que cada trinchera buscó expandirse e implementar su propia visión del mundo por sobre las demás³. Esto fue explicitado, por el bando norteamericano, con su “política de contención”, tal como la expresó el diplomático George Kennan:

El elemento principal de cualquier política de Estados Unidos para con la URSS ha de ser una política de contención paciente y a largo plazo, pero firme, de las tendencias expansivas rusas [...] la cabal y vigilante aplicación de la fuerza de contención en una serie de puntos geográficos y políticos en constante deslizamiento que corresponda a los deslizamientos y maniobras de la política soviética. (Como se citó en Carbone, 2006, p. 4).

Evidentemente, en esto se sostendrían las medidas intervencionistas norteamericanas sobre América Latina para evitar que ésta se “contaminase” de la amenaza *roja* del comunismo. Por su parte, para la URSS, esta distinción se materializó en la construcción del muro de Berlín en los 60's, con el fin de “proteger” al pueblo del peligro fascista que imposibilitaría la edificación de un estado socialista en Alemania del Este.

En esta confrontación Estados Unidos contaba con una poderosa ventaja económica, pues su producción industrial desde el final de la guerra superaba por mucho la producción del resto del mundo. Sin embargo, al finalizar la década de los sesenta esta ventaja fue menguando ante el progreso europeo y japonés que se recuperaban de los estragos de la guerra (Amin, 2002, como se citó en Morales, 2002). Para Estados Unidos, entre crisis económicas y políticas, el final de los 60's trajo además un sinnúmero de movimientos sociales. Por citar algunos casos, se puede señalar que para 1960 surge la organización de Estudiantes por una Sociedad Democrática (*Students for a Democratic Society*) que representó una nueva izquierda norteamericana, la cual comenzaría con una crítica hacia los

² Y, como ha señalado Dussel (2001; y Dussel, 2002), llamada “Fría” por aquellos que a diferencia de Vietnam, Mozambique, Nicaragua o Afganistán, no sintieron el calor de las armas.

³ Podemos encontrar una espléndida sátira de los absurdos políticos de la contraposición EU vs URSS, así como la radicalización de los argumentos expuestos por ambos bandos, en el cuento “En defensa de la trigolibia” de Carlos Fuentes (1982).

aspectos sociales y culturales del capitalismo y, para finales de los sesentas, su activismo se orientaría a un movimiento contra la guerra de Vietnam⁴. Por otra parte, la integración de un mayor número de mujeres al campo laboral, también marcó el inicio de muchas críticas respecto al rol de la mujer en la sociedad norteamericana y en 1966, sustentándose en dichas críticas, surgiría la Organización Nacional para las Mujeres (NOW, por sus siglas en inglés), luchando por la igualdad de derechos entre géneros. Asimismo, la comunidad afroamericana se encontró luchando por el reconocimiento de sus derechos civiles y, encabezados por el sociólogo y teólogo Martín L. King, para 1967 ya se organizaban en considerables motines exigiendo nuevas legislaciones y la definición del *black power*. Por esto, gran parte de la década quedó marcada por intensos movimientos sociales, de fuerte sentido crítico, que demandaban reconocimiento ante el orden establecido; dicha situación se extendería hasta bien entrados los años setenta, no sin quedar exenta de la correspondiente represión por parte del Estado.

Así, tras el horror de la segunda guerra mundial, Estados Unidos se había encontrado ante el reto de instaurar su modelo pretendidamente democrático, bajo un sistema capitalista, lo cual requería de una ideología dominante que lo soportase. El *american dream* tenía que ser la realidad aceptada, incuestionablemente; ante este escenario, el psicoanálisis tuvo un papel fundamental, no sólo para crear ciudadanos modelo, sino consumidores modelo. Un ejemplo de esto fue la creación del Instituto de Investigación Motivacional (*Institute of Motivational Research*), dirigido por Ernest Dichter, de dónde surgiría la técnica del grupo focal (*focus group*), con el fin de descubrir los deseos y pasiones del consumidor. Dichter afirmó que, del mismo modo que conociendo las motivaciones del consumidor era posible controlarles, entonces podría generarse una estrategia para crear una sociedad estable. Partía de la idea de que las masas eran irracionales y un sistema democrático requería el control de dichas masas (Curtis, 2002); el oxímoron es

⁴ En esta misma época de intensas protestas Herbert Marcuse, cuyas obras habrían de ser bien conocidas para Ignacio Martín-Baró, se convirtió en una figura de importancia dentro de las universidades norteamericanas; Marcuse afirmaba que mucho del psicoanálisis, al servicio de las corporaciones, había colaborado en la creación de un mundo en el que se reducía a la gente a expresar sus sentimientos e identidades mediante la producción y consumo masivo de objetos, dando como resultado lo que denominó el *hombre unidimensional*, conformista y reprimido (Curtis, 2002).

evidente y, precisamente, el surgimiento de los movimientos sociales durante las décadas subsiguientes son una muestra de ello.

Ahora bien, para la década de los ochentas, en el plano económico Estados Unidos (de manera semejante a como dirigió su “apoyo” económico hacia Europa, al final de la Segunda Guerra Mundial, con el Plan Marshall⁵) optó por la concesión de “préstamos para el ajuste estructural” (*Structural Adjustment Loans*, SAL) a diversas regiones de Latinoamérica, a través del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM)⁶. Sin embargo, dicha medida sólo actuó en perjuicio de los países que aceptaron los créditos, convirtiéndolos en eternos deudores sometidos a los criterios que se les impusieran pues, tal como explica Chomsky (2015), si tienes una deuda estás atrapado. Los préstamos realizados no se han traducido, hasta la fecha, en desarrollo y, por el contrario, desde entonces ha habido un descenso del ingreso medio en los países subdesarrollados y han aumentado las desigualdades externas e internas. No es de extrañar que los resultados negativos de dichas políticas, de mejora o estabilización de la economía, hayan conducido a que diversas regiones dejen de colaborar en los proyectos fomentados por el BM y el FMI.

Algunos países latinoamericanos han optado por evitar préstamos que someterían sus políticas macroeconómicas a la vigilancia del Banco Mundial; ansiosos de liberarse del Fondo, estos países no desean continuar sometiéndose a la intervención de otros organismos. Menos aún están interesados en participar en programas conjuntos del FMI y el Banco Mundial, que implicarían una condicionalidad múltiple y simultánea. (Lisboa, 1986. p. 94).

⁵ El Plan Marshall, oficialmente conocido como Plan de Recuperación Europea (ERP por sus siglas en inglés), fue promovido y financiado por Estados Unidos en 1947 con el fin de recuperar economías que serían potenciales mercados para sus productos (dejando fuera a España y dando prioridad a Alemania Occidental) y, por otra parte, buscaba frenar la posible intromisión de la URSS en países de Europa.

⁶ Tanto el BM como el FMI, tienen su origen a partir de los acuerdo del Bretton Woods en los que se dispuso al dólar como moneda de cambio internacional, por su paridad con el oro. Esta relación decae hacia la década de los 70s, pero el dominio del FMI y el BM dirigidos por Estados Unidos mantiene, hasta la fecha, el control de las relaciones internacionales de comercio e intercambio.

Los años transcurridos, desde la apertura de créditos y las reformas económicas que pretendían dar solución o mitigar la desigualdad, dieron muestra de que las estrategias han fracasado y la brecha que separa a los países pobres y ricos sólo se ha hecho infranqueable. De acuerdo al más reciente informe de la OXFAM:

La desigualdad extrema en el mundo está alcanzando cotas insoportables. Actualmente, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el 99% restante de las personas del planeta. El poder y los privilegios se están utilizando para manipular el sistema económico y así ampliar la brecha, dejando sin esperanza a cientos de millones de personas pobres. (2016, p. 1).

En Latinoamérica las consecuencias fueron evidentes y el escenario devino en un empobrecimiento progresivo perceptible. De esta forma, en el marco descrito, para la década de los 80s estalló la Guerra Civil en El Salvador que, además de una consecuencia de la confrontación ideológica surgida entre el comunismo y el capitalismo, así como de los constantes intereses norteamericanos por extender su dominio, será “el levantamiento de pueblos miserables que, cansados de promesas y engaños, hastiados de esclavitud y represión, [acudieron] a las armas como recurso último de liberación” (Martín-Baró, 1988, p. VII).

1.1.2 Latinoamérica

La Guerra Fría para Latinoamérica devino en el establecimiento de dictaduras militares apoyadas por el gobierno norteamericano que, a toda costa, evitaría la extensión de las ideas comunistas en su denominado “patio trasero”. Para Estados Unidos cualquier empeño de orden autónomo o democrático bien podía ser visto como “amenaza comunista”⁷ o, al menos, así podría llamársele para combatirlo y suprimirlo si llevaba en sí algún carácter opuesto a los intereses de la hegemonía,

⁷ Muestra de ello es que la noche en que asesinan a Martín-Baró, los vehículos de los perpetradores vitorearon por las calles: “Ellacuría y Baró ya cayeron. Sigamos matando comunistas” (DE LA CORTE, 1998).

tal como ocurrió con los derrocamientos de los gobiernos de Jacobo Árbenz⁸, en Guatemala, 1954, y Salvador Allende, en Chile, 1973.

Como hemos visto el dominio de Estados Unidos sobre Latinoamérica, que inició como la constante expansión de su poderío militar, se convertiría al cabo en dominio económico e ideológico. En oposición a esto, dos revoluciones representarán los anhelos latinoamericanos de liberación: la Revolución Cubana y la Revolución Sandinista. En Cuba, la dictadura militar que se instauró a partir de un golpe de Estado en 1952 dio paso a una intensa actividad política que desembocaría en el ataque al cuartel Moncada un año después, anunciando el inicio de la Revolución.

El ataque al Moncada inauguró una concepción renovadora sobre el sujeto del cambio social en las condiciones de América Latina, sobre las vías y formas de lucha y sobre el papel decisivo de la subjetividad, inspirada en las ideas de José Martí y en una interpretación acertada de los clásicos del pensamiento socialista. (Guerra, 2013).

Para 1959 la Revolución ve la luz de la victoria con la caída de Batista y la instauración de un nuevo gobierno, integrado por los guerrilleros. Ante tal escenario, la reacción de los Estados Unidos no se hizo esperar y en 1961 rompe toda relación diplomática con la isla, pues el triunfo de la revolución representó la realización de sus temores: la llegada del socialismo al continente⁹.

Con esto en mente, Estados Unidos reaccionó con lo que dio en llamarse la política de “No a una Segunda Cuba”. El significado que adquirió esta doctrina

⁸ Árbenz llegó a la presidencia en 1951 encabezando un movimiento a favor de la expropiación de las tierras que habían sido controladas por la *United Fruit Company* durante años, lo que representaba una pérdida económica y política de importancia para los Estados Unidos. La reacción norteamericana, ante las reformas que Árbenz pretendía llevar a cabo, radicó en convertir un gobierno elegido popularmente, en una amenaza comunista para la democracia. La conexión de Arbenz con la Unión Soviética no tenía que ser real, bastaba que lo pareciera, para legitimar la intervención ante la opinión pública en nombre de la “libertad” (Curtis, 2002).

⁹ En palabras de Martín-Baró (1985), tanto la revolución cubana como la sandinista pueden considerarse como las profecías autocumplidas (*self-fulfilling prophecy*) de la seguridad nacional norteamericana.

fue el de evitar revoluciones como la de Castro en todo el hemisferio, que terminasen socavando la hegemonía norteamericana de Occidente. Repentinamente, América Latina se había convertido en la prioridad número uno de la agenda de Washington. (Carbone, 2006, p. 16).

Los seis años de lucha que mantuvo el movimiento armado, hasta alcanzar el triunfo, propiciaron que la Revolución Cubana no sólo se colocase como la primera gran insurgencia latinoamericana en el contexto de la Guerra Fría, sino que encarnaría el éxito de la oposición al régimen norteamericano. Y la inconmensurable importancia que adquirió aún hace eco al día de hoy pues, con el ejemplo, dio praxis y teoría a los movimientos de liberación en el continente¹⁰.

En la conmemoración del 60 aniversario de esta revolución, realizada en 2013 en Santiago, Cuba, Evo Morales afirmó que la revolución cubana es la madre de la revolución en Latinoamérica; y, de acuerdo a Daniel Ortega Saavedra, continúa inspirando a los pueblos, no sólo de América Latina, sino del mundo entero (CubaDebate, 2013). En la misma línea, José Mujica ha comentado que esta revolución:

Nos sembró de sueños y nos llenamos de Quijotes. Hombres y mujeres intentamos encontrar caminos, aprendiendo de los fracasos, levantándonos otra vez, porque los caminos sociales no están a la vuelta de la esquina [...] Siempre ha sido así. Lo imposible parece que cuesta un poco más. (Como se citó en CubaDebate, 2013a. ¶ 2-3).

Por su parte, la Revolución Nicaragüense surge en 1979 como oposición a las más de cuatro décadas de dictaduras militares de la familia Somoza (Anastasio Somoza García, Luis Somoza Debayle y Anastasio Somoza Debayle). Tiene como

¹⁰ Al inicio de esta investigación no se avizoró que veríamos el fin del bloqueo a Cuba, después de 54 años de su implementación, con las modificaciones realizadas por Barack Obama a la Ley de Comercio con el Enemigo. Ahora resta el ver cuáles serán, en concreto, los resultados de las negociaciones que aún durante este año llevan un ritmo lento en temas tales como la devolución de los terrenos de la Base Naval de Guantánamo.

antecedente e inspiración la lucha que libró un pequeño ejército en 1925, encabezado por Augusto C. Sandino (el llamado *General de Hombres Libres*), contra la intervención del ejército norteamericano. Este enfrentamiento se prolongaría cerca de ocho años, sin que la guerrilla diera tregua, hasta que en 1933 Estados Unidos retira sus tropas. Sin embargo, para entonces, los *marines* ya habían entrenado un ejército –con el primer Somoza entre sus filas- que, al cabo de un tiempo, se convertiría en la denominada Guardia Nacional y ésta, bajo el mando de los Somoza, mantendría el dominio sobre el pueblo de Nicaragua durante décadas.

La devastadora situación de opresión que ejerció el gobierno dictatorial dentro del país, finalmente, propició que para 1962 surgiera un movimiento armado de oposición. Éste, retomando el nombre de Sandino, aparece como el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), “el FSLN presentó entonces la contradicción democracia-dictadura como el aspecto principal de la lucha revolucionaria [...] La estrategia sandinista se apoyó en un reconocimiento realista de la estructura de clases generada por el capitalismo neocolonial en Nicaragua” (Vilas, 1984, p.196). El frente fue sumando fuerzas y consiguiendo el apoyo de la población. Campesinos, obreros y estudiantes fueron simpatizando con la causa, asimismo, el desarrollo y difusión de la teología de la liberación, organizando a las *comunidades eclesiales de base*, dio fuerza al movimiento.

La revolución nicaragüense es la primera de los tiempos modernos en la que los cristianos, laicos y clericales, tuvieron un papel esencial, tanto entre las bases como en entre la dirigencia del movimiento (...) La experiencia nicaragüense constituye un ejemplo interesante –aunque extremo- de la interacción entre política y religión que condujo a una fuerte simbiosis cultural. (Löwy, 1999).

Durante diecisiete años de constantes enfrentamientos contra la dictadura surgieron distintas facciones¹¹ del mismo FSLN, las cuales habrían de agruparse en 1979, en lo que denominaron *Ofensiva Final*. Con esta operación el FSLN entró a la ciudad de Managua al mismo tiempo que estallaba una huelga general. Esto condujo a que, para julio de ése mismo año, la revolución viera una victoria parcial con la salida del país de Anastasio Somoza, que ya también había perdido el apoyo de los Estados Unidos (Molero, 1988). Sin embargo, la partida y posterior asesinato de Somoza no trajeron la paz a Nicaragua, pues ésta aún se encontraba bajo la mira norteamericana. De esta manera, a partir de 1979 Nicaragua se mantuvo en un escenario de confrontaciones políticas y militares que no vieron fin hasta 1990 lo que, tal como veremos, la coloca como una revolución paralela o hermanada a la guerra civil en El Salvador.

1.1.3 El Salvador

La dictadura militar salvadoreña se inició a partir de 1931, con un golpe de Estado que condujo al General Maximiliano Hernández Martínez al poder y, tan sólo un año después, comenzaron los levantamientos armados que fueron acallados de manera inmediata cobrando la vida de miles de campesinos¹², entre los que se encontró en aquél momento Agustín Farabundo Martí, dirigente del Partido Comunista Salvadoreño. Pasaron, desde entonces, treinta años más de represión, injusticias y terrorismo de Estado antes de que el pueblo salvadoreño volviera a tomar el impulso de la rebelión. Para los años 60's comienzan a organizarse los movimientos sociales y el ánimo de lucha, sin embargo, la Dictadura respondió con un incremento exponencial de la represión.

Los medios mínimos necesarios para vivir se iban extinguiendo. En el campo crecía el número de campesinos sin tierra, que como único medio de subsistencia tenían que vender su fuerza de trabajo, a precios bajísimos [...] En

¹¹ Desde 1976, momento en que son asesinados los principales líderes del movimiento, el Frente había quedado dividido en el FSLN Proletario, el FSLN Guerra Popular Prolongada y el FSLN Insurreccional (Molero, 1988).

¹² Se estima que en estas masacres se dejó sin vida, al menos, a unas 30, 000 personas (Sánchez Cerén, 2012).

las ciudades predominaban los bajos salarios y las altas tasas de desempleo.

(Ocampo, 2008, pp. 7 – 8).

Esta situación generó el descontento de un pueblo que se encontró cada vez más convencido de que la vía democrática, ante los constantes fraudes electorales, no les conduciría a un cambio real que terminase con los gobiernos militares y represivos. De esta manera, a mayor organización social le siguió mayor represión por parte del Estado, tal como se evidenció con la masacre del 30 de julio de 1975, contra estudiantes que protestaban por el allanamiento ocurrido unos días antes, en el Centro Universitario de Occidente, dejando un saldo de unos 50 muertos y decenas de desaparecidos (Voz Popular, 1975).

En 1977 se llevan a cabo las elecciones, que ya tenían una larga historia de fraudes y poco o nada de credibilidad¹³, dejando como supuesto vencedor al Coronel Carlos Humberto Romero, que dos años antes había sido el Ministro de Defensa al frente de la matanza estudiantil del 30 de julio; esta imposición presidencial condujo al país hacia una época en que la represión y la violencia sólo fue en aumento (Ocampo, 2008). El 28 de febrero de ese mismo año, en oposición al fraude electoral, se realizó una manifestación de campesinos del Frente de Acción Popular Unificada (FAPU) que, sofocada por la fuerza del Estado, dio origen a las Ligas Populares 28 de febrero (LP-28) las cuales adquirirán mayor participación en el periodo posterior al derrocamiento del Coronel Romero, en 1979, llevando a cabo movilizaciones populares y la ocupación de barrios y fincas (*El país*, 1980). También en 1977 Monseñor Romero fue nombrado Arzobispo de San Salvador, por ser considerado una de las figuras más capaces para neutralizar la amenaza que representaban muchos sacerdotes, seguidores de la teología de la liberación, tachados de marxistas. Sin embargo, “su evolución a los largo de los años transcurridos entre 1977 y 1980 es casi un ejemplo de tipo ideal de la transformación de la religiosidad institucional en la ética soteriológica de la fraternidad” (Löwy, 1999, p. 134), por lo que se convirtió en una figura central en la lucha de liberación salvadoreña pues, tras ser testigo de los múltiples asesinatos de

¹³ Las simulaciones de un sistema presuntamente democrático ya se encontraba en un tope inadmisibles desde las elecciones de 1972 y, también, en las de 1974, año en el que se crea el Bloque Popular Revolucionario como respuesta a los fraudes electorales (Sánchez Cerén, 2012).

otros sacerdotes y fungir como escucha de una comunidad que era víctima de los constantes abusos del ejército, tomó como bandera la defensa de la mayoría oprimida, “puso todo lo que tuvo al servicio de la liberación de los pobres, se identificó con ellos, se fio de ellos, gozó y sufrió con ellos y se enorgulleció con ellos” (Sobrino, 1985, p. 189). De esta manera, representó *la voz de los sin voz*, por la defensa de los Derechos Humanos y la organización social en El Salvador, “sus homilías se convirtieron en una cita obligatoria en todo el país cada domingo. Desde el púlpito iluminaba a la luz del Evangelio los acontecimientos del país y ofrecía rayos de esperanza para cambiar esa estructura de terror” (Oficina de la causa de canonización, s/f: ¶ 18). Sus sermones, en defensa de la autoemancipación de los pobres, no sólo eran atendidos por las miles de personas que asistían, sino que miles más le escuchaban a través de la radio YSAX, perteneciente a la arquidiócesis. Esto mismo lo pondría en la mira del ejército salvadoreño en muy poco tiempo. Desde febrero de 1980 se atentó contra su vida en la Basílica del Sagrado Corazón de Jesús y él ya era consciente del riesgo en el que se encontraba, sin embargo, eso no menguó el ánimo de sus palabras sobre el púlpito y para el domingo 23 de marzo del mismo año, pronunciaría su última homilía, la cual ha sido señalada como su sentencia de muerte (Löwy, 1999). En ésta, Romero (1980) exhortaba a los soldados a desobedecer a sus superiores:

Yo quisiera hacer un llamamiento de manera especial a los hombres del ejército y, en concreto, a las bases de la Guardia Nacional, de la policía, de los cuarteles: hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos. Y ante una orden de matar que de un hombre, debe de prevalecer la ley de Dios que dice “no matar”. Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral, nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La iglesia defensora de los derechos de Dios, de la ley de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación. Queremos que el gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre. En

nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios ¡cese la represión!.

Con estas palabras y mientras preparaba la mesa para la eucaristía, Monseñor Oscar Arnulfo Romero fue asesinado de un certero disparo, aproximadamente a las 6:25 pm, en la Capilla del Hospital La Divina Providencia (Oficina de la causa de canonización, s/f. ¶ 22). Sin embargo, para entonces, la voz de Monseñor Romero ya había ganado la atención de la prensa y la radio, no sólo en El Salvador sino también a nivel internacional, por lo que la noticia de su asesinato, por una parte, no hizo más que enardecer al pueblo que él tanto procuró y, por otra, favoreció la legitimación del movimiento guerrillero a los ojos del mundo. Tal como afirma Sánchez Cerén (2012), “se daban las condiciones objetivas de desgaste del régimen y una realidad subjetiva de deseo social de una transformación revolucionaria” (p. 18). Al tiempo del asesinato de Monseñor Romero, la represión y las matanzas ya eran la norma de una dictadura empeñada en mantenerse en el gobierno.

El 10 de octubre de ése mismo año, surge el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) que agrupó a las principales organizaciones guerrilleras, a saber: las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí (FPL), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), el Partido Comunista de El Salvador (PCS), el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC) y la Resistencia Nacional (RN). De manera que, aunque ya desde los años 60's se avizoraban levantamientos guerrilleros en oposición al régimen, no fue sino hasta finales de 1980 cuando el pueblo salvadoreño alcanzó la fuerza y organización suficiente para levantarse en armas contra la Dictadura. En enero de 1981, con la también denominada *Ofensiva Final*, el FMLN marcó el inicio de la guerra civil salvadoreña basándose en que la vía democrática se había agotado:

La guerra es una alternativa indeseada. Quienes la hicimos, al menos desde el bando popular, no la elegimos de buena gana. Nos fue impuesta por un régimen totalitario en manos de una minoría cívico-militar que concentraba todo el poder

y era propietaria de todo el país. A la pobreza masiva, que no era sino la expresión de profundas injusticias sociales, se unían los crímenes de Estado que hicieron de nuestro pequeño territorio un gran cementerio. (Sánchez Cerén, 2012, p. 7).

El Salvador atravesó, desde entonces, doce años de lucha armada que se ha clasificado en tres etapas: 1) construcción de la retaguardia, de 1981 a 1984; 2) intensificación de la intervención norteamericana, de 1984 a 1987; y 3) el período de la iniciativa política, por parte del FMLN, de 1987 a 1989. Las fuerzas de la guerrilla se comprometieron en todo momento con el principio moral y político de hacer un país incluyente, es decir, una nación que garantizara los derechos civiles, políticos y sociales, para cada ciudadano (Sánchez Cerén, 2012).

Por su parte, el contraataque estatal reposó en la constante descalificación del FMLN, que en los medios era demeritado ante la supuesta legitimidad del gobierno. De acuerdo al testimonio de la psicóloga Ana E. Castro, ex alumna de Martín-Baró en la Universidad Centroamericana, “ésa era la táctica del gobierno, decir que no había guerra en El Salvador. Por muchos años el gobierno negaba internacionalmente e internamente que había guerra; y los que vieron las masacres no hablaban”, la guerrilla era señalada como un cúmulo de “revoltosos, nada más”; pero, agrega, “a medida que la guerra se intensificó, la tuvimos en la puerta” (Comunicación personal, 22 de junio del 2013).

De acuerdo a Ana E. Castro, la función primordial de los jesuitas, de sus escritos, de Monseñor Romero y de otras organizaciones fueron fundamentales, pues le dijeron al mundo lo que estaba ocurriendo en El Salvador, en el campo y las ciudades. Sacaron a la luz lo que vivían y veían, señalaron lo que el Estado intentaba ocultar y decir la verdad significó declarar públicamente la avasalladora realidad que tenían enfrente, aunque la vida les fuera en ello. Por tanto, dirá Sánchez Cerén (2012), los primeros años se trataron de ganar terreno para la guerrilla, lo fundamental era legitimarse, la consigna fue “resistir, desarrollar y vencer”.

Para 1984, el gobierno quiso calmar las revueltas convocando a elecciones y dejando el poder, aparentemente, en manos de un civil. Mientras que el FMLN, al mismo tiempo, promovía un Gobierno Provisional de Amplia Participación (GPAP), como alternativa para garantizar las condiciones necesarias para un gobierno democrático. Sin embargo, las pretendidas elecciones confabuladas por el gobierno salvadoreño en coalición con Estados Unidos, respaldaron al presidente interino Álvaro Magaña quien rechazó la propuesta del FMLN. Finalmente, las elecciones dieron como vencedor a José Napoleón Duarte, del Partido Demócrata Cristiano (PDC); mientras que, en este período de intensificación en la intervención norteamericana, Ronald Reagan era reelegido como presidente en Estados Unidos.

En este sentido, una de las principales motivaciones de la ayuda brindada por el gobierno, una vez electo Ronald Reagan, hacia El Salvador, tenía que ver con el factor ideológico. Washington, partía de la premisa, por un lado, de que se trataba de la contención de la amenaza comunista, en el marco de la Guerra Fría, y, por el otro, de que el gobierno que existía en El Salvador, además de ser legítimo por haber sido electo democráticamente, era un gobierno de centro. (Ocampo, 2008, p. 21).

Así, el apoyo (o intervención) que Estados Unidos dirigió hacia El Salvador durante la guerra no se manifestó sólo en el aspecto económico (como fuente primordial de financiamiento para el ejército salvadoreño), sino también en lo ideológico (de manera semejante a lo que llevó a cabo años antes, en Guatemala). Por su parte, el gobierno de Duarte se dedicó a promover campañas de negociación con el FMLN ante la prensa, mientras –en concreto- condicionaba dichas “negociaciones” a sus propios intereses, sin tomar en consideración las propuestas de la guerrilla. Ejemplo de ello, es la reunión programada en 1986, en el municipio de Sesori; el encuentro fue muy anunciado por Duarte, a pesar de que el Frente declaró que no asistiría, por el incumplimiento de los acuerdos hechos por parte del gobierno, tales como el cese al fuego aéreo (Sánchez Cerén, 2012).

Para 1989 el FMLN formuló la denominada *Propuesta para convertir a las elecciones en una contribución a la paz*, en la que postuló su participación en las elecciones presidenciales de ese año, exigiendo que se dieran las condiciones que lo hicieran un proceso confiable. Duarte rechazó, nuevamente, la propuesta del FMLN y Alfredo Cristiani Burkard, terrateniente cafetalero del partido Alianza Republicana Nacionalista¹⁴ (ARENA), quedó al frente del gobierno. A partir de este año, el FMLN desatará su más intenso ataque con la consigna “Hasta el tope”, llegando a ocupar lugares centrales en San Salvador, como el Hotel Sheraton y El Escalón, que era una de las colonias en las que habitaban las clases más altas del país (Ocampo, 1998, p. 25).

Es en este punto en el que el papel de los jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA), incluyendo a Martín-Baró, toma mayor peso. Ignacio Ellacuría, rector de la Universidad, se encontraba promoviendo las negociaciones entre Cristiani y los dirigentes del FMLN, mientras el ejército rechazaba dicha posibilidad, por lo que muchos autores señalan que en ello radicó el móvil del asesinato de los jesuitas. Aunque, por otra parte, también hace mucho sentido la afirmación del psicólogo Jorge E. Aragón, también ex alumno de Martín-Baró en la UCA, quién mencionó que el asesinato de los jesuitas se encontró más vinculado a lo que éstos podían representar y hacer después de la guerra y no tanto a lo que de *facto* hacían en aquél momento (Comunicación personal, 2 de julio del 2013). Cualquiera que fuera la razón, el 16 de noviembre de 1989, el ejército allanó las instalaciones de la UCA, ejecutando a Ignacio Martín-Baró junto a los sacerdotes Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Amando López y Joaquín López, además de dos empleadas que ahí mismo moraban, Elba y Celina Ramos.

La reacción de la prensa y la opinión pública internacional fue unánime. La condena también. Hoy en El Salvador, donde la guerra concluyó en enero de

¹⁴ El partido ARENA nace como contraparte del surgimiento del FMLN, en 1980; fue fundado por el militar salvadoreño Roberto D'Aubuisson y la empresaria y terrateniente Mercedes Salguero, evidentemente surge como un partido conservador y neoliberal; sus representantes han sido señalados, como los autores intelectuales de los crímenes cometidos por los *escuadrones de la muerte* y del asesinato de Monseñor Romero.

1992, muchos piensan que los asesinatos de la UCA proporcionaron el impulso definitivo para la finalización del conflicto. (De la Corte, 1998, p. 51).

A partir de ése momento se llevaría a cabo un juicio penal que, de manera histórica, sería seguido por los medios, en contra de varios militares salvadoreños. Por otra parte, en el plano internacional, en ése mismo noviembre se daba la caída del Muro de Berlín. Éste aspecto también resulta fundamental, en tanto que grandes sectores de Latinoamérica se encontraban en el fuego cruzado de la contraposición capitalismo vs comunismo.

Es entonces cuando, tanto El Salvador como Nicaragua, pidieron la intervención de las Naciones Unidas (ONU) para negociar el conflicto. Por una parte, al interior de El Salvador, el incremento de la fuerza de la guerrilla en su última intervención en San Salvador y, por otra, el panorama mundial con la caída de la Unión Soviética, pusieron en jaque a las dos partes beligerantes, esto bien podría haber llevado a que el conflicto se prolongara de manera indefinida; sin embargo, será la participación de la ONU la que tomará un lugar central, como mediador de la paz por la vía política. De acuerdo a Villalobos (1999), “el Acuerdo de Paz fue así negociado y supervisado por la ONU, con cerca de 400 observadores. Durante 9 meses el desarme gradual de la guerrilla, se fue contraponiendo al cumplimiento de compromisos gubernamentales” (p. 26).

Sin lugar a dudas el año de 1990 estaría marcado por un escenario más favorable para iniciar la negociación que ya había venido siendo anunciada y propuesta desde las reuniones en Esquipulas, Guatemala, en 1986 y 1987. Así, el 27 de abril de 1991 en la Ciudad de México, se firman acuerdos vinculados a una necesaria reforma constitucional así como reformas al ejército, al sistema de justicia, al sistema electoral y la defensa de los derechos humanos. Además, se pactó la creación de Comisiones de Verdad, todo ello como antecedente inmediato para la firma definitiva de los Acuerdos de Paz, que se llevarían a cabo hasta 1992, en Chapultepec, Ciudad de México.

1.2 Ignacio Martín-Baró

*Tú, más lejos. Eres mago,
mago que saca cintas del bolsillo,
palomas del chambergo y caramelos de las mangas...
Todo, porque pretendes ser conserje
del palacio de Dios en las Américas.*
(Delibes, 1989)

Ignacio Martín-Baró nace en Valladolid, España en noviembre de 1942. Su padre, Francisco Martín Abril, periodista, poeta y hombre profundamente religioso, siempre tuvo gran interés en darle a su hijo una educación ejemplar, motivo por el cual lo envió al colegio de jesuitas de San José. Lo que no imaginaría es que a los diecisiete años Martín-Baró decidiría dedicar su vida entera a los votos e ingresar a la Compañía de Jesús, sobre todo, la decisión pareció sorprendente ante el carácter jovial y alegre que decían le caracterizaba, sin embargo, su llamado lo condujo a seguir la intensa disciplina de estudio de los jesuitas (De la Corte, 1998, p. 52). Esta decisión marcaría el resto de su carrera, tanto académica como personal, hasta el final de sus días.

1.2.1 Formación académica

Martín-Baró ingresó en 1959 en el Noviciado de Deusto, en Orduña. Posteriormente, siguiendo el orden curricular de la educación jesuita, viajaría a El Salvador en 1960. Este fue su primer encuentro con la tierra Centroamericana y, aunque fue una estancia breve, éste viaje al *pulgarcito de América* resultaría altamente significativo dentro de su pensamiento. De acuerdo a testimonios de su hermana, desde ese momento sólo le interesaría el catolicismo de los pobres (De la Corte, 1998). Y, tal como declara Ana E. Castro, él mismo solía decir que siempre se sintió más salvadoreño que muchos de los que ahí habían nacido, porque amaba a la gente de ese pueblo (Comunicación personal, 22 de junio del 2013).

Al año siguiente Martín-Baró viajó hacia la Universidad Católica de Quito para continuar sus estudios en Humanidades y para 1964 se trasladó a Bogotá, en dónde desarrollaría sus estudios en Filosofía y Letras; ahí mismo fue en donde se despertó su interés por la psicología, de manera que inició su acercamiento a la disciplina de

forma autodidacta; por entonces, sus estudios se aproximaron al psicoanálisis¹⁵ de Freud, Erich Fromm, Wilhelm Reich y Herbert Marcuse (De la Corte, 1998). Su estancia en Bogotá, de esta manera, marcaría muchos de sus primeros escritos, con títulos tales como: “Nietzsche y Freud”, “Del existencialismo en psicología” y “Sufrir y ser”, todos éstos serían antecedentes de lo que fue su primera publicación oficial en 1966: “La muerte como problema filosófico”, publicada en la revista de Estudios Centroamericanos (ECA), en donde afirmará que dado que la muerte es inmanente al hombre, también es ésta misma la que da valor a toda la vida humana.

Si hay alguna realidad que se nos imponga en esta vida, esta realidad es la de que esa vida, nuestra vida, mi vida, ha de terminar. Concluirá antes o después, pero concluirá. Y así como decía Pascal, “nada hay más brutal que un hecho”, el hecho de la muerte, de mi muerte, es de una sangrante brutalidad. (Martín-Baró, 1966).

Por tanto, como hecho indubitable e inevitable es de relevancia filosófica, por una parte y, por otra, es el hecho que da contenido a cada instante de la existencia pues marca un límite ante el cual no se puede ceder indolentemente, postergando el *hacer* para un infinito mañana.

Posteriormente, continuando con su formación jesuita, en 1967 viaja a Frankfurt para concluir su carrera en Teología y durante esa estancia coincidirá con quien fue uno de sus grandes compañeros y amigo en la UCA, Jon Sobrino que es reconocido teólogo de la liberación y único sobreviviente de los *mártires de la UCA*, debido a que se encontraba fuera del país en aquel momento. Finalmente, Martín-Baró regresará a El Salvador decidido a estudiar la licenciatura en psicología dentro de la Universidad Centroamericana de 1970 a 1975.

¹⁵ Destaca que su acercamiento al psicoanálisis abarque desde el canon freudiano, lo crítico de Marcuse, hasta el disidente Reich. Lo que bien puede develar su perfil crítico en el acercamiento a las teorías establecidas. Freud y Reich tenían dos visiones fundamentalmente distintas acerca de lo que era esencial en la naturaleza humana. Mientras que, para Freud, el ser humano era dirigido por instintos animales y primitivos que la sociedad debía reprimir y controlar; para Reich, estas fuerzas inconscientes eran buenas y reprimirlas por la sociedad es lo que las distorsionaba y volvía peligrosas (Curtis, 2002).

Tiempo después obtiene una beca para la maestría en Ciencias Sociales, en la Universidad de Chicago, en donde adquiere profundo conocimiento de la psicología norteamericana. En 1977 concluye su master con la tesina titulada *Social Attitudes and Group Conflict in El Salvador* y, dos años después, también obtiene el Doctorado en Psicología Social y Organizativa con un estudio sobre hacinamiento y densidad poblacional en las clases bajas salvadoreñas. Al terminar sus estudios, regresa nuevamente como profesor a El Salvador que, para entonces, se encontraba en el inicio de la guerra y desde ese momento hasta el final de sus días su trabajo se llenaría de incontables actividades tanto en la UCA, con diversos cargos académicos, como en Jayaqué en donde ejercía su labor de párroco, al tiempo que participaba en refugios que brindaban ayuda a la gente que huía de los ataques de los escuadrones de la muerte. Al respecto de su regreso de Chicago, comentaría:

Quien esto escribe obtuvo su doctorado en psicología social por la universidad de Chicago, y todavía con su título fresco bajo el brazo se vio sumergido de lleno en el conflicto salvadoreño. Es difícil pensar en un contraste más extremo que entre el clima de etiqueta académica de High Park, tan sólo ocasionalmente perturbado por las tensiones raciales de la zona, y el clima de conflictiva miseria de la Plaza Libertad, en el corazón de San Salvador. El requerido formalismo de un lado sonaba a veleidad intelectual en el otro, y lo que allí aparecía como anhelada imparcialidad científica, acá mostraba su rostro de connivencia interesada con el poder dominante (Martín-Baró, 1981, como se citó en De la Corte, 1998, p. 96)

A partir de ese momento Martín-Baró se instalaría de manera definitiva en El Salvador, lugar donde desarrollaría un incansable trabajo *desde* su compromiso con el pueblo y *para* la liberación de éste.

1.2.2 Establecimiento en El Salvador

En 1982 Martín-Baró asume la dirección del departamento de psicología en la UCA y un año después se publica su libro “Acción e ideología. Psicología Social desde Centroamérica” el cual, de acuerdo al psicólogo Jorge E. Aragón, fue uno de los materiales fundamentales a trabajar dentro de sus clases en la Universidad. Aunque más adelante se abordará el texto con mayor detenimiento, es importante destacar que con este libro Martín-Baró muestra ya las bases de lo que será todo su pensamiento, lo situado de su reflexión y lo que será el núcleo de sus estudios, tal como puede observarse desde las palabras que prologan la primera edición:

Cuarenta mil víctimas de la represión política en un lapso de tres años y en un país, como El Salvador, con una población que no llega a los cinco millones de habitantes, son testimonio de un nuevo *genocidio* realizado al amparo de una histeria anticomunista, encubridora de intereses explotadores. (Martín-Baró, 1988, p. VII).

Como profesor, Martín-Baró era conocido por su carácter fuerte y una alta exigencia, tal como declara Jorge E. Aragón, esperaba la perfección, solicitaba precisión en los conceptos, en las ideas, en los argumentos, ir de lo general a lo particular (Conversación personal 2 de julio del 2013), como él mismo hizo en sus escritos. Durante esos años en la UCA, impartió las clases de Psicología Social, Ética y Dinámica de Grupos. En sus clases de psicología social era en dónde, precisamente, usaba el material de *Acción e ideología* y sobre éste mismo es del que partía para exigir un estudio riguroso, orientando hacia la claridad en los conceptos y promoviendo activamente la participación en clase. Para Martín-Baró, esto será un trabajo de primer orden:

La enseñanza es la más existencial de todas las experiencias humanas. Hablar, dictar conferencias, impartir datos puede ser una enseñanza, pero puede no serlo. La verdadera enseñanza es una cierta clase de comunión, un acompañar vital que enseña al que recibe la enseñanza. Un educador, un maestro, lo es

verdaderamente cuando muestra con hechos lo que predica. (Martín-Baró, 1966, como se citó en De la Corte, 1998, p. 94).

De acuerdo a su ex alumna, la psic. Ana E. Castro, la dinámica en el aula partía del planteamiento de un problema, su definición, la perspectiva desde las teorías de la curricula académica y, finalmente, el pensamiento dialéctico y la reflexión con el grupo. Al respecto comenta:

La clase que me dejó más impactada fue la del análisis del resentimiento social. Lo explicó desde las teorías psicoanalíticas, luego conductuales, desde Maslow y las teorías sistémicas, desde la dialéctica. Y, finalmente, él afirmó: es más bien que la gente sufre por la injusticia. En esa época el tema era importante porque mucha gente explicaba la revolución y a los revolucionarios, como gente resentida y envidiosa. Y, posiblemente, él sabía que muchos de nosotros escuchábamos esos comentarios en la casa. Por ello pienso que acertó en el punto y abrió la puerta al entendimiento humano del otro. (Comunicación personal 22 de junio del 2013).

Al mismo tiempo que exigió mucho a sus alumnos, en su propia práctica docente, aprendió a escucharlos y darle atención a sus comentarios, de la mano de una gran rectitud y siempre con una gran humildad. Este último aspecto de su carácter era mucho más evidente en su faceta como párroco pues, mientras que dedicaba la semana a sus clases en la UCA, los fines de semana ofrecía homilías en la parroquia de Jayaque, en dónde se le veía más contento, más relajado, más entre los suyos. Según sus allegados, solía tomar la guitarra para animar las veladas y solía entonar canciones populares y del campo salvadoreño. Su alumna Ana E. Castro también recuerda haberle interpelado en diversas ocasiones, en la UCA, sobre la sencillez de su atuendo a lo que él le respondió, después de mucha insistencia, que lo que vestía eran obsequios que su hermana le enviaba desde España, mientras que su salario lo gastaba “en los de su parroquia, en la libertad” (Conversación personal 22 de junio del 2013).

Para 1986, uno de los más grandes logros de Martín-Baró en El Salvador es la fundación del Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) que, en mitad del conflicto bélico, se colocó como una de las instituciones más importantes que tenía como fin el darle voz al pueblo.

El IUDOP nace con una definida vocación a favor de la transformación de la realidad salvadoreña y con el propósito de constituirse en un canal válido de expresión de las aspiraciones y preocupaciones de las mayorías salvadoreñas. Todo ello con el fin último de favorecer a la democratización de la sociedad. (IUDOP, s/f. ¶ 4).

De esta manera, el trabajo de Martín-Baró dentro de la UCA se centró en una ardua investigación y profundo análisis, lo cual quedaría plasmado en las constantes publicaciones hechas en la ECA y en otras tantas revistas de la Universidad. Todo este esfuerzo de divulgación fue primordial para El Salvador, en una época en la que cualquier medio independiente era amedrentado y la información veraz era casi inaccesible. Por otra parte, su trabajo de campo con la comunidad era la tarea que él, junto con los demás jesuitas, llevaba a cabo los fines de semana, en las parroquias.

Esa labor práctica no era otra cosa que la realización de la propia idea acerca de lo que debía ser una universidad. Desde las primeras renovaciones de los objetivos de la UCA promovidas por Ellacuría durante los setenta, la actividad universitaria mostraba tres frentes: la docencia, la investigación y la "proyección social", entendida esta última como cualquier forma de incidir de modo más o menos directo sobre la opinión pública salvadoreña. (Carranza, 1992, como se citó en De la Corte, 1998, p. 93).

De acuerdo a Jon Sobrino, el gran paso que dio Martín-Baró y los jesuitas de la UCA fue "desenmascarar la mentira, pues sobre ella no se puede edificar ninguna

sociedad justa, y con ella los necesarios conocimientos científicos y tecnológicos no se convierten en conocimientos liberadores, sino, con mucha frecuencia, en nuevos instrumentos de opresión” (Como se citó en De la Corte, 1998, p. 93). Así, el “delito” que le costaría la vida radicó en señalar las injusticias, en dónde de éstas dependía el poder de la Dictadura Militar; de la misma forma que años antes se marcaría el destino de Monseñor Romero y de muchos otros, la amenaza que Martín-Baró representó para el gobierno salvadoreño fue darle voz a los sin voz, defender sus derechos. La injuria en que incurrió contra el sistema opresor, fue su enorme convicción en que el pueblo podía y debía crear un orden distinto en el que las mayorías excluidas podrían tener cabida.

La fatídica noche del 16 de noviembre de 1989, Martín-Baró habló por teléfono con su hermana y le hizo escuchar los disparos que en las calles delataban la oscura guerra por la que El Salvador atravesaba y, de acuerdo al testimonio de Jorge E. Aragón, él conocía perfectamente el peligro en el que se encontraba, pero no quiso escapar, era su muestra no sólo de fe, sino de valentía. Aquella noche, en las afueras de la UCA, el subteniente del ejército salvadoreño Gonzalo Guevara, a cargo del batallón Atlácatl, había recibido la orden del coronel Guillermo Benavides: “O somos nosotros o son ellos. Estos son los intelectuales que han dirigido la guerrilla por mucho tiempo... Ya los soldados conocen dónde duermen los padres jesuitas y no quiero testigos” (De la Corte, 1998, p. 50). Ésa fue la orden, desde la jefatura del Estado Mayor a cargo de René Emilio Ponce.

La operación se inició a la 1:00 de la mañana, treinta soldados forzaron las puertas de la UCA en busca de sus objetivos. Martín-Baró, Ignacio Ellacuría, Segundo Montes y Amando López fueron conducidos a un pequeño jardín de la Universidad, en dónde recibieron la descarga de las AK-47 del ejército salvadoreño; Juan Ramón Moreno y Joaquín López serían acibillados al interior de la Universidad, en sus habitaciones. Las últimas palabras que se escucharon de Martín-Baró fueron las que dirigió a sus captores: “Esto es una injusticia, son ustedes una carroña”¹⁶.

¹⁶ Testimonio de Lucía Barrera quien, junto a su esposo y su hija, fueron los únicos sobrevivientes de la matanza de aquella noche (Pastor, 2009).

La investigación por estos crímenes de *lesa humanidad* no es asunto cerrado. En el 2009, a veinte años del terrible acontecimiento, la Audiencia Nacional de España reabrió la investigación a cargo de la abogada Almudena Bernabéu pues, aunque muchos de los responsables ya fueron juzgados en El Salvador y fueron – injustamente- exonerados, el conflicto ha sido retomado al auspicio de un caso internacional de Justicia Universal, por la violación que representa a los Derechos Humanos. Por esto mismo, desde la primera mitad del año en curso, se encuentra en la mesa del debate la resolución para extraditar a varios de los militares involucrados en el homicidio de los jesuitas.

La discusión sobre extraditar o no se repite después de que en mayo del 2012 la Corte Suprema resolvió que no procedía la extradición de 13 militares investigados por España por la masacre. El caso resucitó con fuerza en enero pasado cuando el juez de la Audiencia Nacional Eloy Velasco reactivó viejas ordenes de captura que pesaban contra casi una veintena de miembros retirados de la Fuerza Armada (...) En una revisión del fallo de 2011, los magistrados determinaron que las notificaciones rojas de Interpol no son sólo pedidos de ubicación de los sospechosos, sino también de captura. Por eso es que el juez Velasco reabrió el caso y por eso es que el 5 de febrero la policía detuvo a cuatro de los militares. (Labrador, 2016).

A pesar de las contundentes argumentaciones de la abogada Almudena Bernabéu, aún existen voces en la Cámara Legislativa salvadoreña que se expresan en contra de la extradición apelando a que vulnera la soberanía nacional, mientras que en la Corte Suprema de Justicia, se ha señalado la invalidez de juzgar dos veces a una persona por el mismo delito, sin embargo, el tema aún se encuentra en discusión y el reciente éxito de Bernabéu en el caso Víctor Jara, dan muestra de que se pueden abrigar esperanzas razonables en que se hará justicia.

2. PSICOLOGÍA SOCIAL DE LA LIBERACIÓN

*Si la Psicología latinoamericana quiere lanzarse por el camino de la liberación
tiene que romper con su propia esclavitud.
En otras palabras, realizar una Psicología de la liberación
exige primero lograr una liberación de la Psicología.
(Martín-Baró, 1986)*

Entender los planteamientos de la Psicología Social de la Liberación requerirá hacer un pequeño bosquejo del surgimiento de la Psicología Social tal como se reconstruye de manera canónica para insertar, posteriormente, la propuesta de Martín-Baró. El desarrollo de la Psicología Social, como área diferenciada de la Psicología y de la Sociología, no tiene una historia tan antigua en tanto que puede ubicarse que la distinción formal de éstas últimas tiene su inicio con el auge del positivismo, a mediados del siglo XIX. Y aunque los objetivos de estudio de estas disciplinas bien podrían encontrarse desde la filosofía clásica, pues la relación del individuo con la sociedad es un tema recurrente en la reflexión humana, se suele partir de esa época en la medida en que se considera que en el siglo XIX tanto la psicología como la sociología buscaron su consolidación como disciplinas científicas (Garrido y Álvaro, 2007).

La visión secularizada del ser humano encontró un camino en el enfoque positivista que, junto con la creencia en la posibilidad de un progreso sin fin, forjó la ilusión de que las ciencias podrían responder cualquier pregunta y resolver cualquier problema. (Martín-Baró, 1988, p. 30).

Primeramente, la psicología emprendió este camino de distinción desde Alemania con Wilhelm Wundt quien, en 1879, estableció el primer laboratorio de psicología, en el que se propuso estudiar los procesos mentales, tales como las sensaciones o la percepción, a través del método experimental; sin embargo, esta postura de experimentación se encontraría matizada al referirse a los procesos mentales superiores, dado que éstos tendrían una base colectiva y no individual. Sobre esto desarrollará sus ideas tanto en los diversos volúmenes de la *Psicología de los pueblos* (1900-1920) como en su *Elementos de psicología de los pueblos* (1912).

Para Wundt, la psicología popular consiste en aquellos productos mentales creados por una comunidad humana que no se pueden reducir a la conciencia individual, sino que presuponen la acción recíproca de muchos individuos. Esa acción recíproca es histórica y, por consiguiente, la psicología de los pueblos tiene una génesis que en cada caso dependerá de condiciones particulares. Serían estos productos de la interacción colectiva los que van dando carácter a un pueblo y mantienen a sus miembros vinculados entre sí. (Martín-Baró, 1988, p. 33).

Wundt, por tanto, afirmaba que la psicología se encontraba dividida en dos áreas: “la psicología experimental, centrada en el estudio de los procesos mentales básicos y con una fuerte base fisiológica, y la *Völkerpsychologie*, centrada en el estudio de los procesos mentales superiores, y con una fuerte base social” (Garrido y Álvaro, 2007, p. 62). De fondo, ambas áreas tomarían al individuo como unidad de análisis y, en última instancia, perseguía delimitar un objeto que fuera controlable experimentalmente.

Posteriormente, las ideas y prácticas de Wundt serían llevadas a Estados Unidos por uno de sus alumnos, Edward B. Titchener, quien desarrollaría el denominado *estructuralismo*. Éste partía de la idea wundtiana de que los procesos mentales podían ser analizados a través de la experimentación con métodos tales como la introspección, de manera que podrían llegarse a conocer los elementos básicos de la conciencia y con éstos se encontraría la estructura de la mente, así como las leyes que la dominan.

Por su parte, la sociología sigue este influjo con el trabajo del francés Émile Durkheim, quien planteaba la necesidad de *objetividad científica* en el estudio de los hechos sociales, considerándolos como cosas independientes al investigador que aún siendo externos al individuo le dominan. De esta manera se tendrían que buscar las causas de tales hechos y su función. Siguiendo a Martín-Baró (1988), esta perspectiva funcional parte del presupuesto de que existe algo como una

conciencia colectiva, es decir asume que existe un saber supraindividual que se impone a las personas desde fuera con el carácter de exigencia y que es compartido por los miembros de un determinado grupo o sociedad, por lo que será importante conocer su grupo de referencia el cual se explica, precisamente, por la conciencia colectiva.

Una sociedad mantiene su unidad debido a la existencia de una conciencia colectiva. La conciencia colectiva consiste en un saber normativo, común a los miembros de una sociedad e irreductible a la conciencia de los individuos, ya que constituye un hecho social. Como tal, no sólo es un fenómeno colectivo, sino que trasciende a los individuos a los que se impone desde fuera como una fuerza coactiva. (Martín-Baró, 1988, p. 33).

Sumado a esto, el trabajo del británico Herbert Spencer había aportado la concepción de la evolución social basada en las ideas darwinianas de la supervivencia del más apto.

Para la psicología social tiene una especial importancia el pensamiento de Herbert Spencer, no sólo como expositor brillante de las ideas evolucionistas, sino porque aplicó estas ideas al ser social, al que comparó con un organismo viviente. De hecho, la mayoría de los principios del moderno funcionalismo en las ciencias sociales se encuentran ya formulados en los escritos de Spencer. (Martín-Baró, 1988, p. 30).

Estas ideas llegarían a Norteamérica, dando pie a lo que sería el *pragmatismo*, el cual encontraría fuerte eco en la *sociología de la Escuela de Chicago*.

Los pragmáticos creían que la realidad es dinámica, lo que no era una idea muy popular en aquel tiempo. En otras palabras, tenían presupuestos ontológicos distintos. Adelantaron la idea de una estructura social emergente e insistieron que los significados se construían en una interacción. Fueron unos activistas

que defendieron la ciencia como una forma de avanzar en el conocimiento y de mejorar la sociedad. (West y Turner, 2005, p. 81).

De acuerdo a Álvaro y Garrido (2007), la principal tesis del pragmatismo consiste en que la verdad de una idea se deriva de sus consecuencias prácticas, de manera que la verdad no es una propiedad de las cosas, sino una posibilidad que se concreta dependiendo de sus efectos en la conducta; por tanto, todo conocimiento tiene un fin práctico.

Aplicada al conocimiento científico, esta noción de la verdad implica que la veracidad de las hipótesis científicas debe ser establecida en función de las consecuencias prácticas que generan. Una hipótesis científica es verdadera cuando resulte eficaz para fines prácticos [...] Esto implica una concepción del progreso científico de fuerte influencia evolucionista, en la que se subraya el carácter adaptativo del conocimiento: sólo aquellas ideas bien adaptadas sobreviven, mientras que las que se han demostrado inútiles se abandonan o se olvidan. (Álvaro y Garrido, 2007).

Así pues, el proceso de desarrollo en la psicología y la sociología es relevante debido a que la psicología social partirá del punto intermedio entre éstas, durante las primeras décadas del siglo XX. De acuerdo a Álvaro y Garrido (2007), este hecho no es de extrañar debido a que, tanto la psicología como la sociología, tuvieron que enfrentar el problema de sus relaciones recíprocas desde el momento mismo de su consolidación como ciencias. La psicología tuvo que asumir que la mente humana surge y se desarrolla desde una persona inmersa en una colectividad; mientras que la sociología requirió prestar atención al hecho de que el comportamiento social se ve influido por factores psicológicos e individuales.

Esta posición intermedia es la que configuró a la psicología social como una disciplina en la que confluirían diversas tendencias teóricas; inicialmente, fue la sociología la que tuvo mayor participación, con los trabajos de Edward A. Ross

(respecto a la transmisión de la conducta, de persona a persona, como *imitación*) y Charles H. Cooley (cuyo trabajo abre la investigación sobre el Interaccionismo simbólico). Esta tendencia se vio revertida, a medida que se desarrolló la psicología social, cuando llegaron a dominar las teorías procedentes de la psicología por sobre las de la sociología. Continuando con Álvaro y Garrido (2007), esta forma de abordar la psicología social (psicológica) se encuentra representada en los trabajos de William McDougall, para quien la actividad humana puede ser entendida a través de los instintos y la genética e, incluso, sus planteamientos influyeron en las teorías más sociológicas de la psicología, como en el caso de George H. Mead que a partir de los planteamientos de McDougall reflexiona sobre el papel de los instintos en la psicología social.

A principios del siglo XX tomaría fuerza el conductismo, cuyos principios se introdujeron en la psicología social por Floyd Allport, para quien la psicología social es considerada como una disciplina que, apoyándose de la metodología científica, *explica* la influencia que los otros tienen en las ideas y conductas de los individuos. De acuerdo a esto, la psicología social se encontraría enfocada en el individuo, como su elemento de estudio, y no en el grupo o la comunidad. Los psicólogos sociales, entonces, buscan conocer el efecto de los hechos sociales *en* los individuos. Desde esta perspectiva, al mismo tiempo que su atención se centra en el individuo, la psicología social busca *comprender* cómo actúan la mayoría de las personas en determinada situación (Worchel y Cooper, 2002). Por tanto, los grandes objetivos de la psicología social, se centrarían en explicar y comprender las ideas, los sentimientos y la conducta de la mayoría de los individuos pero, tal como veremos:

La actitud de Allport en la interpretación de ciertos datos históricos, y lo que posteriormente ha sido reproducido por quienes recurrían a él como historiador incuestionable de la psicología social, es uno de tantos ejemplos del sesgo artificioso que ha caracterizado la historia de la psicología social. (Soto, 2001, p. 49).

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo pasado, es indudable que la consolidación de la psicología social se sustentó en la expansión de su corriente más apegada al matiz psicológico que al sociológico, apoyándose no sólo en el conductismo y neoconductismo, sino también en los aportes hechos por la Escuela de la Gestalt. Tanto los psicólogos de una como de otra corriente, asumieron los principios metodológicos que vieron el auge de la experimentación como el progreso necesario que configuraría a la psicología social como una ciencia.

La psicología social y, en general, toda la psicología, deseosa de adquirir estatuto científico y reconocimiento académico, tendió a desprenderse demasiado radicalmente de sus raíces filosóficas, a someterse con excesiva estrechez a los limitados márgenes del método experimental, y a pretender una asepsia científica que la ubicaba por encima de las preocupaciones y conflictos concretos de la vida social, ahorrándole al psicólogo la dolorosa necesidad de tener que optar por unos u otros valores. (Martín-Baró, 1988, p. 44).

En la década de los setenta, no sólo la psicología social sino toda la concepción positivista en que se basaba (en mayor o menor medida) se enfrentó a fuertes cuestionamientos acerca de los presupuestos en los que se había sustentado la investigación científica. Thomas Kuhn, con la publicación de su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, encabezaría esta confrontación hacia la forma de entender la ciencia y sus teorías.

Para Kuhn (1962) la ciencia no progresa de manera uniforme bajo el estricto cumplimiento del método científico, señalará que la historia de la ciencia es algo más parecido a la intermitencia entre períodos de consenso, en los que los científicos se amparan al seguimiento de determinado paradigma, y períodos de crisis en los que se revoluciona el paradigma aceptado hasta entonces, renovando la ciencia, con uno nuevo que responda a las anomalías del anterior. Siguiendo a Álvaro y Garrido (2007), el concepto de *paradigma* en Kuhn trataría, en un primer nivel, de un conjunto de explicaciones teóricas sobre determinado fenómeno pero, en un sentido más amplio:

El contenido de determinado paradigma va más allá de su carácter estrictamente científico, e incluye unos supuestos metateóricos básicos asumidos por la comunidad científica en un momento dado. Finalmente, tiene también un significado sociológico, ya que se refiere al desarrollo institucional que se produce alrededor del paradigma dominante. En tanto que red de relaciones sociales, el paradigma crea estructuras de poder para evitar que el desarrollo de la actividad científica lo ponga en peligro. (p. 329).

Estos planteamientos hicieron hincapié tanto en el papel que juega el contexto desde el que surgen las teorías científicas (factores externos de la ciencia), así como la relevancia del científico (en tanto que sujeto de valores, intereses y grupo social de pertenencia).

Esta reflexión llevó a numerosos estudiosos a tomar conciencia de que la ciencia también es una construcción social. En el proceso de construcción de conocimiento el lenguaje comienza a tener un protagonismo especial. El conocimiento científico, al igual que todo el conocimiento expresable, se formula mediante el lenguaje. El cual supone un marco interpretativo y se manifiesta en un contexto sociohistórico determinado. Por ello, el lenguaje pasa a ser considerado una herramienta singular en el análisis social del conocimiento científico. En él encontramos el texto, el contexto y el contenido ideológico del conocimiento y su forma social de producción. (Soto, 2001, p. 59).

Todos estos planteamientos resultarían en cambios significativos respecto a la forma en que se abordaban las ciencias en general, así como las ciencias sociales, no quedando exenta la psicología social. Eventualmente, esto contribuye a su período de crisis, en el que se cuestionaron profundamente los logros alcanzados hasta esa época. Vemos que, buscando equiparar los avances obtenidos por las ciencias duras, la psicología se encomendó al seguimiento de las metodologías que

en otras disciplinas habían mostrado resultados consistentes; se buscó entonces la forma de encuadrar la conducta humana y social dentro de un esquema racional, más propio de las ciencias físicas (Soto, 2001), sin embargo, los resultados no fueron los esperados.

De acuerdo a Montero (1994), la mayoría de las investigaciones pretendían aislar, describir y explicar algún concepto que permitiese conocer la relación entre pensamiento y acción, con el fin de indagar la viabilidad de predecir y controlar la conducta. Con los supuestos de la objetividad y neutralidad en la investigación científica, el trasfondo de la configuración de la psicología social se encontró cargado de la ideología que, con o sin intención, daba por sentado los postulados que conducirían a su propia crisis, a saber: la convicción en la racionalidad científica como metodología de explicación y el individualismo como el modelo para delimitar el objeto de estudio. Por tanto, se encontrará que el contexto ideológico en el que la psicología social buscó su lugar dentro de las ciencias explica los fundamentos que le dieron forma, pero nada de eso justifica su mantenimiento o defensa en la actualidad.

2.1 La psicología social de Ignacio Martín-Baró

*La vida es, sobre todo, acción –intelectual o manifiesta-;
es lo que hacemos y lo que nos pasa.
(De la Corte, 1998)*

Para Martín-Baró (1988), el considerar que un nuevo horizonte de la psicología social radica en que ésta se libere de sí misma, implica que se concientice sobre su propia historia, que cuestione su origen y cuáles fueron las ideas circundantes que la definieron. Esto le resulta fundamental pues señala que aquello que encontramos en los manuales de psicología difícilmente corresponde a la realidad latinoamericana.

Lo grave de este contraste entre la realidad histórica vivida en nuestros países y la realidad tal como se presenta en los textos de psicología social, es que parece existir más coherencia en el mundo fantasmal de los libros que en el mundo desgarrado de la cotidianidad. Se trata de una lógica implícita, pero

arrastrante. Una lógica enajenadora, en la medida que produce la impresión de contemplar un universo de sentido. (Martín-Baró, 1988, p. 2).

Las teorías de la psicología social importadas de Norteamérica y Europa más que capacitar al estudiante latinoamericano, le brindan un marco de referencia que oculta la realidad que vive. Lejos de permitirle estudiar los problemas concretos que enfrenta, lo incapacita para verlos; le conduce a buscar la aplicación de los conceptos aprendidos a la realidad y no a extraer los conceptos de ésta. Martín-Baró se preguntará si esto es realmente la psicología social, pues pareciera que el problema central se encuentra en el enfoque que toma frente a su objeto de estudio, es decir, en sus presupuestos y en la visión implícita que tiene del hombre. Comenta que la tendencia en la psicología social ha recaído en describir lo que se ha estudiado y no en definirla, propiamente.

Reducir la psicología social a lo que de hecho han estudiado y cómo lo han estudiado los psicólogos sociales significa aceptar que una ciencia es definida por aquellos que han dispuesto del poder económico y social para determinar los problemas que debían ser estudiados y las formas como debían resolverse. (Martín-Baró, 1988, p. 3).

Así, en tanto que el desarrollo de la psicología social ha sido enmarcado por diversas investigaciones en Europa y Norteamérica, se puede llegar a considerar falsamente que los temas investigados y los resultados obtenidos son en sí el contenido a investigar desde la psicología social pero, en todo caso, dichas teorías responden a problemáticas propias de la región o el contexto en el cual surgieron, no son problemas y respuestas que agoten todo lo que compete a la psicología social. Como ejemplo, Martín-Baró (1988) señala a la reputada *dinámica de grupos* que al señalar “grupos”, por una parte, se refiere muy particularmente a grupos pequeños, reunidos circunstancialmente (estudiantes, grupos de negocios) en miras a resolver tareas intrascendentes o resolver tensiones internas y, por otra parte, la “dinámica” refiere a procesos que ocurren al interior del mismo grupo, como si éste

se encontrara cerrado e independiente del mundo. Es un claro modelo del trabajo en el laboratorio, en su más simple acepción.

Para Martín-Baró (1988), la constante de la psicología social será el atender a *la acción humana, no a la conducta, en tanto que es influida por otros individuos o grupos*, puesto que no puede explicarse plenamente desde el individuo mismo, tendríamos así “una primera aproximación al objeto de estudio de la psicología social: la acción humana, individual o grupal, en cuanto referida a otros” (p. 10). Esto pone el foco de atención en la relación existente entre el comportamiento de los seres humanos en relación a la presencia, real o imaginaria, de los demás; es decir, se orienta hacia el influjo interpersonal. Y, para Martín-Baró, no eran ajenas las investigaciones existentes a este respecto realizadas por Norman Triplett desde 1897, Robert Zajonc en 1965 o Gordon Allport en 1920, todos ellos planteando la presencia de los demás como un facilitador social bajo circunstancias particulares, con algunas variaciones entre sí.

De alguna manera, dichos autores, se habían cuestionado de qué forma influye la presencia de otros en el individuo, en la ejecución de determinadas tareas y si se favorecía u obstaculizaba la ejecución de éstas. Sin embargo, para Martín-Baró (1988), estas investigaciones se plantearon dando por sentado el contexto, sin cuestionar que éste se estaba refiriendo a una determinada sociedad en un determinado momento en el tiempo. La psicología, por tanto, sí tendría como objeto de estudio la actividad humana y el influjo interpersonal, que hace de las acciones algo social, pero tendría que atenderse al hecho de que todo esto es producido dentro de un marco histórico específico.

El espacio y el tiempo en el que se desenvuelve la acción, de acuerdo a Martín-Baró (1988), configura un sistema de significaciones por lo que “una acción humana no es una simple concatenación de movimientos, sino la puesta en ejecución de un sentido” (p. 16). Por ello prefiere hablar de la acción y no de la conducta pues, aunque la una supone la otra, la acción refiere a un sentido (es *ser* y *hacer*), pues éste es el contenido de la acción misma, determina valores y significados específicos construidos en la sociedad concreta en dónde se actúa y, además, en este hacer se genera un producto. Por tanto, para Martín-Baró, el tomar

a la acción como unidad de análisis implica decir mucho más de la psicología social como ciencia y muestra su complejidad histórica.

El individuo o el grupo no es necesariamente consciente de que en su actuar responde al conocimiento y los valores de la sociedad –a una estructura social específica-, pero lo hace, pues es el trasfondo mismo de su hacer. Así, es posible especificar que la psicología social se trata del estudio científico de la acción *en cuanto ideológica*, entendiendo que la ideología no es algo agregado a la acción:

La ideología es un elemento esencial de la acción humana ya que la acción se constituye por referencia a una realidad significada y ese significado está dado por unos intereses sociales determinados. La ideología puede ser así vista desde la totalidad de los intereses sociales que la generan, pero también en cuanto dota de sentido a la acción personal y, por consiguiente, en cuanto esquemas cognoscitivos y valorativos de las personas mismas. Estos esquemas son personales y es el individuo el que los actúa, pero su explicación adecuada no se encuentra en el individuo, sino en la sociedad de la que es miembro y en los grupos en los que el individuo echa raíces. (Martín-Baró, 1988, pp. 17-18).

Por tanto, al señalar que el quehacer científico de la psicología social radica en el estudio de la acción en cuanto ideológica, Martín-Baró pretende mostrar que la psicología es una ciencia “bisagra” que vincula la estructura personal con la estructura social y viceversa, pues aunque las personas actúen dentro de una ideología, su acción no se agota en ésta e, incluso, puede sobrepasarla a través de la *concientización*.

Por otra parte, para Martín-Baró (1988), el afirmar que el objetivo de la psicología social consiste en *entender, predecir y controlar* la conducta en cuanto social, tiene presupuestos sumamente problemáticos. *Entender*, por ejemplo, determinada conducta implicaría encontrar la causa de ésta y dicha causalidad requeriría de la eliminación de la interioridad del comportamiento mismo, es decir, tendría que dejar fuera de consideración la intención subjetiva de la persona que

ejecuta determinada conducta, así como el significado que ésta pueda tener para cada sujeto. Del mismo modo, si el sentido del “entender” lleva a este empobrecimiento de la realidad psicológica, el “predecir” no alcanza mejores rumbos pues la predicción está en función de asumir que dada una causa identificada, entonces tendrá lugar la conducta señalada. Pero si la causa es sólo un factor, de entre muchos otros, la predicción se vuelve mera probabilidad. Por tanto, cuestionando el entendimiento, en su limitación, y la predicción, por su carácter probabilístico, el pretendido “control” deviene en fin endeble.

La inclusión de intencionalidades, significaciones y procesos de conciencia así como de las grandes variables históricas hace del entender un objetivo necesario, pero conscientemente aproximativo y parcial; la comprensión del ser humano como un sujeto histórico, que produce y se produce, hace de la predicción un juego engañoso, la necesaria referencia sobre la vinculación de los actores sociales a los grandes intereses de clase hace del control un ejercicio de falsa conciencia en el mejor de los casos, cuando no un instrumento de políticas de dominación social. (Martín-Baró, 1988, p. 48).

Es por esto que, al proponer como objeto de estudio de la psicología social a la acción en cuanto ideológica, Martín-Baró busca ofrecer un marco teórico unificador que plantee el trabajo de profundizar en los marcos históricos y conceptuales, más allá de lo que hasta entonces se había considerado. Sobre esto afirmará, como ejemplo, que los estudios de *la percepción* han buscado las causas y mecanismos en los que se capta e interpreta la realidad, pero no se ahonda en la justificación y legitimación cognoscitiva de esa realidad; la psicología social tendría que investigar las fuerzas sociales que conducen la percepción de la realidad de una u otra forma.

Del mismo modo, los estudios acerca de *las actitudes* o *los roles*, se han enfocado en comprender, explicar y predecir los mecanismos de determinados patrones de conducta, pero poco se ha cuestionado el por qué social de la consistencia o inconsistencia de dichos patrones con respecto a la acción. Y también le parecerá revelador que la psicología contemporánea se haya inclinado a

los estudios de procesos tales como la sumisión, obediencia y conformismo, asumiendo el lugar del dominador y no el del dominado, posición desde la cual la atención tendría que dirigirse hacia los procesos de desobediencia, inconformismo y cambio social (Martín-Baró, 1988). Destacará que, por esto mismo, es necesario evitar la psicologización que convierte en rasgos intrapersonales aquello que es interpersonal, pues hasta la idea de “liberación” puede y ha sido subjetivada o interiorizada, despojándola de su dimensión política¹⁷; afirma que, comúnmente, la psicología en lugar de desmontar este sentido común, termina ocultando y justificando los intereses dominantes convirtiéndolos en rasgos personales; en lugar de buscar la transformación del mundo, se tendió a transformar la percepción que se tenía de éste, es decir, mucho de la psicología se convirtió en un psicologismo cultural (Martín-Baró, 1986a).

Por ello, la psicología social debe plantearse como meta el posibilitar la libertad social e individual; si se parte del estudio de la acción en cuanto ideológica, se buscará que el individuo tome consciencia de los determinismos sociales vinculados a intereses de clase, para asumirlos o negarlos, llevando a cabo una praxis congruente con su elección.

Ejercer la libertad va a constituir así, en muchos casos, un verdadero proceso de liberación social. Por eso se presenta como objetivo el hacer posible la libertad, ya que actuarla es por principio una praxis social en la que no sólo interviene el conocimiento. Pero ello mismo muestra la distinta comprensión que desde esta perspectiva adquiere el “entender” o el “predecir”. No se trata de anticipar mecánicamente el futuro; se trata de poner a la disposición de los actores sociales los conocimientos que les permitan proceder más adecuadamente en

¹⁷ No es casual que a finales de los años 60, la auto-exploración se extendiera rápidamente por Estados Unidos, basándose en el desarrollo del individuo. Ejemplos de esto se encuentran en los trabajos de Werner Hans Erhard y sus seminarios de entrenamiento *para ser uno mismo, rompiendo la identidad social*, o en la Autorrealización expresada en la pirámide de Maslow. Es posible entender este giro como una consecuencia de la represión que la idea del *yo* había tenido, después de la segunda guerra mundial, y de cara al fracaso de la guerra en Vietnam. En todo caso, la liberación se volcó a la interioridad de las personas y dicha visión no dejó de ser aprovechada por las corporaciones que, rápidamente, identificaron que el nuevo objetivo radicaba en satisfacer a los consumidores que deseaban expresar su individualidad. Finalmente, ésta misma perspectiva sostendrá buena parte de la ideología neoliberal, a partir de los 80's y hasta nuestros días (Curtis, 2002).

cada circunstancia, en función de unos valores y principios sociales. Cuanto mejor es el conocimiento, con más claridad se abre al sujeto el ámbito para su decisión y acción consciente, es decir, más campo se presenta a su verdadera libertad social. (Martín-Baró, 1988, p. 45).

Con esto Martín-Baró hace hincapié en que la liberación, como objetivo de la psicología social, parte de una praxis social que coloca al postulado científico del *entender, predecir y controlar* como algo alejado de la realidad; y señalará que la conscientización es el medio fundamental de la citada liberación, pues permite la elección de determinados valores, con conocimiento de causa, rechazando así la pretendida asepsia científica, es decir, implica una opción ético-política que, en tanto antecede toda acción, conduce o guía el proceder.

2.1.1 Orientaciones

Tal como revisamos, el hecho de que la psicología social naciera en el intersticio que la psicología y la sociología dejaron en su camino por constituirse como ciencias independientes, hizo de ésta un terreno en el que la balanza se inclinaría, en determinados momentos hacia su cariz sociológico y, las más de las veces, hacia su vertiente psicológica. Martín-Baró (1988) distinguirá estas orientaciones como la *sociología psicológica* y la *psicología social*¹⁸, respectivamente.

Dadas estas inclinaciones, la sociología psicológica tendrá como unidad de análisis lo colectivo; mientras que la psicología social, tomará al individuo. Ambas resultan, al cabo, puntos legítimos desde los cuales se puede iniciar la investigación; pero, siguiendo a Martín-Baró (1988), el problema aparece en cuanto se absolutiza una u otra visión, este es el riesgo del *reduccionismo*, tanto sociológico como psicológico (sociologismo, psicologismo). Para el autor, éste último es el más

¹⁸ Esta orientación no tiene una relación de identidad con la psicología social de Martín-Baró (abordada en la sección anterior) y aunque él nos aclara que el uso del mismo término radica en que es la forma más común de designarla, resultaría más afortunado un término tal como *psicologismo social* y –de hecho– es así como la tendremos que entender de acuerdo a lo que el autor expondrá más adelante. Por otra parte, una forma más precisa de hacer esta distinción también la encontramos en Álvaro y Garrido (2007), denominándolas: psicología social sociológica y psicología social psicológica.

frecuente en los países capitalistas y sus zonas de influencia. De acuerdo a Zuñiga (1976, como se citó en Martín-Baró, 1988, pp. 23-24), encontraremos tres errores¹⁹ comunes de esta orientación:

- a) La transformación del objeto de estudio. Que encubre con variables psicológicas al objeto de análisis. Se hablará entonces de cambio de actitudes y no de cambio social, de motivación y no ideología, de imágenes del yo y no de alienación.
- b) La abstracción de los problemas sociales analizados respecto a los procesos históricos concretos que los producen, es decir, descontextualización y atemporalización.
- c) Atribuir la causalidad de los hechos a los individuos y sus características, lo que en el fondo es consecuencia de la ideología política liberal-burguesa.

La forma que Martín-Baró adopta para entender la psicología social no es ni sociologista, ni psicologista, sino una perspectiva *dialéctica*²⁰. El *método dialéctico* consiste en asumir que “el objeto se constituye precisamente por una mutua negación de polos, y que esto ocurre en un proceso histórico” (Martín-Baró, 1988, p. 24). Este método, en la psicología social, implicará que tanto la sociedad como el individuo no sólo interactúan sino que se constituyen uno a otro, negándose mutuamente se afirman. Y, en la práctica, significará que no se pueden entender los procesos ideológicos de la persona sin ocuparnos de su estructura social.

La psicología social no puede abstraer su objeto de la historia, pues es la historia social concreta la que da sentido a la actividad humana en cuanto ideológica. Esto no es lo mismo que afirmar que la psicología social es o deba ser simplemente historia. (Martín-Baró, 1988, p. 25).

¹⁹ Más adelante veremos cómo sobre estos errores se levanta la crítica hacia la psicología social latinoamericana.

²⁰ En este término, así como en el de ideología, es evidente la influencia del pensamiento marxista en el autor, haciendo también explícita mención –en particular- a Louis Althusser. Sin embargo, Martín-Baró afirmará que, en muchos aspectos, esta línea de pensamiento se aproxima al riesgo del *sociologismo*, mientras que él busca dar un paso más allá.

Planteándola de esta manera y, quizá en su aspecto más laxo, la psicología social se trata de la relación entre el individuo y la sociedad. Es por esto que encontraremos buenas fuentes de estudio en la filosofía clásica. La naturaleza humana (si existe alguna o no) y la forma en que el individuo se relaciona en sociedad ha sido tema de larguísimas discusiones, desde Sócrates y Platón hasta Sartre o Foucault. Con más o menos frecuencia, encontraremos en la historia del pensamiento filosófico la cuestión de cómo es el hombre fundamentalmente, si es que acaso el hombre es bueno y la sociedad lo corrompe, o el hombre sólo es tal hasta que entra en sociedad y se rige bajo leyes; de si se trata de un ser pasional o racional; de cómo es la forma en la que el hombre entra en sociedad o cómo puede realizarse en ésta y de cuál es la causa que lo lleva a configurarla o si ésta lo antecede. Martín-Baró era un buen conocedor de estas disertaciones e, incluso, afirmará que:

No deja de sorprender penosamente el que, tras haber despreciado una larga y rica tradición de filosofía psicológica, algunos psicólogos (sociales y generales) lleguen con dificultad a conclusiones mucho mejor formuladas en tiempos pasados por la filosofía. (Martín-Baró, 1988, p. 27).

Reconociendo el mérito y los posibles aportes de la filosofía a la psicología de nuestros días Martín-Baró es consciente de que, aunque existen medianos paralelismos entre el pensamiento filosófico que veía al individuo como determinante de la sociedad y el que lo consideraba como determinado por ésta y la psicología social y la sociología psicológica, el conocimiento de nuestros días ya ha atravesado por al menos cuatro hechos históricos que marcan un desarrollo de las ciencias naturales y sociales en la modernidad, a saber: una mayor consciencia sobre las diferencias entre los grupos humanos, una concepción plenamente secularizada del ser humano, la revolución industrial y el uso de una metodología científica (Martín-Baró, 1988).

La diferenciación entre grupos humanos, aunque no había sido un hecho ignorado por el mundo antiguo, es en la modernidad cuando permea la propia

concepción que se tiene de la naturaleza humana; al respecto Martín-Baró se remite a la conquista ibérica y los cuestionamientos que surgen acerca de la consideración del indígena como un ser humano. Con esto queda implícito el momento en que el autor toma como punto de partida de la modernidad. La apertura hacia una visión global del mundo, el auge de los viajes y exploraciones al nuevo continente, así como los conflictos y alianzas entre los mismos pueblos europeos en aquella época son, para Martín-Baró, factores que incrementan la consciencia de las diferencias culturales y raciales entre grupos humanos.

Hacia el siglo XIX, la consciencia de esta diferenciación tendrá eco en las ideas evolucionistas de Herbert Spencer y su aplicación en la sociología. El ser humano ya no podría ser concebido como un ser acabado e inmodificable, sino un animal más, influido por su medio ambiente, por lo que el ser social podría ser considerado también como un ser viviente.

Si el conocimiento sobre las diferencias en tiempos anteriores no se había convertido en cuestión filosófica se debía en parte a una antropología teocéntrica, cristiana o no. Ciertamente, había diferencias entre los seres humanos, pero eran diferencias producidas directamente por Dios. Así, el hecho de la diversidad humana no planteaba una cuestión histórica y social, sino que se remitía al misterio insondable de Dios y su infinita providencia. (Martín-Baró, 1988, p. 30).

Sólo hasta la modernidad, vinculándose al incremento de la consciencia sobre las diferencias entre grupos humanos, se encuentra en plenitud el segundo factor: la concepción secularizada del ser humano como respuesta a la exigencia de explicaciones en términos humanos. Tarea que, siguiendo a Martín-Baró (1988), fue asumida por la ciencia en un sentido positivista. El tercer factor, la Revolución Industrial del capitalismo, hizo del conocimiento técnico la panacea para enfrentar problemas cotidianos de manera práctica, sin embargo, conmocionó todo el orden social occidental, socavando las estructuras de organización comunal o familiar.

Hizo del ser humano un engranaje más en la maquinaria de producción del capital y colocó en boga la cuestión del cómo mantener la cohesión social.

De hecho, se ha afirmado que la psicología social surgió y se desarrolló como una disciplina especial cuando la separación de los individuos con respecto a la sociedad se volvió problemática en un momento de la evolución del sistema capitalista, especialmente al transformarse en capitalismo monopólico. (Martín-Baró, 1988, p. 31).

La revolución industrial, trajo consigo el clímax de la metodología científica –el cuarto factor- y, en cierta medida, el auge de ésta y de la técnica, incluso sobre la razón. El papable progreso al que parecía conducir motivó que las ciencias sociales buscaran adecuarse a dicho método, con el fin de alcanzar el mismo estatus que las ciencias duras habían demostrado. Es así, señalando estos cuatro factores interrelacionados, como Martín-Baró busca contextualizar las condiciones que dieron cabida a la aparición de la moderna ciencia social y, con ésta, a la psicología social. Con el fin de sintetizar su desarrollo en la época contemporánea, hace además una división en tres períodos que a su parecer resultan significativos en la configuración de ésta.

El primer periodo estará caracterizado por una visión homogénea de la sociedad y el problema planteado se centró en responder a la pregunta ¿qué nos mantiene unidos en el orden social establecido? Evidentemente, este cuestionamiento surge en Europa tras la conmoción social de la industrialización capitalista. Martín-Baró dirá que en torno a esta cuestión se encontrarán las teorías de Wundt, Durkheim, Weber e, incluso, Freud, dando como respuesta alguna variante sobre el tema central de la *mente de grupo*: de una u otra forma, todos los miembros de una misma sociedad participan de algo común, algo que no es material, sino espiritual, y que los mantiene unidos más allá de las diferencias e intereses individuales (Martín-Baró, 1988, p. 33).

En conjunto, esa línea de pensamiento psicosocial presupone el dato de la sociedad como un todo común y unitario, al que la evolución de los procesos históricos parece poner en peligro. El problema fundamental consiste en compaginar las necesidades del individuo con las necesidades del todo social, y para ello examinar los vínculos entre la estructura social y la estructura de la personalidad. Este tipo de enfoque perdurará hasta nuestros días en la mayoría de los estudios sobre la cultura y la personalidad que postulan una “personalidad de base”, un “carácter social” u otra estructura común a los miembros de una sociedad, como la “motivación de logro”. (Martín-Baró, 1988, p. 34).

El segundo período es la americanización de la psicología, la pregunta fundamental es ¿qué nos integra al orden establecido?, en donde se ubican los estudios acerca de la dinámica de grupos, las actitudes y, también, la relación entre cultura y personalidad. Para Martín-Baró, si el primer período daba por supuesta la homogeneidad de la sociedad, el segundo da un paso más y asume la incuestionabilidad del orden social. Ya no se busca la función que el individuo cumple en una sociedad dada, si no los requerimientos de dicha sociedad para mantener el orden establecido.

A comienzos de siglo, los Estados Unidos enfrentaban dos grandes problemas sociales; por un lado, la integración de muchos y muy diversos grupos de inmigrantes; por otro lado, las crecientes exigencias del capitalismo industrial y las presiones que esas exigencias imponían a la vida social y comunitaria. (Martín-Baró, 1988, p. 35).

Así, primeramente, el alto nivel de inmigración colocaba como asunto prioritario la adaptación de diversas culturas, en una sola (*melting pot*). Y, seguido a esto, la velocidad de la industrialización exigía la máxima eficiencia (para la obtención del máximo beneficio). En esta misma línea, los estudios acerca de la publicidad y el *marketing* son prioritarios, en una sociedad que requiere ciudadanos y

consumidores controlables (Curtis, 2002). A esto responde la búsqueda de soluciones prácticas a problemas concretos de la estructura social dominante. Los autores que Martín-Baró destaca en estos esfuerzos son John B. Watson y Floyd Allport. Con Watson la psicología se despoja de la teoría filosófica y se centra en la conducta observable pues, como ya se mencionó, se intenta dar rigor científico; mientras que Allport lleva esta misma línea conductista, hacia la psicología social.

Con Allport aparece ya con toda claridad el carácter de la psicología social norteamericana: la pretensión científica conduce a un reduccionismo radical, en el que lo eliminado es precisamente lo social en cuanto tal, mientras que la búsqueda de respuestas pragmáticas a los problemas de la sociedad yanqui lleva a concentrarse en fenómenos microsociales o situaciones individuales, prescindiendo del contexto social más amplio. (Martín-Baró, 1988, p. 37).

La Segunda Guerra Mundial, para Estados Unidos, brinda la oportunidad de desarrollar esta visión. Ante la urgencia de integrar grupos de batalla, conformados por miembros de diferentes orígenes étnicos, se ahonda en el estudio de las dinámicas de grupo y se realizan investigaciones acerca de los problemas de los individuos al interior del ejército (su adaptación, eficiencia, motivaciones y frustraciones).

Otras áreas estudiadas durante el conflicto bélico, de acuerdo a Martín-Baró (1988), fueron el cambio de actitudes y el condicionamiento social. Destacando como constantes, en todos estos estudios, el individualismo, el psicologismo y la perspectiva desde el poder establecido. La imagen del ser humano, durante este período, fue construida sobre la idea de su vulnerabilidad y el cómo ésta podría ser utilizada para “programar” a alguien a ser lo que se quería que fuese (Gittinger, 2002, como se citó en Curtis, 2002). La manipulación y el control de los individuos eran el objetivo fundamental; ejemplo de ello se encuentra en los trabajos del Dr. Ewen Cameron, conduciendo experimentos para “borrar” la función fundamental del individuo, considerada peligrosa, y así poder reintroducir nuevos esquemas aceptables de comportamiento (Curtis, 2002). En la medida en que éstos fueron

muchos de los supuestos que permearon el trabajo de la mayor parte de los psicólogos sociales, los convirtió en instrumentos al servicio del poder opresivo, que requería cambiar al individuo y no la estructura. Sin embargo, esta perspectiva no tardó mucho en encontrarse con diversos cuestionamientos. De acuerdo a Marcuse (1967, en Curtis, 2002), no se estaba teniendo en cuenta la realidad política ante la cual, la aparente prosperidad económica y productiva de la visión norteamericana llevaría a un tipo de existencia esquizofrénica, una prosperidad vacía. Marcuse transfirió entonces el conflicto, del interior del individuo, al interior de la sociedad, por lo que ya no se trataría de adaptarse al modelo establecido, sino desafiarlo.

En contraparte a la americanización de la psicología, el tercer período pretendería responder al cuestionamiento ¿qué nos libera del orden establecido? Martín-Baró señala que esto surge en gran medida como un corolario de la derrota militar y política de la visión social norteamericana frente a la guerra de Vietnam. En este periodo es donde el autor ubica las siguientes perspectivas críticas: *una visión de la realidad social como una construcción histórica, el enfoque conflictivo del orden social y el papel político de la psicología*. Sobre estos mismos puntos reposará la muy citada crisis de la psicología social pues, tal como se ha mencionado, durante el siglo XX entrará en tela de juicio el modelo que se tenía del ser humano, la visión del mundo y –con éstos- el sentido del trabajo psicosocial en la ideología dominante. Esto será un cambio radical de la forma en que se venía entendiendo la psicología social.

Ante todo, el marco social se acepta como un dato, pero precisamente un dato criticable en su facticidad y en su negación de posibilidades sociales distintas. Por consiguiente, aunque el orden social sea un necesario marco de referencia, no es por lo mismo criterio normativo respecto a las personas y grupos. De ahí que si es importante saber qué integra a las personas al orden social establecido, más importante es saber cómo las personas pueden cambiar ese orden, liberarse de sus exigencias e imposiciones y construir un orden social diferente, más justo y humano. (Martín-Baró, 1988, p. 41).

Para Martín-Baró (1988), en tanto que la visión de *la realidad social como una construcción histórica* siempre tuvo cabida en los enfoques marxistas, no es de extrañar que se haya encontrado ausente durante la americanización de la psicología social. Sin embargo, al mismo tiempo, la migración producto de la guerra mundial permitió el desarrollo y difusión de las investigaciones realizadas por autores, tales como Peter Berger y Thomas Luckman. El trabajo de estos autores, desde la sociología del conocimiento, pone el acento en el carácter dialéctico de la realidad social.

Los individuos son ciertamente hechura de su sociedad, pero la sociedad, cada sociedad concreta, es hechura del quehacer de los grupos y personas. La sociedad aparece así en su relatividad histórica, como producto de un proceso humano y, por consiguiente, susceptible de transformación y cambio. (Martín-Baró, 1988, p. 42).

Esta visión sirve para menguar el carácter absoluto que hasta entonces tenía la realidad, como orden establecido inmutable y homogéneo, para develar su carácter mudable y heterogéneo. Así, se destaca *el aspecto conflictivo de la realidad social*, como segunda perspectiva crítica, también de corte marxista. La realidad es entonces vista como la confrontación entre las fuerzas sociales y el orden imperante, es decir, la continua imposición de unas fuerzas sobre otras, con intereses contrapuestos; con esta visión, el individuo no es más un ente que puede o no adaptarse a la sociedad como unidad ordenada (Martín-Baró, 1988).

Dentro de esta perspectiva el autor identifica a la *antipsiquiatría*, puesto que la psiquiatría habría constituido un instrumento de la clase dominante para imponer su ordenamiento social, este aspecto es revelado en el hecho de que las instituciones psiquiátricas cumplieran una labor paralela a la de las cárceles, por ello “quizá hayan sido los autores del movimiento antipsiquiátrico los que mejor han puesto de manifiesto el carácter de la psiquiatría y, en general, de las ciencias psicológicas como instrumento al servicio del poder establecido” (Martín-Baró, 1988, p. 44). Todas estas limitaciones, cuestionadas por las perspectivas críticas en el tercer

período, fomentaron que la psicología se limitase a estudiar lo que el sistema le requería, haciéndola una disciplina servilista carente de una postura propia. De ahí, *el papel político de la psicología*, como una urgencia de formar psicólogos sociales que tomen consciencia de los intereses históricos que han conducido sus trabajos.

A pesar de que muchos psicólogos sociales siguen insistiendo en la necesidad de que la ciencia permanezca ajena a la opción axiológica, la crítica formulada ha roto el espejismo de la asepsia científica. Quien se atrinchera en su negativa a optar conscientemente, sabe que sirve de hecho a aquellos bajo cuyo poder opera, es decir, a la clase dominante en cada sociedad, y ello no sólo en las aplicaciones prácticas de su quehacer, sino, más fundamentalmente, en la estructuración misma de su saber y operar científico. (Martín-Baró, 1988, p. 45).

Siguiendo a Touraine (2000), la modernidad había marcado el paso del desarrollo científico, apostando a que la racionalización sería el instrumento que haría posible el desarrollo del conocimiento y conduciría al progreso de la sociedad. Dado que tanto la psicología como la psicología social son productos de la modernidad, la crisis de ésta marcaría el de las otras; cuestionando la asequibilidad del conocimiento a través de las verdades obtenidas por medio de la razón, se tuvo que considerar que la ciencia es una construcción social y, por tanto, se expresa bajo las pautas de determinado contexto sociohistórico (Soto, 2001). Así, la crisis de la psicología social aparece como la confrontación epistemológica de la psicología que se cuestiona el paradigma positivista y el individualismo sobre el que había sustentado su acción.

La metáfora del empirismo y el positivismo, donde el investigador es un descubridor que arranca secretos a la naturaleza y los expone a la vista de todos, pierde la connotación sacramental que tenía hasta entonces y pasa a definirse como un ser humano más, con unos conocimientos específicos, prejuicios, intereses particulares, motivaciones, un lenguaje, en fin, no exento de ser influido por la ideología que le rodea y que expone unos resultados bajo una

óptica particular. El ideal del paradigma único unificador de la ciencia y la consecuente reducción de los fenómenos analizados por la ciencia a tal paradigma, deja de ser un ideal y pasa a considerarse una utopía de la Ilustración²¹ con consecuencias para las ciencias sociales. (Soto, 2001, p. 61).

El conocimiento científico se había propuesto develar las leyes y regularidades del universo (describir y explicar para predecir y controlar su objeto de estudio). Sin embargo, al cabo del tiempo, estos principios devinieron en lo que Edgar Morin denominaría el *paradigma de simplicidad*:

La simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción). (Morin, 2007, p. 89).

Se tenía como fin o meta el develar la simplicidad y el orden en la *aparente* multiplicidad y el *aparente* caos, pero la llegada del siglo XX tiró esta concepción, introduciendo la idea del caos y la relatividad. Entonces, la tarea del conocimiento científico más que descubrirse cuál si estuviera oculto –tras un velo-, apareció como tarea constructiva pues es trabajo humano.

Ante este escenario, la psicología social latinoamericana que se había encontrado caminando a la sombra de la psicología norteamericana y europea encontró en la crisis el espacio adecuado para cuestionarse si la imitación de modelos que estaban en declive en sus propios países sería la ruta adecuada a seguir o, mejor sería, el construir una vía propia. De esta manera, nos dice Soto (2001, p. 65):

²¹ Es importante acotar que en la misma época de la Ilustración podemos encontrar el germen de su decadencia, pues diversos autores tales como David Hume, Adam Smith y el mismo Kant cuestionaron los alcances de la razón humana en el conocimiento del mundo y, por ello, reconocieron sus limitaciones e imperfecciones.

Su condición de hija de la crisis le permitió tomar conciencia respecto de su contexto de acción y de los errores de las teorías tradicionales, quizás antes que en los grandes centros de poder, y, a consecuencia de lo anterior, le permitió un desarrollo propio.

En qué consistiría esta emergente psicología social latinoamericana o cómo se definiría son las tareas en las que se centró el trabajo de Ignacio Martín-Baró, para quien los cuestionamientos que aparecieron durante el tercer período descrito no sólo impactaron en los presupuestos que se tenían, sino en el objeto mismo de estudio al que se enfocaría.

2.2 Hacia una psicología de la liberación

*Las personas no somos seres arrojados al vacío,
sino que formamos parte de una historia.*
(Martín-Baró, 1988)

Tal como vimos, si la Psicología Social tiene en general una historia joven más aún la tendrá la psicología social latinoamericana; sin embargo, para Martín-Baró (1986), sobre esto no puede justificarse la pobreza de su desarrollo; por tanto, es necesaria una revisión de las causas que la han mantenido con un avance tan deficiente, tanto científica como socialmente. Afirmará que lo que ha dejado a la psicología latinoamericana en circunstancias tan austeras, para plantear y resolver sus propios problemas, puede sintetizarse en –al menos- tres causas: 1) el mimetismo científico; 2) la carencia de epistemología; y 3) un dogmatismo provincial.

El *mimetismo científico* radica en la tendencia latinoamericana de hacer eco al influjo positivista que pretendía que el único conocimiento válido, era el conocimiento obtenido a través del método científico (este influjo es lo que alejó a la psicología y otras disciplinas de la filosofía a mediados del siglo XIX). El objetivo era alcanzar el nivel de ciencia, pues en ésta se encontraría conocimiento auténtico y relevante. Por ello, el *ser ciencia* se convirtió en una posición de alto rango, en algo socialmente aceptable. Sin embargo, para la psicología latinoamericana este deseo de adquirir un estatus científico, lejos de promover su desarrollo, encubrió las

verdaderas posibilidades de atender a sus problemas concretos e importó los problemas y la visión de Europa y Norteamérica.

El contraste entre la propia realidad vivida y la realidad presentada en estos estudios resulta cuando menos chocante. En lo fundamental, el mundo descrito por los psicólogos sociales parece ser otro mundo, otra sociedad. De hecho así es: el mundo presentado por la mayoría de psicólogos sociales es el mundo de los Estados Unidos, sobre todo el mundo del estudiante universitario norteamericano. (Martín-Baró, 1988, pp. 1-2).

La psicología social latinoamericana se acató a una aceptación acrítica de teorías extranjeras y desnaturalizó lo que de válido tenían éstas en sus contextos de origen. Se pretendía, a través de la imitación de esquemas y modelos ajenos, alcanzar el tanpreciado rango de ciencia que le daría legitimidad. Sin embargo, para Martín-Baró, el positivismo parcializa el conocimiento debido a que lo reduce a hechos verificables, hace ver como natural lo histórico e implica una ceguera *de principio* y *por principio* a todo aquello que se niega en la realidad.

La segunda causa, vinculada a la primera, resulta ser la carencia de epistemología; al adoptar modelos ajenos de forma acrítica, también se aceptan los presupuestos que le subyacen. Martín-Baró enunciará que, además del positivismo, éstos presupuesto son: el individualismo, la visión homeostática y el ahistoricismo. El individualismo reduce los problemas sociales a problemas individuales, ve en el individuo lo que es de la comunidad y ésta sólo interesa como variable que incide en el individuo como unidad que, en última instancia, es el objeto primordial de estudio. El hedonismo también es uno de los presupuestos que permea muchos –sino es que todos- los paradigmas de la psicología social. Se trata de esta confianza ciega en afirmar que el hombre se conduce por la búsqueda del placer y el beneficio propio. Sin embargo, Martín-Baró se cuestionará profundamente si esto es acaso de manera unívoca, es decir, si esta búsqueda (de felicidad, recompensa, placer, ganancia) o interés por obtener el beneficio propio es lo único que *naturalmente* mueve al ser humano y se preguntará, también, si acaso no existen otros móviles

que rijan la conducta humana pues, de acuerdo a su propia experiencia, el ser humano también es capaz de anteponer el bien de otros al suyo.

Por su parte, lo que denominó *visión homeostática* puede ser entendida como la supremacía del orden ante el caos. La anteposición de la búsqueda del equilibrio, antes que la comprensión del conflicto. Esto, en la psicología, devino en la señalización de los desequilibrios mentales y patologías, es decir, de aquello fuera de norma, lo que no encaja en el orden establecido. Y, vinculado a los anteriores presupuestos, está el ahistoricismo, que busca –ignorando u ocultando la historia, siempre tan conflictiva, tan caótica- una naturaleza humana *universal*, una constante. Para Martín-Baró (1986), si vamos a establecer una naturaleza humana, entonces hay que reconocer que la naturaleza humana es ser historia. De manera que lo verdadero no sería un reflejo de los datos positivos, o científicos, sino una tarea. No es *lo hecho*, sino *lo por hacer*.

Finalmente, el *dogmatismo provinciano* ha sido el trabajo empeñado en el estudio de falsos dilemas que Martín-Baró identificará de la siguiente manera: Psicología científica frente a Psicología “con alma”; Psicología humanista frente a Psicología materialista, y Psicología *reaccionaria* frente a Psicología *progresista*. Para Martín-Baró (1986), la falsedad de dichos dilemas radica más en su falta de relevancia para las interrogantes de la realidad latinoamericana que en que no se traten de verdaderos problemas teóricos; afirmará que estos grandes debates de la psicología moderna han servido para impedir el planteamiento de problemas propios sobre nuestra realidad. Afirmará que el primer dilema, la contraposición entre una psicología de laboratorio y una antropología cristiana, es un problema ya antiguo que ha sido superado dentro de la academia. El segundo dilema no hace mucho sentido para Martín-Baró, en la medida en que no alcanza a explicarse a qué se refiere el decir que una teoría es más o menos humanista que otra:

En lo personal, este dilema me desconcierta, porque creo que una teoría o un modelo psicológico serán valiosos o no, tendrán o no tendrán utilidad para el trabajo práctico y, en todo caso, acertarán más o menos, mejor o peor, como teoría o modelos psicológicos. Pero no logro ver en qué respecto Carl R. Rogers

sea más humanista que Sigmund Freud o Abraham Maslow más que Henri Wallon. Más bien creo que si Freud logra una mejor comprensión del ser humano que Rogers, o Wallon o que Maslow, sus teorías propiciarán un quehacer psicológico más adecuado, y, en consecuencia, harán un mejor aporte para la humanización de las personas. (Martín-Baró, 1986).

El tercer dilema, de acuerdo a Martín-Baró, contrapone una psicología que funciona para el mantenimiento y aplicación de un determinado orden social, primordialmente injusto, frente a una psicología que promueve la realización histórica, personal y colectiva. Sin embargo, la reducción se hace al traducir esta contraposición al antagonismo de psicología norteamericana *versus* la psicología soviética, contraposición que nos recuerda el contexto histórico desde el que se está hablando, pero la validez de una postura psicológica no tendría que depositarse en su nacionalidad o el país del que provenga, pasando por alto el verdadero cuestionamiento de cada una de ellas, sino en su capacidad para explicar la realidad o no y en si su contenido refuerza o transforma el orden social establecido.

Estos dilemas denotarán la falta de independencia de la psicología latinoamericana no sólo para usar lo que de válido tienen las teorías europeas o norteamericanas sino, incluso, para generar nuevas, “tras los dilemas se esconden posturas dogmáticas, más propias de un espíritu de dependencia provinciana que de un compromiso científico por encontrar y sobre todo de hacer la verdad de nuestros pueblos latinoamericanos” (Martín-Baró, 1986).

Por ello, de acuerdo a Martín-Baró (1986), resulta urgente la recuperación de una memoria histórica, es decir, recuperar el sentido de una identidad propia y de aquello que en el pasado fue útil, para recobrar el presente. Y nos dirá que es colocándonos en nuestra historia desde donde se abrirá el horizonte, no sólo hacia el pasado sino hacia el futuro, pues es el olvido de ésta la que no permite reconocer que nada del presente inmediato es natural e inmutable.

2.2.1 Proyecto de liberación

Ahora bien si, como afirmamos al inicio de esta exposición, la PSL tiene que verse como parte del *pensamiento de liberación* que se manifestó, con diferentes posturas, desde diversas áreas tales como la teología, la pedagogía, la sociología y la filosofía, es necesario resaltar que la de mayor alcance y –precisamente- la pionera en estas líneas de pensamiento fue la *Teología de la Liberación* (TL), la cual será de suma importancia dentro del pensamiento de Martín-Baró.

En términos muy generales, se puede entender a la TL como “una teología que parte discursivamente de una opción ética por los pobres, para la construcción práctica *ahora y aquí* del Reino de Dios²²” (Dussel, 1997, p. 403). Este planteamiento no apela a la primacía de la idea escatológica de un *más allá* en el que se castigará o premiará lo que en vida haya hecho el ser humano, sino que coloca como prioridad a *la acción en la vida misma*; por otra parte, ubica al Reino de Dios en la historia, pues en ésta es dónde se tiene que hacer manifiesto en tanto que, más que un postulado etéreo, es una meta de justicia social realizable en la existencia humana.

Esto, de acuerdo a Martín-Baró, revierte el sentido mismo que se tiene sobre la realidad pues, mientras la denominada *religión del orden* (entendiendo que esta es la religión que legitima el orden establecido, la Iglesia jerárquica que fundamenta al sistema opresivo) naturaliza la situación presente, promoviendo el *fatalismo* que hace inamovible lo que enuncia como voluntad divina, la Teología de la Liberación como religión subversiva señalaría que son los hombres, y no Dios, los que imponen un sistema de injusticia y desigualdad (Martín-Baró, 1989, como se citó en Martín-Baró, 1998). De acuerdo a Cerutti (2006), encontramos esta misma distinción con Pedro Negre en su *Fe y política; sociología latinoamericana y teología de la liberación*, de 1973:

Claramente ve Negre enfrentadas dos teologías a partir de dos imágenes distintas de Dios: una imagen de Dios y de todo lo religioso preferentemente

²² Este Reino de Dios, aclarará el mismo Dussel (1997), no debe identificarse con ningún proceso de *cristianización*, o crecimiento cuantitativo de fieles de la Iglesia.

“paternalista”, “desarrollista” (teología de la secularización, de la muerte de Dios) o la imagen de un Dios realmente “subversivo” del presente. La tarea de la teología de la liberación se agiganta:

Hay que ejercer la teología como actividad de “sospecha”, de “desbloqueo” [...] sólo que, una vez más, los últimos criterios de esta “desalienación” vendrán de la misma fe. Pero de una fe mediatizada a nivel teórico, por la ciencia, y a nivel práctico por el “pueblo oprimido” que se libera y nos entrega la forma del hombre nuevo que se da a sí mismo. (Negre, 1973, como se citó en Cerutti, 2006, p. 209).

Esta misma distinción es fundamental para Martín-Baró que verá, precisamente, estas dos vertientes en potencia dentro de la religión: la del orden, que seguirá una línea conservadora, mientras que la subversiva será revolucionaria. La primera, en Latinoamérica, tiene su raíz de imposición y funciona como instrumento de dominación, como colonización religiosa. La figura de Dios sirvió y sirve para validar la opresión y exige el sometimiento de los creyentes ante la autoridad establecida; la otra, surge como resistencia desde el oprimido y se ubica, desde su más lejano antecedente, en las ideas que ya enunciaba Bartolomé de las Casas –desde la colonización– desacreditando las instituciones dominantes, exigiendo un orden social más justo que respetase la dignidad de los seres humanos. Por tanto, la religión no será conservadora o revolucionaria en sí misma, sino que su determinación responde al contexto histórico en el que se le ubique y al tipo de fe que promueva (Martín-Baró, 1990, como se citó en Martín-Baró, 1998).

Siguiendo con el autor, puesto que la mayoría de la población latinoamericana puede considerarse cristiana, entonces la Iglesia católica deviene históricamente en una institución de relevancia y fuerza social. Y, dada la importancia de la simbología religiosa dentro de la sociedad, resulta favorable para los regímenes políticos latinoamericanos el encontrarse legitimados por la religión, “la religión es por tanto uno de los elementos clave para entender no sólo la psicología de los pueblos latinoamericanos, sino, más en particular, el ámbito de lo político y de la política latinoamericana” (Martín-Baró, 1987, como se citó en Martín-Baró, 1998).

Continuando en esta línea se encuentra *el tipo de fe* del que se parte, en relación a las dos orientaciones de religiosidad citadas, por lo que estará aquella que se caracteriza por concebir su relación con Dios en términos verticales y aquella que la concibe en términos horizontales, evidentemente, la teología de la liberación promueve una fe de éste corte.

Por tanto, la TL sigue una vena contestataria y pueden encontrarse diversos antecedentes, desde la ya mencionada colonización hasta la década de 1950, época de posguerra en la que –recordemos- Latinoamérica termina por colocarse dentro de los intereses norteamericanos para mantener su hegemonía occidental. Siguiendo a Martín-Baró (1989), el cambio fundamental dentro de la Iglesia católica surge del Concilio Vaticano II, del que se destacan dos aspectos: por una parte, la Iglesia dejó de definirse a sí misma como una autoridad jerárquica, para reconocerse como un pueblo, el *pueblo de Dios*; y, por otra, se dejó de lado la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, que yuxtaponía la historia sagrada a la historia humana, para afirmar que la historia es una, la humana, y la salvación debía estar dentro de ésta. Este giro dentro de la Iglesia encontraría fuerte eco en Latinoamérica, dadas las condiciones socio-políticas en que se encontraba.

Sin embargo, es importante aclarar que la teología de liberación iría adquiriendo diferentes matices, pues no sólo influyeron teólogos tanto católicos como protestantes, sino que también se desarrollaron perspectivas que retomaron diferentes metodologías y fundamentaciones, como aquellas que abiertamente se apegaron al marxismo, mientras que otras desconocían cualquier influencia de éste. De acuerdo a Scannone (1982), existen al menos cuatro corrientes diferenciadas:

- a) Teología desde la praxis pastoral de la Iglesia. Orientada a reflexionar teológicamente desde y para la evangelización liberadora considerando, ante todo, la praxis pastoral de la Iglesia latinoamericana como cuerpo institucional. Seguirá un lenguaje liberador, pero se apega a los fundamentos bíblicos y de espiritualidad, sin entrar a aspectos políticos.
- b) Teología desde la praxis de grupos revolucionarios. Será una vertiente más extrema, que usará el análisis marxista (materialismo histórico) con

algunas variaciones. La reflexión teológica estará orientada desde y para la praxis de grupos cristianos no sólo politizados, sino radicalizados y comprometidos con la acción revolucionaria. Desde esta postura llega a vaciarse de contenido teológico, para enfocarse en un lenguaje sociológicamente cristiano al servicio de la lucha de clases.

c) Teología desde la praxis histórica. Será una perspectiva de radical interés en la transformación de la sociedad latinoamericana, sin alejarse de la Iglesia y la tradición teológica, en general, esta corriente se encuentra apegada a lo expuesto por Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación*, de 1971. Esta corriente también hará uso del análisis marxista y, precisamente, uno de los problemas con los que se enfrenta es el de comprender al “pobre” o al “pueblo” como clase, lo que tendrá importantes consecuencias para la comprensión de la praxis liberadora de los cristianos (como lucha de clases), de la opción por los pobres (como opción clasista), del amor cristiano, de la misión de Cristo y de la Iglesia y de la misma comprensión de Dios. Esta perspectiva es consciente de la necesidad de buscar apoyo en los aportes de las investigaciones hechas desde las ciencias sociales y, precisamente, es en esta corriente en la que ubicaremos el trabajo de Martín-Baró. Finalmente, no le es ajeno el conflicto que puede representar el apoyo de la ciencia para la reflexión teológica, sin embargo, apelará a criterios éticos y evangélicos para optar por el instrumental científico.

d) Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos. Se encuentra asociada a las dos posturas anteriores, pero el punto central de diferencia será la comprensión de lo que es “pueblo”, pues mientras las visiones anteriores le toman como clase (oprimida por la estructura socioeconómica capitalista), esta corriente lo concibe desde una perspectiva histórico-cultural, es un sujeto comunitario. Resaltará lo específicamente cristiano en la praxis liberadora y revaloriza la historia concreta de nuestros pueblos y su cultura.

Teniendo esto en consideración, como telón de fondo, continuemos con la exposición general del desarrollo de la TL en América Latina. Desde 1955 se fundó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y hacia 1964 se convocaría a una reunión de teólogos en Petrópolis, Brasil. Este primer encuentro y las discusiones que promovió, tomando como punto de partida lo expuesto en el Concilio Vaticano II así como la reflexión de una teología propiamente latinoamericana, son el fundamento de lo que hoy conocemos como teología de la liberación.

En dicha reunión, tres teólogos deben nombrarse en particular: Juan Luis Segundo expuso el tema "Problemas teológicos de Latinoamérica". Lucio Gera insistió en el sentido "sapiencial" y no sólo racional del quehacer teológico, y la exigencia del teólogo de comprometerse con las aspiraciones del pueblo. Gustavo Gutiérrez analizó la función de la teología en relación a las masas mayoritarias, las élites intelectuales y la oligarquía conservadora. Este encuentro de Petrópolis fue fundacional. (Dussel, 1995, p. 87).

Esta reunión tuvo continuidad en los encuentros que se realizarían para 1965, en La Habana, Bogotá y Cuernavaca. Martín-Baró nos señala que para 1968, en la reunión del CELAM en Medellín, la Teología de la Liberación alcanza una de sus más altas expresiones pues pone en jaque a la Iglesia del orden, en tanto que el centro de las reflexiones apuntaría a cuestionarse la función de la iglesia en la vida de los pueblos latinoamericanos, sobre todo ante el convulso escenario mundial.

La teología de la liberación se valdría entonces de las ciencias sociales, en mayor o menor medida, para apoyar sus reflexiones y éstas, durante el mismo período, se encontrarían lanzando fuertes críticas a la *teoría del desarrollo*, desde posturas tales como la *teoría de la dependencia*, que toma auge con André Gunder Frank, Raúl Prebisch, Theotonio Dos Santos, entre muchos otros. Esto marcaría el comienzo de una revolución en el pensamiento latinoamericano y la subsecuente exposición de las teorías denominadas de *sistema mundo*. Con estos teóricos se cuestionó la afirmación desarrollista que contemplaba a los países pobres cual si se

encontraran en una etapa primaria, que antecedería el desarrollo que ya habían alcanzado los países ricos.

En general, se admite que el desarrollo económico se lleva a cabo en una sucesión de etapas capitalistas y que los países subdesarrollados actualmente se encuentran todavía en una etapa caracterizada como etapa histórica inicial, por la que ya pasaron hace tiempo los países desarrollados de hoy. Sin embargo, un conocimiento elemental de la historia demuestra que el subdesarrollo no es original o tradicional, y que ni el pasado ni el presente de los países subdesarrollados tienen nada que ver con el pasado de los países hoy desarrollados. Estos últimos nunca han sido sub-desarrollados, aunque hayan podido ser no-desarrollados. (Gunder, 1971, p. 12).

Sintetizando lo expuesto hasta aquí, desde el contexto histórico, para finales de los años 60's se tenía: la pérdida de poder económico de los Estados Unidos, el triunfo de la revolución cubana como anuncio del pensamiento comunista en el mundo occidental, el surgimiento de diversos movimientos sociales en Norteamérica y la crítica a las teorías desarrollistas con teóricos que comenzaron a cuestionar sus respectivas disciplinas, desde la perspectiva de los países subdesarrollados. Todo esto representaría el caldo de cultivo para lo que hemos denominado *pensamiento de liberación* y, sobre éste, el surgimiento oficial de la *Teología de la Liberación*, lo que queda materializado o concretamente expresado con la publicación de la obra del mismo nombre, de Gustavo Gutiérrez en 1971. De acuerdo a Dussel (2005, p. 104):

La cuestión se situaba en la intersección de la fe y la política o, mejor, de la pérdida de la fe ante una praxis de acción política revolucionaria. Había que *crear* una teología que respondiera desde la tradición de la fe y como parte de la Iglesia a ese requerimiento histórico.

Ahora bien, como teólogo inmerso en este contexto, Martín-Baró se encontró muy al tanto de esta corriente liberadora en la teología latinoamericana y, además, el desarrollo de su trabajo dentro de la UCA lo colocaba en el espacio idóneo para su reflexión y acción pues esta universidad, conducida por los jesuitas, se convirtió para muchos en la plataforma salvadoreña del pensamiento de liberación.

Cuando la UCA se fundaba como adhesión al desarrollismo iberoamericano éste proyecto iba ya entrando en declive como efecto de las críticas de la teoría de la dependencia al mismo modelo de desarrollo económico. Por su parte, la revolución de las ideas religiosas penetraría rápidamente. (De la Corte, 1998, p. 89).

Para 1975 dentro de la UCA ya no quedaba rastro de la facción conservadora o adherente al pensamiento desarrollista. Ignacio Ellacuría se colocaría como la voz directriz de los temas a seguir en los estudios dentro de la Universidad, y éstos serían –primordialmente- los materiales de la Teología de la Liberación, así como los libros de Paulo Freire y de los teóricos de la dependencia.

La docencia ponía el acento en la aplicación de los conocimientos transmitidos al estudio y la comprensión de los problemas concretos de la realidad nacional. Algunas iniciativas docentes tuvieron, sin duda, una originalidad infrecuente fruto de ese propósito. Así por ejemplo, resulta casi único el ejemplo (*sic*) de la creación de una "Cátedra Universitaria de la Realidad Nacional", en 1977, a la cual podía acudir cualquier persona que quisiera exponer su opinión sobre algún problema concreto del país. (De la Corte, 1998, p. 92).

El trabajo hecho dentro de la UCA resultó apremiante a las circunstancias de El Salvador, antes y durante la guerra. Y el pensamiento crítico que se desarrolló, a través de las investigaciones de los jesuitas y en las mismas clases que impartían, no tardó mucho en despertar las incomodidades de la Dictadura que siempre vio en los jesuitas a los líderes intelectuales de la guerrilla, sin embargo, el mismo Martín-

Baró lo negó en diversas ocasiones. Según relata Jorge E. Aragón siendo su alumno, y también un amigo cercano, cuando llegó a expresar su interés por participar de forma más activa dentro del movimiento armado fue disuadido por el propio Martín-Baró quién le argumentó que su trabajo sería más útil y necesario para la reconstrucción del país después de la guerra (Comunicación personal, 2 de julio del 2013).

El pensamiento liberador que conducía a la universidad y a los jesuitas, se encontraba orientado, por una parte, a la divulgación de la realidad que los medios oficiales pretendían ocultar. Y, por otra, hacia la creación de una conciencia colectiva de la situación nacional, para promover su transformación. Estas fueron las circunstancias que marcaron el trabajo de Ignacio Martín-Baró, quien se dedicaría a emprender el camino de aplicación de este pensamiento de liberación a sus investigaciones psicológicas. Con base en esto, reconociendo abiertamente que se encuentra inspirado en la teología, planteará los tres elementos esenciales para la construcción de una Psicología de la Liberación: un nuevo horizonte, una nueva epistemología y una nueva praxis.

La teología de la liberación, de acuerdo a Martín-Baró (1986), lleva como eje rector la afirmación de un Dios de vida. La tarea primordial es la promoción de ésta²³. Una fe de éste corte tiene que conducirse a la búsqueda de las condiciones históricas que den vida a los pueblos, liberándolos de las estructuras opresivas que conducen a la muerte. Sobre esto, el *nuevo horizonte* de la psicología social consistirá, como ya se ha enunciado, en liberarse de sí misma. Es decir, dejar de lado la preocupación por alcanzar el estatus de ciencia y centrarse en los problemas que son propios de Latinoamérica, no en los falsos dilemas. A lo que agrega:

Hoy por hoy, el problema más importante que confrontan las grandes mayorías latinoamericanas es su situación de miseria opresiva, su condición de dependencia marginante que les impone una existencia inhumana y les arrebat

²³ De acuerdo a Dussel la vida es la categoría primera, en el desarrollo de la ética de la liberación; el principio ético material universal es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (1998, p. 91).

la capacidad para definir su vida. Por tanto, si la necesidad objetiva más perentoria de las mayoría latinoamericanas la constituye su liberación histórica de unas estructuras sociales que les mantienen oprimidas, hacia esa área debe enfocar su preocupación y su esfuerzo la Psicología. (Martín-Baró, 1986, p. 8).

Para Martín-Baró, las más de las veces, la psicología se había enfocado en una liberación de índole individual y reconoce muchos trabajos al respecto, sin embargo, señala el vacío que existe en la liberación colectiva, cuál si está fuera cosa de menor sentido y el problema de la opresión se agotara en el individuo. Esto será, para la psicología de la liberación, un reduccionismo propio de una teoría fetichizada que, metodológicamente, aísla a su objeto y después afirma que ése es su estado natural de ser.

En este sentido, cabe acotar que el análisis psicosocial se movería en tres niveles de estructuras sociales: las relaciones primarias (que se manifiestan en grupos de carácter personal), las relaciones funcionales (que será la división de orden laboral, al interior de cada sistema social), y las relaciones propiamente estructurales (que es la relación producida por la división de la población en clases sociales, con base en el modelo de producción, la propiedad y los medios de producción). Estos niveles se expresan en la misma realidad social y no son excluyentes entre sí, sino perspectivas que se complementan y desde las que se puede partir para cualquier investigación (Martín-Baró, 1988).

De acuerdo a Martín-Baró, un claro ejemplo del proceso de liberación colectiva se encuentra en la alfabetización conscientizadora de Paulo Freire. Desde esta perspectiva, por citar algunos casos, el fatalismo latinoamericano caracterizado por *no esperar nada de la vida*, o la indefensión aprendida, que conlleva a la pasividad e inacción, más que tratarse de patologías personales, son producto de las estructuras opresivas que se imponen a los pueblos.

Por otra parte, el segundo aspecto de inspiración teológica, será la preeminencia de la praxis sobre la teoría, “para la teología de la liberación, más importante que las afirmaciones son las acciones, y más expresivo de la fe es el

hacer que el decir” (Martín-Baró, 1986, p. 7). Desde esta visión, apela a una nueva epistemología, que implicará una perspectiva desde el dominado y no desde el dominador. El *desde dónde* es fundamental pues, diferente al *para quién*, propone colocarse en la visión de los vencidos, es decir, con ellos en relación simétrica, y desde ahí construir la teoría, pues es el pueblo mismo el que debe colocarse como sujeto de su acción. Hacerla desde afuera y llevarla a los pueblos, respondería al mismo esquema de imposición y opresión. Esta nueva perspectiva no significa, de acuerdo a Martín-Baró, el rechazar las teorías ya construidas, sino revisarlas a la luz de su utilidad desde las mayorías oprimidas, revisión indispensable antes de su aceptación acrítica. En esto radica la importancia que tenía en su vida personal, el trabajo que realizó en Jayaque y, académicamente, en las investigaciones que desarrolló en el UIDOP, pues en ambos frentes el fin era estar con el pueblo salvadoreño, para desde ahí analizar la realidad.

Finalmente, una nueva praxis, será una praxis crítica en la que el ser humano sólo puede acceder a la realidad insertándose en ella y transformándola. La pretendida objetividad científica será una forma de parcialidad que, sumada a lo limitado que es en sí el conocimiento humano, que va desde intuiciones sensibles hacia conceptos, sirve más al mantenimiento del *status quo*, que al dinamismo que la realidad misma reclama.

Por lo general, el psicólogo ha intentado insertarse en los procesos sociales desde las instancias de control. La pretendida asepsia científica ha sido, en la práctica, un aceptar la perspectiva de quien tiene el poder y un actuar desde quien domina. (Martín-Baró, 1986, p. 10).

Esta praxis postularía, entonces, no sólo el conocer la realidad en lo que es, sino avizorar lo que no es y, con ello, lo que podría ser. Sugiere, entonces, un conocimiento creador y no sólo uno imitador, descriptivo o reproductor. Finalmente, el reto de esta praxis es el embarcarse en el trabajo desde los grupos populares, dejando de lado el papel de superioridad académica o la supuesta imparcialidad; una ciencia éticamente responsable puede ser objetiva, pero nunca imparcial. Esto, siguiendo a Martín-Baró (1988), conducirá a la *politización* de la Psicología, pues

una praxis popular significará tomar partido, como una decisión ética y consciente. Por tanto, dicha praxis implicará al menos tres procesos concatenados, que revisaremos a continuación: la concientización, la socialización y la desideologización.

2.2.1.1 Concientización

La concientización en la PSL es un concepto retomado de la teoría de Paulo Freire y sus trabajos de alfabetización, que son de suma importancia para Martín-Baró²⁴. De acuerdo a Freire, la concientización es el movimiento que lleva a los sujetos a empoderarse de su realidad, desde la ingenuidad a la conciencia crítica, entendiendo ésta como “la representación de las cosas y de los hechos como se dan en la existencia empírica, en sus correlaciones causales y circunstanciales” (Freire, 1982, p. 101). Para Martín-Baró este empoderamiento se trata de un *proceso*, tanto psicológico como social.

El proceso de concientización supone el paso de la alienación a la identidad social, es decir, el paso de una conciencia presentista, cuyo único horizonte es la satisfacción individual de las necesidades inmediatas, a una conciencia de clase orientada a la formación y satisfacción de necesidades sociales que respondan a los intereses de toda la comunidad [...] Este paso exige no un simple cambio de valores o aspiraciones, sino primero y fundamentalmente una actividad organizada, grupal, que haga posible las necesarias transformaciones de las estructuras sociales objetivas. (Martín-Baró, 1988, p. 109).

Entender la concientización como un *proceso* implica la idea de una relación dialéctica del hombre con su entorno y con la sociedad, “concientización no es un ser, sino un devenir” (Martín-Baró, 1974, como se citó en Martín-Baró, 1998, p. 138), no es un estado o punto al cuál se llega, es un movimiento. Este movimiento como

²⁴ Afirmará que el trabajo de Freire es uno de los aportes más significativos para la psicología latinoamericana, siendo una fecundación entre educación, psicología, filosofía y sociología. Y lamentará el poco interés que se tiene en su estudio, dentro de las universidades, en comparación con otros enfoques, tales como, las teorías cognitivas o cognoscitivas (Martín-Baró, 1986a).

dialéctica, en última instancia, representará conflicto y, a través de éste, se generará una nueva conciencia que responde a la realidad, conflictiva en sí. Además, será un proceso *psicológico* pues la concientización va forjando una nueva forma de entender la realidad para sujetos activos creadores *en y con* el mundo, todo ello actualizado en su propia mente y sus representaciones. Articula la dimensión psicológica de la conciencia personal con su dimensión social y política; muestra la dialéctica histórica entre el saber y el hacer, el crecimiento individual y la organización comunitaria, la liberación personal y la transformación social y, sobre todo, constituye una respuesta a la carencia de palabra personal y social de los pueblos latinoamericanos, que las más de las veces no sólo están imposibilitados a leer y escribir el alfabeto, sino imposibilitados para leerse a sí mismos y escribir su propia historia (Martín-Baró, 1986a).

Martín-Baró afirmará que la concientización bien podría ser denominada como un proceso *psico-social*, siempre que el término no redujera el proceso a lo psicológico o lo sociológico; pero, si tuviera que inclinarse la balanza de este binomio, entre lo psíquico y lo social, sería hacia lo social pues “el sujeto de la concientización es ante todo y muy en primer lugar una comunidad, un pueblo” (Martín-Baró, 1998, p. 140); por lo que, a pesar de que la concientización es un proceso actualizado en la mente de las personas, surge de la relación entre éstas.

Para Paulo Freire, al igual que ocurrió con Martín-Baró, serán el contexto en que vive y sus relaciones primarias lo que marcaría el desarrollo de todo su trabajo e intereses. Originario de Recife, unas de las regiones más pobres del Brasil, entendió que la pobreza era el problema fundamental que aquejaba a la población y, a través de la educación es que buscó alternativas. Fue entonces que su metodología pedagógica devino en concientización, en el entendido de que es necesario observar críticamente la realidad y el proceso histórico entre opresores y oprimidos, buscando resolver el conflicto de quienes desean liberarse y transformar la sociedad.

Planteó que la concientización es un proceso que atraviesa varias fases, hacia la toma de conciencia, a saber: la fase mágica, la ingenua y la crítica. El flujo general de cada una de estas fases consiste en que el oprimido defina sus

problemas, piense acerca de las causas y, en última instancia, ejecute una *acción* al respecto.

En la *fase mágica*, el oprimido se encuentra en situaciones de impotencia ante fuerzas abrumadoras que lo agobian y que no conoce ni puede controlar. No hace nada para resolver los problemas. Se resigna a su suerte o a esperar que ésta cambie sola. En la *fase ingenua*, el oprimido ya puede reconocer los problemas, pero sólo en términos individuales. Al reflexionar sólo logra entender a medias las causas. No entiende las acciones del opresor y del sistema opresivo. En consecuencia, cuando pasa a la acción, adopta el comportamiento del opresor. Dirige su agresión hacia sus iguales (agresión horizontal) o a su familia y, a veces, hacia sí mismo (intrapunición). En la *fase crítica*, se alcanza el entendimiento más completo de toda la estructura opresiva y logra ver con claridad los problemas en función de su comunidad. Entiende cómo se produce la colaboración entre opresor y oprimido para el funcionamiento del sistema opresivo. Reconoce sus propias debilidades, pero en lugar de autocompadecerse, su reflexión lo lleva a aumentar su autoestima y confianza en sí mismo, y en sus iguales, y ya puede rechazar la ideología del opresor. La acción que sigue en esta fase se basará ahora en la colaboración y en el esfuerzo colectivo. Ahora, reemplaza la polémica por el diálogo con su comunidad e iguales. En este momento, se podría decir que el oprimido es un ser activo que hace la historia. La identidad personal y la étnica o la de su cultura, pasan a llenar el vacío que ha dejado la ideología del opresor. (Lawrence, 2008, p. 55).

De manera que para Freire, como para Martín-Baró, la acción es un elemento esencial en el proceso mismo del conocimiento. Afirmará que a toda comprensión corresponde una acción y la naturaleza de la primera determinará la segunda, es decir, si la comprensión es crítica, la acción también lo será y, en contraparte, si la

comprensión es mágica, mágica será la acción (Freire, 1982). Sobre esto es que considera que la educación sería el medio de superación de la conciencia mágica e ingenua, pero se refiere a una educación activa, dialogal y de espíritu crítico. En el trasfondo de su idea de una nueva educación, destaca el diálogo como la relación simétrica con el otro, como compromiso y como socialización.

¿Y qué es el diálogo? Es una relación horizontal de A más B. Nace de una matriz crítica y genera crítica. Se nutre del amor, de la humildad, de la esperanza, de la fe, de la confianza. Por eso sólo el diálogo comunica. Y cuando los polos del diálogo se ligan así, con amor, esperanza y fe uno en el otro, se hacen críticos en la búsqueda de algo. Se crea, entonces, una relación de simpatía entre ambos. Sólo ahí hay comunicación. (Freire, 1982, p. 104).

A la creación de este modelo educativo dialogal y crítico es a lo que dedicaría todos sus trabajos, siempre enfocados a las comunidades más pobres; además, identificó que la urgencia de alfabetizar al pueblo era el camino hacia una verdadera democracia, pues saber leer y escribir eran requisitos de participación en las elecciones y esto era una circunstancia alarmante en un país en el que el analfabetismo alcanzaba niveles importantes de la población. Por tanto, para Freire, la alfabetización es una llave para introducirse en la comprensión de la realidad, pues a través de la comunicación escrita el pueblo podría ubicarse *en el mundo y con el mundo*, es decir, como sujeto y no como objeto. De esta manera, en su última obra publicada en vida, (re)afirmaría:

Apelé a la *conscientización* no como una panacea, sino como un esfuerzo de conocimiento crítico de los obstáculos, valga la expresión, de sus razones de ser. Contra toda la fuerza del discurso fatalista neoliberal, pragmático y reaccionario, insisto hoy, sin desvíos idealistas, en la necesidad de la conscientización. Insisto en su actualización. En verdad, como instrumento para la profundización de la *prise de conscience* [toma de consciencia] del mundo, de los hechos, de los acontecimientos, la conscientización es una exigencia

humana, es uno de los caminos para la puesta en práctica de la curiosidad epistemológica. En lugar de *extraña*, la conscientización es natural al ser que, inacabado, se sabe inacabado. (Freire, 1996, p. 26).

Volviendo con Martín-Baró, al afirmar que la conscientización es fundamentalmente un proceso social, implicará que ésta en esencia es un proceso político: “la conscientización o es conscientización política o no es conscientización” (Martín-Baró, 1998, p. 141), y será un proceso de esta índole en dos sentidos, primero, porque elementalmente la conscientización llevará a una opción política, es decir, se tomará algún criterio de veracidad desde el cual se juzgarán los hechos. Esto podríamos señalarlo como el aspecto de la conscientización que refiere a *la política*. En segundo lugar, quizá más relevante, es que la conscientización es un proceso político en sí, porque *lo político* es una dimensión esencial de la realidad²⁵.

Tanto si se toma el término [político] en el sentido amplio de organización, interdependencia e interacción ciudadana, como si se emplea [política] en el sentido más restringido de orientación, determinación y ejecución de los destinos de una sociedad o grupo social. Ambos aspectos son esenciales al ser humano, porque propio del hombre es devenir en una historia a través de una organización que persigue unos fines. (Martín-Baró, 1998, p. 141).

Si la conscientización es el empoderamiento de la realidad y *lo político* es una dimensión esencial de ésta, entonces la conscientización es un proceso político. La realidad será la mediación entre la conscientización y lo político, pues “¿Qué consciencia sería aquella que ocultara o separara al hombre y la comunidad precisamente de aquellas fuerzas, factores, mecanismos y estructuras que

²⁵ De acuerdo a Chantal Mouffe, es fundamental la distinción entre *la política* y *lo político* pues sugiere dos tipos de aproximación, una desde el campo empírico que se pregunta por los hechos (como el nivel óntico) y la otra desde la teoría política que se pregunta por la esencia (como el nivel ontológico). Esto significará que la política tiene que ver con las prácticas de la política convencional, mientras que lo político tiene que ver con el modo en que se instituye la sociedad (Mouffe, C. *En torno a lo político*. FCE. México, 2007)

determinan la organización de su vida y dirección de su destino?” (Martín-Baró, 1998, p. 141).

Esto será fundamental en tanto que destaca el carácter plenamente social del ser humano. En este sentido el pensamiento de Martín-Baró continúa su aproximación al marxismo, afirmando que su enfoque se encontrará en la perspectiva grupal-interpersonal. El marxismo considera que cada persona se encuentra enraizada en un determinado grupo o clase social, cuyos intereses desarrolla históricamente en relación con otras personas o grupos. Lo social no es, entonces, un dato previo, sino una construcción histórica, de carácter grupal-interpersonal (Martín-Baró, 1988). Por tanto, si la concientización parte de la relación dialogal y crítica de corte pedagógico dada *entre* la comunidad, entonces se tratará primeramente de la socialización.

2.2.1.2 Socialización

La socialización, para Martín-Baró (1988), es el conjunto de procesos psicosociales por los que el individuo se desarrolla históricamente como persona y como miembro de una sociedad, lo que no debe entenderse como un proceso homogeneizador. La socialización en este sentido es:

- a) un proceso de desarrollo histórico, en cuanto a contenidos concretos, pues más importante que el cómo se transmite algo es el conocer el qué se transmite. Así, por ejemplo, no será lo mismo transmitir el sentido de solidaridad comunitaria que el de competencia individualista, aunque ambos puedan ser adquiridos por el mismo proceso de aprendizaje social;
- b) un proceso de desarrollo de la identidad personal, pues la persona llega a ser, en su desarrollo *en y frente* a la sociedad, afirmando su particularidad, “socializarse no es un simple cambio de un estado a otro, una modificación; es un paso hacia el ser, y hacia el ser personal. En el proceso de socialización la persona no cambia; la persona se hace” (Martín-Baró, 1988, p. 116); y,
- c) un proceso de desarrollo de la identidad social, como la pertenencia a un grupo social en el que se realiza la socialización misma.

La identidad de la persona depende de un modo muy primordial de la identidad que su grupo social le proporcione [...] por ello la identidad es primero y sobre todo una pertenencia objetiva: al ser parte de un grupo la persona adquiere el carácter peculiar de ese grupo así como desarrolla aquellos aspectos específicos que el grupo hace posibles. Pero la adquisición de una identidad social es también el producto de una asignación individual que tiene lugar a través de los procesos de interacción personal. (Martín-Baró, 1988, p. 118).

Aclarando estos puntos, Martín-Baró seguirá de cerca lo expuesto por Berger y Luckman (1968) acerca de la *socialización primaria* y la *socialización secundaria*. A través de la socialización primaria, el individuo *adquiere un mundo* y desarrolla una identidad. El sentido de adquirir un mundo significará, primeramente, pertenecer a un grupo, a una sociedad, pero también este mismo grupo será constitutivo del ser personal. Por tanto, es ser partícipe de un contexto y, al mismo tiempo, incorporarlo individualmente en forma de estructuras psicológicas; la persona pertenece a un grupo y éste será parte constitutiva de su ser.

Por otra parte, mediante la socialización secundaria, la persona llega a formar parte de distintos *submundos* institucionalizados dentro de la sociedad; es decir que, mientras que con la socialización primaria se configura la identidad personal, con la secundaria se adquiere determinado rol dentro de la sociedad. Además, de acuerdo a Martín-Baró (1988), en el proceso de socialización y configuración del *yo*²⁶ también existirán otros procesos a través de los cuales se desarrolla la socialización primaria, que son: la adquisición de un lenguaje, de una moral y de una identidad sexual.

La socialización de la persona progresa a través de cada uno de estos procesos, y cada uno de ellos muestra la estructuración histórica de la persona humana. No se trata, por supuesto, de procesos independientes, sino de formas

²⁶ Es fundamental entender que, para Martín-Baró, este “yo” al que refiere jamás pierde su esencia social y no puede ser comprendido sin su referencia al contexto en que se da.

concretas como se puede analizar el proceso global y complejo de la socialización. (Martín-Baró, 1988, p. 120).

En lo que corresponde al desarrollo del lenguaje tendremos que considerar que éste no es sólo un medio para expresar ideas y sentimientos, sino una forma de aprehender el mundo e, incluso, siguiendo a Martín-Baró (1988), la vinculación entre el lenguaje y la conciencia humana ha llevado a afirmar que el lenguaje es piedra angular en el surgimiento del ser humano como tal. Este planteamiento respecto al lenguaje muestra la herencia teórica de la misma crisis por la que atravesaban las ciencias en general, y desde autores tales como Wittgenstein o Heidegger ya se había comenzado a considerar al lenguaje como el ingeniero de la construcción de la realidad, cuestionando con esto la objetividad posible de la visión científica (Soto, 2001).

Para Martín-Baró (1988), el interés por el lenguaje se enfoca en cuestionar en qué medida la sociedad configura la personalidad y las acciones de las personas a través de éste, tanto como condicionante de su desarrollo intelectual, como determinando la estructuración de su mundo; es decir, el papel socializador del lenguaje.

Un lenguaje representa de hecho una determinada codificación del mundo, es decir, una forma particular de ver la realidad, ordenándola, clasificándola según categorías y atribuyéndole signos. De este modo, el flujo de la realidad es fijado y objetivado, permitiendo que la multiplicidad de experiencias de cada persona sea referida a una misma serie de signos y así sean tipificadas de acuerdo a determinadas categorías. De este modo, lo que es siempre y por naturaleza individual se socializa y pasa a constituirse como parte de una referencia compartida por todo un grupo o sociedad. En este sentido, el lenguaje sirve como mediación socializadora entre la persona y la comunidad, entre la experiencia individual y el orden social. (Martín-Baró, 1988, p. 134).

De manera que, a través del lenguaje, desarrollamos esquemas que nos permiten actuar de una u otra forma ante determinadas condiciones, “cada lenguaje es portador de significaciones compartidas por una comunidad y quizá compartidas en forma distinta por cada grupo social” (Martín-Baró, 1988. p. 142), todo lenguaje implica una forma particular de ver la realidad y al adquirirlo, también aprendemos a movernos en la sociedad a la que pertenecemos. Por tanto, con el lenguaje las personas adquieren un esquema de vida.

Por su parte, en el proceso de socialización, la moral es lo que dará pauta a las definiciones del bien y del mal dentro de una sociedad. Si con el lenguaje, se obtienen las significaciones de la realidad, con la moral se harán juicios de valor sobre ésta. La moral, en su sentido más básico, representa la interiorización de los valores existentes en la sociedad y se puede manifestar en el autocontrol que cada sujeto ejecuta sobre sí para mantener en equilibrio su particularidad dentro de la colectividad, “la valoración de un comportamiento como bueno o como malo supone la confrontación de los intereses sociales con las necesidades individuales, la conveniencia del grupo con los deseos de la persona” (Martín-Baró, 1988, p. 143). Es por esto que, siguiendo al autor, la adquisición de los principios morales es el proceso socializador por excelencia, pues en su manifestación se encuentra la precisa intersección en la que lo social se hace individual, y viceversa.

Ahora bien, la adquisición de una moral, implica la idea del mantenimiento de un orden social, pero a través de la interiorización de éste en cada persona. Esto es lo que distinguirá el orden de la coerción social, pero en la medida en que los individuos hagan parte de sí los valores del sistema social imperante y éstos respondan a los intereses de la clase social dominante en determinado momento de la historia, el proceso de adquisición de la moral puede entrañar el origen de las contradicciones al interior de la sociedad. Es decir, que al mismo tiempo que sobre este proceso se encuentra el mantenimiento de la ordenación social, al equilibrar las inclinaciones particulares con las colectivas, también puede servir para perpetuar situaciones de opresión y exclusión.

Cuando en una determinada organización social el control social se debilita más allá de un determinado punto y el mantenimiento y regulación del orden se asientan en el ejercicio del poder coercitivo, empiezan a acelerarse dos procesos: a) la desintegración del sistema, ya que grupos e individuos tienden a actuar en función de intereses distintos a los del grupo hasta entonces dominante, y b) el afloramiento cada vez más fuerte del conflicto social, aumentando la interacción antagónica de los principales grupos sociales. (Martín-Baró, 1988, p. 147).

Este punto es el que mostrará que la moral social lleva en sí los intereses de una clase dominante y, aunque su socialización permita la adquisición o apropiación de esquemas de acción acordes a los principios que hacen posible la cohesión social, también se trata de la materialización del control social en cada persona.

La moralidad de una clase social articula sus intereses a nivel de principios justificadores y a nivel de hábitos y comportamientos concretos. Cada individuo, socializado al interior de un grupo social (*sic*), tiende a asumir los principios y hábitos morales de su propio grupo. Ahora bien, el grupo social dominante tenderá a imponer su moral a la totalidad social y para ello se servirá no sólo de los mecanismos de poder institucional, sino sobre todo del discurso ideológico que convierte sus intereses en intereses universales y sus principios y valores de clase en principios y valores naturales. Así, los principios morales abstractos tendrán que ser entendidos a la luz de lo que las personas realmente hacen y pueden hacer en una sociedad [...] la acción constituirá la verdadera interpretación del principio moral. (Martín-Baró, 1988, p. 164).

Con esto, Martín-Baró pretende resaltar tanto la dimensión histórica en la que se da la socialización moral, como el conflicto de clases que subyace a la moral dominante; lo que en sí puede traducirse en un cuestionamiento a su legitimidad y,

más allá de ahondar en el cómo se socializa la moral o cómo participa en la socialización de las personas, pone el acento en qué moral es la que se pretende legitimar y a qué intereses responde históricamente.

Finalmente, en lo que compete a la socialización sexual, Martín-Baró señalará que es el proceso a través del cual las personas adquieren una identidad como hombres y mujeres; cuestión que deviene no sólo en importantes diferencias sociales, sino en desigualdades, “una diferenciación es discriminatoria cuando las características diferenciadoras sirven para justificar o dar base a una situación desventajosa respecto al desarrollo humano, es decir, cuando la alteridad funda la subordinación, la dependencia y aún la opresión” (Martín-Baró, 1988, p. 166). De tal manera que, aunque la identidad sexual podría ser un dato de evidencia biológica incuestionable, Martín-Baró (1988) se preguntará por el significado concreto de ser hombre o mujer, pues pareciera que más allá del dato genético-biológico es necesario ampliar la visión a factores de índole ideológico y social, pues sí en última instancia hombres y mujeres son distintos en su forma de ser, en su comportamiento, en sus acciones, es necesario saber en qué punto se produce la diferenciación discriminatoria, la enajenación deshumanizante.

De esta manera, en el seguimiento de la socialización y los procesos de adquisición del lenguaje, de una moral y una identidad sexual, Martín-Baró buscará señalar que la formación del yo es lo que se encuentra detrás como hilo conductor; además, se trata de procesos que se llevarán a cabo a lo largo de toda la vida, no sólo una etapa inicial en la infancia. La identidad personal estará referida a un mundo, es afirmada en las relaciones interpersonales, es relativamente estable y es producto tanto de la sociedad, como de la acción del propio individuo; por tanto, es la identidad personal, el *sentirse uno mismo*, lo que expresa la plenitud de las capacidades, mientras que la enajenación se presenta como una pérdida de identidad, una *salida del yo* (Martín-Baró, 1988). Por tanto, en última instancia, será la persona la que a través de su historia concreta desarrollará un lenguaje, asumirá unos principios morales, adquirirá una identidad de género y así configurará su ser y hacer ante circunstancias y situaciones particulares (Martín-Baró, 1986).

2.2.1.3 *Desideologización*

Ahora bien, ya que hemos revisado que la PSL se planteará como el estudio de la *acción*, entendiendo que ésta es la ejecución de un sentido, es decir, en cuando ideológica, entonces se vinculará dicha acción con la sociedad concreta, pues es en ésta en dónde se configura el significado del actuar. Sin embargo, hay que tener cuidado en al menos dos aspectos: a) la persona no se reduce a ideología, y b) la ideología no es sólo algún conjunto de ideas sobre la realidad.

De acuerdo a Martín-Baró (1988), existen dos formas básicas de entender la ideología, una de corte funcionalista (como normatividad) y otra marxista (como falsa consciencia). El enfoque funcionalista afirmará que la sociedad es un sistema coherente, unitario; entenderá a la ideología como el conjunto de ideas y valores que dirige la acción de una sociedad, por tanto, el sujeto actúa de manera individual sobre este esquema de valores²⁷. Mientras que la perspectiva marxista ve a la sociedad a partir del conflicto de intereses contrapuestos; la ideología será entonces una falsa consciencia que, distorsionando la imagen de la realidad, encubre o justifica los intereses de la clase dominante, el individuo sólo representa a su clase social²⁸.

Martín-Baró se apoyará principalmente en el enfoque marxista, refiriéndose particularmente a Althusser, pues plantea que la ideología no es algo externo que se agrega a la acción humana, sino que es un elemento que la subyace “ya que la acción se constituye por referencia a una realidad significada y ese significado está dado por unos intereses sociales determinados” (Martín-Baró, 1988, p. 17). Pero, en la medida en que le parece que esta visión elimina el papel del sujeto en la práctica, aclara que la persona no se agota en su ideología y que, incluso, puede trascenderla. Aunque “la ideología viene a ser como los presupuestos o *por supuestos* de la vida cotidiana en cada grupo social, supuestos triviales o esenciales para los intereses del grupo dominante” (Martín-Baró, 1988, p. 18), es claro que no toda acción es igualmente ideológica. De manera que, al decir que la psicología social es el estudio de la acción en cuanto ideológica señala, más específicamente:

²⁷ Ese enfoque está vinculado a lo que con anterioridad revisamos como el riesgo del psicologismo, es decir, la reducción de los hechos a un fenómeno individual.

²⁸ Esto corresponde al otro riesgo, el sociologismo. La reducción de los hechos a fenómenos sociales.

Estamos expresando la misma idea de influjo o relación interpersonal, de juego de lo personal y social; pero estamos afirmando también que la acción es una síntesis de objetividad y subjetividad, de conocimiento y de valoración, no necesariamente consciente, es decir, que la acción está signada por unos contenidos valorados y referidos históricamente a una estructura social. (Martín-Baró, 1988, p. 17).

Por tanto, si bien es cierto que la ideología es expresada en actos individuales, no es un hecho individual; y, aunque es la manifestación de ideas y significados propios de una estructura social, no recae sobre sujetos pasivos, cual si éstos fueran recipientes contenedores de una ideología que le era extrínseca. La ideología es el flujo que media entre lo personal y lo social, la acción deviene en su concretización, su manifestación en la realidad; y, aunque la interpretación que Martín-Baró hace de la ideología se aproxima más al sentido de falsa conciencia, entiende que el ser humano puede rebasar este horizonte, tal como se revisó con la *concientización*. Siguiendo esta línea, si se afirmó que la PSL partirá del estudio de la acción y lo que de ideología hay en ella, cabrá el cuestionar cuál es la función de la ideología sobre ésta. Martín-Baró (1988) señalará que las principales funciones consisten en:

Ofrecer una interpretación de la realidad, suministrar esquemas prácticos de acción, justificar el orden social existente, legitimar ese orden como válido para todos, es decir, dar categoría de natural a lo que es simplemente histórico, ejercer en la práctica la relación de dominio existente y reproducir el sistema social establecido. (Martín-Baró, 1988, p. 18).

Una vez que se consideran estas funciones de la ideología, se sigue la pregunta acerca de qué es lo psicológico en estas funciones. Martín-Baró encontrará que incluso en el seguimiento de un temario clásico de psicología social se encuentra algún estudio que responde, aunque sea de manera parcial, a esta

cuestión. Notará entonces que la psicología social ha bordeado *el estudio de la acción humana en cuanto ideológica* cuestión que, por una parte, le permite afirmar que éste sería el marco teórico unificador de estudio para la psicología social y, por otra, que el objetivo de la psicología social consiste en propiciar la **desideologización**, es decir, el “desenmascaramiento de un *sentido común* que justifica y viabiliza subjetivamente la opresión de los pueblos” (Martín-Baró, 1985, p. 2). Este *sentido común* representa, para Martín-Baró, todos aquellos criterios que permean la vida cotidiana, aquello que la sociedad identifica con lo *natural* y, por esto mismo, son pocas veces cuestionados o relacionados con el devenir histórico.

Por tanto, la desideologización trata de “poner al descubierto lo que de enajenador hay en esos presupuestos en que se enraiza la vida cotidiana y que fundamentan la pasividad, la sumisión y el fatalismo” (Martín-Baró, 1985, p. 106). Para Martín-Baró resulta evidente que, precisamente, el fatalismo se ha encontrado sustentado en la forma de fe que se promueve en los pueblos latinoamericanos, sosteniendo que las carencias terrenales serán recompensadas en el otro mundo y que el orden establecido corresponde a la voluntad divina; y, tal como se revisó, la teología de liberación es un punto esencial que abre la reflexión crítica y devela cómo la fe y la religión pueden ser herramientas de las clases dominantes “frente a estas formas ideológicas que justifican la situación de opresión estructural por referencia a Dios, a la seguridad nacional, es que a la psicología social le toca la tarea de desideologizar” (Martín-Baró, 1985, p. 106). De manera que la desideologización, para el autor, se coloca como un primer paso hacia un cambio consistente en la realidad latinoamericana, hacia una nueva perspectiva, aunque esto se encuentre en un orden subordinado a las condiciones objetivas del sistema dominante.

La nueva perspectiva tiene que ser desde abajo, desde las propias mayorías populares oprimidas. ¿Nos hemos preguntado alguna vez seriamente cómo se ven los procesos psicosociales desde la vertiente del dominado en lugar de verlos desde la vertiente del dominador? ¿Hemos intentado plantear la Psicología educativa desde el analfabeto, la Psicología laboral desde el

desempleado, la Psicología clínica desde el marginado? (Martín-Baró, 1986, p. 9)

En la medida en que se asuma el devenir histórico se estaría caminando hacia la creación de una epistemología propia o, al menos, sería el primer paso para alejarse de la aceptación de los presupuestos naturalistas que hemos señalado, tal como demostraron los trabajos de alfabetización de Freire o el de las *comunidades eclesiales de base*, que el autor retoma como buenos ejemplos. Para Martín-Baró resulta claro que existen prácticas y costumbres, dentro de la cultura latinoamericana que de ser resaltadas y tomadas en cuenta como parte constitutiva del ser y hacer del pueblo, como su identidad, éste podría reconocer en sí las potencias de su cambio y desarrollo.

Que se dan actos objetivamente altruistas, es reconocido por todos: personas que entregan su vida a los demás, desde la religiosa que consagra su vida al servicio de los enfermos, hasta el revolucionario que lucha por liberar a su pueblo. No se puede afirmar con seriedad que en estos casos haya una ganancia, una recompensa o un placer objetivo para esas personas, o que la estructura intencional de sus actos no busque directa y desinteresadamente el beneficio de los demás. Ahora bien, esto no quita que la religiosa, el revolucionario o cualquier otra persona altruista puedan sentir satisfacción subjetiva de servir a los demás, la paz de haber cumplido con sus ideales, aún a costa de su propio sacrificio. Este sentimiento puede ser y de hecho es recompensante, pero no en un sentido hedonista: dar la vida no es algo agradable bajo ningún aspecto, y tanto el héroe como el mártir la dan por sus ideales de servicio a los demás. No hay aquí una búsqueda personal, sino una entrega y subordinación de los intereses personales a un ideal; lo cual no puede reducirse a egoísmo, a no ser con unos esquemas de análisis demasiado rígidos y estrechos. (Martín-Baró, 1988, p. 346).

La solidaridad y la cooperación para el bien colectivo ya se encuentran en muchos aspectos de la vida del latinoamericano, pues incluso en medio de una situación límite, como la guerra civil en El Salvador, se encontraban continuas muestras de solidaridad en quienes acogían a los perseguidos, alimentaban al abandonado, curaban a los heridos, “son hijos del pueblo salvadoreño quienes se lanzan a la destrucción de sus propios hermanos; pero son hijos también del mismo pueblo aquellos que recogen los residuos para dar nueva vida a esta comunidad” (Martín-Baró, 1988, p. 299).

De manera que el ser humano alcanza esta doble faceta, es verdad, pero la solidaridad, el altruismo o la cooperación, no son los talentos que suelen destacarse en la personalidad (a diferencia de la holgazanería o el fatalismo latinoamericano, por ejemplo), en ello también radica la importancia de reconocer el sentido común fetichizado, construido por el poder opresivo, que –en última instancia- termina por ser interiorizado como una autodevaluación. Para Martín-Baró sólo la concientización de esta realidad permitirá la desideologización e, incluso, va más allá y afirma que éste es uno de los aportes de la psicología social a la democracia.

Para Martín-Baró (1985), existen condiciones objetivas que han intervenido en la vigencia de regímenes democráticos auténticos en América Latina, pero son las condiciones subjetivas las que representan un obstáculo más inmediato y no menos importante. Las *condiciones objetivas* refieren a las estructuras económicas, a la hegemonía norteamericana y a las fuerzas militares; mientras que *las subjetivas* están en la ideología, en su sentido de realidad distorsionada o encubierta, y éste aspecto –aunque subordinado a las condiciones objetivas- es el que solicita el trabajo del psicólogo.

En realidad, para el psicólogo social, la desideologización es lo que le permitirá llevar a la práctica profesional el compromiso social por el que de principio optó pues, recordemos, el quehacer científico para Martín-Baró (1985) lleva en sí una opción ético-política y esto para el psicólogo implicará, al menos tres cosas:

- a) Asumir la perspectiva de las mayorías oprimidas.

- b) Desarrollar investigaciones sistemáticas sobre la realidad de esas mayorías.
- c) Utilizar en forma dialéctica ese conocimiento, comprometiéndose en los procesos históricos de liberación popular.

De acuerdo a Martín-Baró (1985), el asumir la perspectiva de las mayorías oprimidas, es asumir la perspectiva del pueblo. Punto fundamental si lo que se busca es que se instaure una democracia, que el gobierno sea del pueblo. El segundo paso, es averiguar cuáles son los mecanismos que mantienen a nuestro pueblo enajenado frente a la realidad “desde la perspectiva popular, la investigación debe darnos no sólo lo que nuestros pueblos son de hecho sino, sobre todo, lo que pueden y quieren llegar a ser” (Martín-Baró, 1985, p. 107). Finalmente, la desideologización, como compromiso crítico, implicaría revertir al pueblo mismo el conocimiento obtenido.

Todo conocimiento supone un poder, y mal estaríamos sirviendo la causa de la democracia si ese poder adquirido mediante la investigación lo dejáramos en las manos de quienes no comparten los intereses populares. Nuestro conocimiento debe servir como un espejo donde el pueblo pueda ver reflejada su imagen y adquirir así esa misma distancia crítica que le permita objetivar su realidad y transformarla. (Martín-Baró, 1985, p. 107).

A través de esto, el horizonte al que se apunta es la liberación como guía o, valga decir, como utopía. Ésta, dentro de lo que se ha señalado como pensamiento de liberación, funge un papel de suma importancia, sobre todo desde la teología de la liberación que en todo momento marca el trabajo de Martín-Baró, “el referente utópico que hermana, por tanto, a la liberación teológica y a la psicológica es el mismo: liberación de la explotación económica, de la miseria social y de la opresión política” (De la Corte, 1998, p. 195). De acuerdo a Gustavo Gutiérrez, la utopía se encontrará como mediación entre las instancias de la fe y la política.

Para Gutiérrez la utopía está caracterizada por tres rasgos principales o funciones: el anuncio, la denuncia y la racionalidad [...] La imaginación es llamada en política utopía y la imaginación permite el salto, la ruptura entre lo empírico y lo teórico. La utopía se constituye así en el ámbito donde la fe y la política se encuentran, no para que soñadores tergiversen la política, sino para radicalizar su compromiso. (Cerutti, 2006, p. 209).

Esto señala la importancia que el compromiso tiene dentro del pensamiento de liberación, en general, y del pensamiento de Martín-Baró en particular, como postulado clave que da sustento a todo trabajo teórico y empírico, y como síntesis de la opción moral a la que apuntala el trabajo del psicólogo social. Es por esto que, siguiendo a De la Corte (1998), asumir como horizonte de la psicología latinoamericana la construcción de una psicología popular que conduzca a la liberación histórica de los pueblos del continente aparece como una utopía pero, finalmente, se decide asumirla como una utopía de vida con el fin de un mañana diferente.

CONCLUSIONES

A través de esta breve exposición se buscó dar cuenta del significado que tiene la Psicología de la Liberación como paradigma de una psicología latinoamericana; en este esfuerzo resultó fundamental el dar atención al contexto desde el cual surge, es decir, a la particularidad de la guerra civil salvadoreña y, en general, a la posición de sometimiento que toda América Latina ha sorteado desde el final de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido vale acotar que, en el curso de dicho estudio, la historia apareció con un matiz de mayor significación y relevancia social, en tanto que nos condujo a la revisión de la situación en la que hechos ya sabidos, a la luz del seguimiento de cualquier clase de historia universal, repercutieron en lo que hoy es nuestra América. Sumado a lo anterior, se buscó hacer un esbozo de los estudios y vida de Ignacio Martín-Baró, pues en esto se encuentra la base de la praxis y teoría de esta corriente.

Por otra parte, el trabajo de rescatar los planteamientos teóricos de una psicología que se fundamenta en la práctica aunque bien podría aparecer como una contradicción performativa lo que pretende, de fondo, es abrir una ruta a cuestionamientos que permitan la elaboración de nuevas investigaciones y, sobre todo, rutas alternas de solución a los problemas de la realidad social desde la cual se trabaja.

Así, aunque en el caso mexicano el contexto no sea –propiamente- el de una guerra civil, los planteamientos de la psicología de la liberación sí permiten enfocarnos en la patente crisis social, política y económica por la que se atraviesa, y ni qué decir del evidente problema democrático que hemos vivido pues (tal como a Martín-Baró, en aquellos años de guerra en El Salvador) no nos resulta ajeno el cuestionar la pretendida democracia que, actualmente, continua tan endeble desde su legitimidad como proceso, hasta su validación como forma de vida para la sociedad civil. Sobre este escenario es que la función de concientización no pierde vigencia, como medio de construcción de una comunidad que defienda tanto su participación como sus derechos fundamentales, frente a una ideología individualista, consumista y conformista.

Tal como se revisó, los objetivos de Martín-Baró y la psicología de la liberación radicaron en la defensa de mayor justicia para los pueblos oprimidos y excluidos. Por ello, los psicólogos que pretendan trabajar con una orientación liberadora se verán como parte de un movimiento más amplio para la justicia social y económica; en esto también reposa mucho del interés por extender los estudios desde la PSL. Los profesionales de la psicología, desde esta corriente, deberán tener un horizonte claramente abierto al devenir histórico y colocarse desde el lugar de los dominados, pues sólo desde ahí puede generarse una perspectiva de cambio. El ser del psicólogo, desde Latinoamérica, debe conducir a nuevos planteamientos teóricos y prácticos, que nos brinden herramientas de acción para que éstas se traduzcan en una labor no sólo significativa, sino relevante a una sociedad que cada vez se encuentra más orillada a una pérdida de convicción en el control de su propio futuro. Esto resulta evidente en un presente en el cual ya no sólo son las comunidades marginadas las que no pueden –ni se interesan- en la construcción de un porvenir, sino que es algo que puede contemplarse en la misma apatía de nuestra juventud y de nuestra sociedad completa, que se avoca en la satisfacción inmediata sin la figuración de lo que puede y debe ser el mañana.

Las áreas clave que le atañen al psicólogo latinoamericano, por esto mismo, tendrán que incluir el compromiso, la ideología, la subjetividad y la identidad. El encontrar la orientación liberadora de manera explícita en el quehacer psicológico resulta complejo debido a que no es común que alguien se califique de psicólogo de la liberación, sin embargo, existen muchos trabajos desde la psicología comunitaria y los análisis psicosociales que dan cuenta del empeño puesto en hacer de la psicología un campo de acción políticamente comprometido con la realidad latinoamericana. Ejemplos sobresalientes de esto los podemos encontrar en la Unión Latinoamericana de Entidades en Psicología (ULAPSI), creada en Puebla en el 2002, dedicada a la promoción del diálogo e intercambio del trabajo y las investigaciones llevadas a cabo desde una psicología comprometida con las urgencias y necesidades de la mayoría de la población; la ULAPSI difunde materiales de estudio y organiza congresos bienales, el último realizado en junio de este año en Buenos Aires, Argentina, destacó por su *declaración por la paz y la estabilidad democrática en América Latina*, esto ante el escenario de injerencia

internacional, así como el uso de lo que denominan una guerra psicológica, contra gobiernos progresistas elegidos democráticamente.

Otro ejemplo del trabajo en PSL es la Cátedra Libre Ignacio Martín-Baró, organización colombiana que cuenta con líneas de investigación tales como Violencia Familiar, Violencia Política, Psicología Social y, asimismo, brinda asesorías, atención y acompañamiento psicosocial a la población, por lo que durante este año se encontrará inaugurando el Primer Centro Comunitario de Psicología Popular de América Latina, en Bogotá. En esta misma línea, también es destacable el trabajo de estudio que se lleva a cabo en la Universidad de Costa Rica, a cargo de Ignacio Dobles Oropeza, impartiendo seminarios dedicados a la obra de Ignacio Martín-Baró. Y, finalmente, en El Salvador se encuentra la organización denominada Psicologas dedicada al apoyo y formación gremial de la psicología en esa región, facilitando el acercamiento entre profesionales de diferentes especialidades, experiencias, ideas, recursos, con el fin de promover un aporte científico sustancial al entorno, siguiendo muy de cerca las ideas de Martín-Baró.

Por tanto, el psicólogo guiado bajo esta perspectiva será, por una parte, aquel que ejerza una crítica al individualismo predominante en casi toda la psicología estadounidense y europea. Y, por otra, estará comprometido en un proyecto moral en la dimensión social de una liberación colectiva antes que una personal. La función de la psicología desde esta teoría no es la de predecir y controlar, sino la de liberar al ser humano, brindándole mayor autonomía y posibilidades reales de elección, superando esquemas alienados de comportamiento. Dicha psicología será, necesariamente, transformadora de la realidad.

Y si bien la psicología social generalmente se enfocó, en cierto sentido, en el estudio de la acción del ser humano y la forma en que ésta se relaciona con los demás, la realidad es que la acción sólo puede ocurrir –en concreto- en determinado contexto histórico. Para Martín-Baró, aunque existían amplias investigaciones sobre la acción, se hablaba en abstracto, pues no se cuestionaba el contexto específico bajo el que dicha acción era ejecutada. Se investigaba, entonces, bajo el encubrimiento del desde dónde o desde cuándo y, de manera premeditada o no,

anulando las categorías del espacio y el tiempo, se pretendía validez universal de una supuesta ciencia objetiva. Sin embargo, Martín-Baró mostró que esta pretendida objetividad adolece de un horizonte ético sobre el cual obtendría no sólo validez, sino legitimidad, pues plantearía la viabilidad de la acción humana en pro del mantenimiento de la vida misma, ya que sin ésta –de principio- ninguna acción es posible.

Por todo lo anterior se consideró la urgencia y vigencia del pensamiento de liberación, donde apareció como una necesidad el prestar atención al trabajo de Martín-Baró, a los planteamientos de la Psicología Social de la Liberación y a la historia que ha trastocado al pueblo latinoamericano. Y, aunque no agotamos exhaustivamente muchos de los temas abiertos a partir de esta perspectiva crítica, lo que se buscó en todo momento fue el dar pauta a cuestionamientos e investigaciones que aún reclama nuestra conflictiva realidad latinoamericana. Finalmente, este trabajo ha pretendido ser un aporte mínimo para resaltar lo imprescindible que resulta colocarnos conscientemente en nuestro presente, mirar hacia atrás, repensar nuestra historia y desde ahí construir alternativas viables, éticamente responsables, hacia un futuro de mayor justicia y equidad social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ávila, J. E. (1946). *El Salvador, Pulgarcito de América*. Recuperado de: http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=2259
- Blanco, A. (octubre – diciembre, 1980). “La psicología social: desorientación y aplicación a la realidad española”. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 12, 159 – 196.
- Burton, M. (noviembre, 2004). “La psicología de la Liberación: Aprendiendo de América Latina”. *POLIS: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 1 (4), 101 – 124.
- Carbone, V. (2006). *Cuando la Guerra Fría Llegó a América Latina*. Argentina: CAEI. Recuperado de: <http://www.caei.com.ar/sites/default/files/historia08.pdf>
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Chomsky, N. (2015). *Requiem for the American Dream*. [Archivo de vídeo]. Recuperado en Netflix.
- CubaDebate (2013). “Artículos etiquetados con: Revolución cubana”. Recuperado de: <http://www.cubadebate.cu/etiqueta/revolucion-cubana/>
- CubaDebate (2013a). *José Mujica: Esta revolución ha sido la de la dignidad*. Recuperado de: <http://www.cubadebate.cu/noticias/2013/07/26/jose-mujica-esta-revolucion-ha-sido-la-de-la-dignidad/>
- Curtis, A. (2002). *El siglo del yo. Parte uno: Máquinas de felicidad*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de <https://vimeo.com/17879192>
- De la Corte, L. (1998). *Compromiso y ciencia social: El ejemplo de Ignacio Martín-Baró*. España: Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado de: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1203356605.pdf>
- Dobles, I. (2006). “Psicología de la liberación y procesos sociales y políticos en América Latina: desafíos y posibilidades”. En Dobles, I. y Baltodano, S. (2006). *Psicología: dominación, compromiso y transformación social*. Recuperado de: http://www.liberacion.org/biblioteca-virtualdescargas/cat_view/15-libros
- Dussel, E. (1995). *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos Editores.
- Dussel, E. (1997). *Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la Teología de la Liberación*. México. Recuperado de: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/285.1997/articulo.pdf>
- Dussel, E. (1998). *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2001). *Afganistán: la hipocresía duradera (¿ha terminado la guerra?)*. Recuperado de: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=330>

- Dussel, E. (2002). "Estado de guerra permanente y razón cínica". Conferencia dictada en la UAM-Iztapalapa. Recuperada de: http://www.archivochile.cl/Imperialismo/doc_poli_imperial/USdocimperial0003.pdf
- El país. (6 de febrero de 1980). "Las Ligas Populares 28 de febrero". *El país*. Recuperado de: http://elpais.com/diario/1980/02/06/internacional/318639602_850215.html
- Freire, P. (1982). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI
- Freire, P. (1996). *La pedagogía de la autonomía*. Sao Paulo: Paz e Terra.
- Fuentes, C. (1982). *Los días enmascarados*. Decimoctava edición. México: Era.
- Garrido, A. y Álvaro, J. L. (2007). *Psicología Social. Perspectivas psicológicas y sociológicas*. Segunda Edición. Madrid: McGrawHill.
- Guerra, A. (25 de julio del 2013). "A 60 años del inicio de la Revolución Cubana". *La Jornada*, p. 31. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2013/07/25/mundo/025a1mun>
- Gunder, A. (1971). "El desarrollo del subdesarrollo". En Gunder, A., et. al. *La formación del subdesarrollo*. Barcelona: A. Redondo.
- IUDOP (s/f). *Instituto Universitario de Opinión Pública. Investigando y analizando la realidad social*. Recuperado en: <http://www.uca.edu.sv/publica/iudop/Nosotros-ie6.html>
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. (Trad. Contin, A., 1971). México: FCE.
- Labrador, G. (2016). *Corte Suprema convierte en pleito el debate sobre el caso jesuitas*. Recuperado en http://www.elfaro.net/es/201604/el_salvador/18478/Corte-Suprema-convierte-en-pleito-el-debate-sobre-el-caso-jesuitas.htm
- Lawrence, L. (2008). "La concientización de Paulo Freire". *Revista Historia de la Educación Colombiana*, 11, 51-72.
- Lisboa, E. (1986). "El banco mundial y el ajuste estructural en América Latina". En Sistema Económico Latinoamericano (autor corporativo). *El FMI, el Banco Mundial y la crisis latinoamericana*. México: Siglo XXI
- Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Martín-Baró, I. (1966). "La muerte como problema filosófico". *Revista Estudios Centroamericanos*, 21, (212), 7-12.
- Martín-Baró, I. (1985). "La desideologización como aporte de la psicología social al desarrollo de la democracia en América Latina". *Boletín de la Aevpso*, 8 (3). Recuperado de: <http://148.206.53.230/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?rev=iztapalapa&id=1243&article=1276&mode=pdf>
- Martín-Baró, I. (1986). "Hacia una psicología de la liberación". *Boletín de Psicología*, 22, 219 – 231.

- Martín-Baró, I. (1986a). *Hacia una psicología de la liberación*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=7w4i2nT9vVo&list=PLco9MWsGv-jsiooR_aSHiSmC2j-Ae9dl7
- Martín-Baró, I. (1988). *Acción e ideología. Psicología Social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la Liberación*. España: Trotta.
- Molero, M. (1988). *Nicaragua Sandinista: del sueño a la realidad (1979 – 1988)*. CRIES: Nicaragua.
- Montero, M. (1994). *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona: Anthropos.
- Morales, B. Trad. (2002). *Conversando con Samir Amín: El imperio del caos, desafiado*. Recuperado de: <http://www.nodo50.org/csca/agenda2002/iraq/amin-15-11-02.html>
- Morin, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. España: Gedisa.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. México: FCE
- Ocampo, T. (2008). *El sueño de la paz. El fin de la guerra en El Salvador*. [Tesis de licenciatura]. UNAM, Facultad de filosofía. México. Recuperada en: <http://132.248.9.195/ptd2008/septiembre/0631959/Index.html>
- Oficina de la causa de canonización. (S/F). "Biografía de Monseñor Romero". Recuperado de: <http://www.romeroes.com/monsenor-romero-biografia>
- OXFAM (2016). *Una economía al servicio del 1%*. Recuperado en <http://www.oxfamMexico.org/una-economia-al-servicio-del-1/#.V4NQGLh97IV>
- Pastor, A. (Productora). (2009). *Ellacuría, crimen sin castigo*. [Archivo de vídeo]. España. Recuperado de: <http://www.rtve.es/television/20090522/ellacuria-crimen-sin-castigo/277865.shtml>
- Prebisch, R. (1987). *Capitalismo Periférico. Crisis y Transformación*. México: FCE.
- Romero, O. (1980). *Homilía del 23 de marzo*. [Archivo de vídeo]. Recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=2rsASJgIK0s>
- Sánchez Cerén, S. (2012). *La guerra que no quisimos. El Salvador, 1980 – 1992*. El Salvador: Editorial Morazán/Ocean Sur.
- Scannone, J. C. (1982). *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*. Recuperado de: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol23/92/092_scannone.pdf
- Sobrino, J. (1985). *Monseñor Romero. Buena noticia de Dios a los pobres de este mundo*. [Homilía]. Recuperado de: http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblio/texto/SIC1985474_187-189.pdf
- Soto, R. (2001). *Una reflexión sobre el metasentido de la praxis científica: la propuesta de Ignacio Martín-Baró desde la psicología social*. España: Universidad Complutense de Madrid.

- Touraine, A. (2000). *Crítica de la modernidad*. México: FCE.
- Vázquez, J. (2000). *Compromiso social y político en la psicología social de la liberación, de Ignacio Martín-Baró*. Recuperado de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/20001/pr/pr14.pdf>
- Vilas, C. (julio – septiembre, 1984). “Insurgencia popular y revoluciones sociales (En torno a la Revolución sandinista)”. *Revista Mexicana de Sociología*, 45 (3), 185 – 209.
- Villalobos, J. (julio – septiembre, 1999). “Sin vencedores ni vencidos. Pacificación y reconciliación en El Salvador”. *Revista Fuerzas Armadas y Sociedad*, 14 (3). Recuperado de: <http://www.fasoc.cl/files/articulo/ART41125bf1e2f50.pdf>
- Voz Popular. (Agosto, 1975). “Cuerpos de seguridad masacran estudiantes”. *El Universitario*, 13 (14). Recuperado de: http://www.eluniversitario.ues.edu.sv/images/stories/Publicaciones_ElUniversitario/archivos/universitario14%20copia.pdf
- West, R. y Turner, L. (2005). *Teoría de la Comunicación*. España: McGraw-Hill.
- Worchel, S. y Cooper, J. (2002). *Psicología Social*. México: International Thomson Editores.