

Psicología de la liberación

Ignacio Martín-Baró

Edición, introducción y notas de Amalio Blanco

Epílogo de Noam Chomsky

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS

Serie **Pensamiento, Psicopatología y Psiquiatría**

© Editorial Trotta, S.A., 1998
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
<http://www.trotta.es>

© UCA Editores, 1998

© Amalio Blanco Abarca, 1998

© Noam Chomsky, 1998

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-273-8
Depósito Legal: VA-485/98

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estañó, parcela 152
47012 Valladolid

1
2
3
4
5
6
7
8

CONTENIDO

Introducción. La coherencia en los compromisos: <i>Amalio Blanco</i>	9
--	---

I. EL FATALISMO COMO IDENTIDAD COGNITIVA

1. Presupuestos psico-sociales del carácter	39
2. El latino indolente	73
3. El latino explotado	103

II. EL QUEHACER DESIDEOLOGIZADOR DE LA PSICOLOGÍA

4. Conscientización y currículos universitarios	131
5. El papel desenmascarador del psicólogo	161

III. LA LIBERACIÓN COMO VIVENCIA DE LA FE

6. Iglesia y revolución en El Salvador	203
7. Religión y guerra psicológica	227
8. Del opio religioso a la fe libertadora	245

IV. LA LIBERACIÓN COMO EXIGENCIA DE LA PRAXIS

9. Hacia una Psicología de la liberación	283
10. La liberación como horizonte de la Psicología	303
Epílogo. El contexto socio-político del asesinato de Ignacio Martín-Baró: <i>Noam Chomsky</i>	343
<i>Bibliografía</i>	357
<i>Índice general</i>	371

D
n
ti
ju
v
v
p
q
te
ti

v
ir
d
p
e:
q
1
E
la
g:
e:
p
d
su
te
es
p

Introducción

LA COHERENCIA EN LOS COMPROMISOS

Amalio Blanco

No suele ser frecuente, pero sucede a veces, que las ideas que finalmente constituyen el armazón teórico de toda una vida se encuentren claramente explicitadas o se adivinen en los guiños teóricos y justificaciones epistemológicas de los primeros momentos de la actividad intelectual. Suele acontecer con los genios que, a medida que van madurando, no hacen sino seguir con toda naturalidad los impulsos de sus intuiciones, y sucede también con aquellos científicos que a su lucidez unen un robusto compromiso personal con un determinado modelo de sociedad a cuyo servicio dedican todo su entusiasmo.

Este segundo sería, sin duda, el caso de Ignacio Martín-Baró, vallisoletano de nacimiento y salvadoreño de corazón hasta aquella infausta madrugada del 16 de noviembre de 1989 en que los sicarios de la sinrazón segaron definitivamente su voz. Pero nos queda su palabra incansablemente comprometida desde sus primeros escritos en la construcción de una Psicología de la liberación. El hecho de que esta denominación concreta no haga acto de presencia hasta 1986 es una mera anécdota, porque desde que en 1972 publicara *Hacia una docencia liberadora*, la idea de que el reto de la Psicología latinoamericana se sitúa en arrancar a las mayorías populares de las garras de un sórdido fatalismo que justifica la opresión política y la explotación económica transita con paso firme a lo largo de toda su producción («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 arrebató la capacidad para definir su vida», escribe en *Hacia una Psicología de la liberación*). Y es así, sin duda, porque mucho antes que en sus artículos y en sus libros, la idea de

liberación había echado raíces en el fondo de su corazón y había forjado, ya en plena juventud, una vocación claramente decantada hacia el servicio a los demás y decididamente instalada en ese nivel psicológico-biográfico que los historiadores de la Psicología (Rosa, Huertas y Blanco, 1996) enuncian como imprescindible para entender la producción científica de cualquier autor.

EL COMPROMISO Y LA PRIMACÍA DE LA PRAXIS

Perdidas en el trasiego de sus publicaciones hay algunas confesiones autobiográficas que nos sirven para abonar la hipótesis de que en la producción psico-social de Martín-Baró, como en la de cualquier otro científico social, resulta de todo punto inevitable el nivel personal. En *Acción e ideología*, cuando aborda el tema del altruismo, nos da una pauta para apoyar esta idea cuando, al socaire de la crítica a los modelos hedonistas, deja un apunte de su ideal de vida:

Es importante, entonces, subrayar la existencia del altruismo y su irreductibilidad a actos solapados de egoísmo. 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 muere en la lucha para liberar a su pueblo. No se puede afirmar con seriedad que en estos casos haya una ganancia, una recompensa o un placer objetivo para estas personas, o que la estructura intencional de sus actos no busque directa y desinteresadamente el beneficio de los demás. Ahora bien, esto no quita para que la religiosa, el revolucionario o cualquier otra persona altruista puedan sentir la satisfacción subjetiva de servir a los demás, la paz de haber cumplido con sus ideales aun 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 al servicio de los demás. No hay aquí una búsqueda personal —prescindiendo de casos masoquistas o alteraciones semejantes—, sino una entrega y subordinación de los intereses personales a un ideal (Martín-Baró, 1983, 346).

No resulta difícil adivinar en esta somera referencia biográfica¹

1. Unas páginas más adelante, sin dejar el tema del altruismo, vuelve a ofrecernos una razón, esta vez como corolario a la teoría de la empatía, que se sitúa también en el nivel psicológico-biográfico: «Sin embargo, la empatía por sí sola no es un elemento suficiente para dar razón del altruismo más allá de situaciones especiales, sobre todo necesidades de emergencia. El mantenimiento de una actitud altruista supone unos esquemas conceptuales que vinculan al altruismo con los propios ideales de vida; de otro modo, la persona se volverá poco a poco menos sensible a las necesidades ajenas que aparecen todos los días»

una inequívoca presencia de ánimo volcada a los demás, el talante predominantemente humano de una persona solidaria que a comienzos del otoño de 1959, a punto de cumplir 17 años, toma la decisión de ingresar en el seminario de Orduña. Se trata del *acto primero* al que aluden los teólogos de la liberación: una experiencia humana y cristiana (son palabras de Ellacuría) de la situación de oprobio en la que viven millones de seres en el mundo, un compromiso de caridad con los más necesitados, una «indignación ética (la iracundia sagrada de los profetas)² ante la pobreza y la miseria colectiva» (Boff, 1996, 139), un ideal de vida presidido por el «principio misericordia», por la interiorización del dolor y el sufrimiento ajenos, en palabras de Jon Sobrino (1992, 37). La sistematización teórica (la teología de la liberación propiamente dicha) es el acto subsiguiente: un *acto segundo*. Y la Psicología de la liberación, objeto de esta selección de textos³, se convierte entonces en la obligada prolongación de una posición teológica con la que, como no podía ser de otra manera, Martín-Baró se sentía plenamente identificado.

A lo largo de estas páginas, y de manera muy especial en el último epígrafe de este libro, «Perspectivas de la Psicología latinoamericana», se nos ofrecen pruebas concluyentes de ello: la Psico-

(Martín-Baró, 1983, 351). Algo más extraviados entre sus papeles andan algunas confesiones llenas de esa pudibunda franqueza tan típica de la edad juvenil (la espontaneidad no fue precisamente una de sus carencias). De *Bailemos Twist*, un ensayo periodístico que nunca vería la luz, probablemente escrito durante su etapa colombiana, merece destacar la siguiente confesión: «Me gusta la velocidad, y la literatura atormentada, las filosofías existencialistas y el ritmo chispeante de la *bossa nova*. Sé que pertenezco a la generación de la posguerra, y eso me da derecho a mirar como propio todo lo que produce el mundo contemporáneo. Por eso me juzgo capacitado para dar mi opinión sobre las canciones de los Beatles, los libros de Jean-Paul Sartre o el suicidio de Marilyn Monroe». En este sentido convendría recordar que su trabajo para optar al título de licenciado en Filosofía y Letras por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, presentado en julio de 1964, tiene un inconfundible sabor existencialista, *Sufrir y Ser*, y un capítulo II expresamente dedicado a la «Revolución existencialista». Otros trabajos de aquellos años, como *La libertad en Schopenhauer*, o *Franz Kafka, testigo de una generación angustiada*, habían ido preparando el camino. En un pormenorizado estudio que está llevando a cabo Luis de la Corte sobre la obra de Martín-Baró como trabajo de tesis doctoral se profundizará convenientemente tanto en éste como en muchos de los extremos que, de manera forzosamente somera, vamos a ir apuntando a lo largo de este libro.

2. En el capítulo 5 de su *Espiritualidad de la liberación* (Santander: Sal Terrae, 1992), Casaldáliga y Vigil concretan las características de dicha indignación: a) percepción de la «realidad fundamental», una realidad cruda y radical; b) indignación ética «radical» que ahonda sus raíces en lo más hondo de nuestro ser, que «se siente por el mero hecho de ser humano»; c) percepción de una exigencia ineludible; d) toma de postura u opción fundamental: el compromiso con los pobres.

3. En 1994, Adrienne Aron y Shawn Corne recopilaron también una serie de artículos de Martín-Baró y los editaron en Harvard University Press bajo el título de *Writings for a Liberation Psychology*. De los doce capítulos de que consta, tan sólo cinco coinciden con la selección que hemos hecho para este libro. Una y otra propuestas están presididas por filosofías claramente distintas, pero las dos quieren rendir homenaje a la obra de Martín-Baró.

logía de la liberación se inspira en la teología del mismo nombre, parte de los mismos hechos (la sarcástica falta de respeto a la dignidad del hombre que reflejan los datos de la realidad latinoamericana), tiene el mismo sujeto epistémico (las mayorías populares como protagonistas de una miseria colectiva que, en palabras de los obispos en Medellín, es una injusticia que clama al cielo), busca el mismo objetivo (su bienestar físico, social y psicológico podríamos decir desde la Psicología social; la liberación ético-social, que dice Clodovis Boff; en términos teológicos tomados de Ignacio Ellacuría [1990, 367], se trata de «una acción liberadora de todo aquello que impide que el reino de Dios se haga presente entre los hombres»: el pecado social) y se topa con los mismos obstáculos (los poderes establecidos que procuran a toda costa seguir manteniendo sus intereses). Al final del libro, de nuevo en el epígrafe «Perspectivas de la Psicología latinoamericana», se encuentran cuatro «características esenciales a la experiencia de la liberación, tal como la conceptualiza la teología» susceptibles de ser utilizadas en la Psicología social: el proceso liberador es histórico, entraña conflicto, se trata de un proceso de naturaleza grupal, y a su través se construye finalmente una identidad social. Quizá sea en el primer capítulo de la Sección III donde más acertadamente se concrete la prevalencia del cristiano comprometido con una determinada lectura y práctica de la fe sobre la del psicólogo social: «La opción preferencial por los pobres, tema vertebral de la teología de la liberación⁴, no es la expresión de un oportunismo sociológico o de una politización clasista de la Iglesia latinoamericana; es más bien el fruto de la experiencia comunitaria de que Dios se hace prioritariamente presente en los pobres». Pero es en el capítulo *Hacia una Psicología de la liberación* donde con más claridad se explicita la inspiración y fundamentación teológica de la propuesta psico-social de Martín-Baró. Jon Sobrino, en una *laudatio* póstuma de sus compañeros asesinados, no duda en recordar estos extremos:

4. Es la irrupción de los ausentes, de los sin voz (ni voto) en la escena teológica latinoamericana tras el Vaticano II. Gustavo Gutiérrez, su más prematuro defensor, lo ha descrito con ciertos términos (Gutiérrez, 1990, p. 303): «Nuestros días llevan la marca de un vasto acontecimiento histórico: la irrupción de los pobres. Es decir, de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban "ausentes" en nuestra sociedad y en la Iglesia». Las palabras de Jon Sobrino (1992, 49) son perfectamente coincidentes: «La teología de la liberación ha determinado desde sus orígenes que el hecho mayor, es decir, aquello en que mejor se expresa hoy la realidad es la irrupción de los pobres. Lo que ha tomado inocultablemente la palabra, como palabra de realidad, son los pobres». Basten estas líneas como introducción; sobre este asunto volveremos en el capítulo «El papel desenmascarador del psicólogo» (ver nota 14), en «Iglesia y revolución en El Salvador» (ver nota 8) y en «Hacia una Psicología de la liberación» (ver nota 14).

Estos hombres eran también creyentes, cristianos. No lo menciono aquí como cosa obvia y rutinaria, sino como algo central en sus vidas y como algo que en verdad dirigió sus vidas [...] Es difícil, por no decir imposible, penetrar en lo más hondo del corazón de esos hombres, pero para mí no hay duda de que fueron grandes creyentes y que su vida sólo tenía sentido como seguidores de Jesús (Sobri-
no, 1989, 14).

Un compromiso de caridad equivalente a la *memoria passionis* como punto de partida de una teología europea después de Auschwitz (en América latina hacemos la teología *en* Auschwitz, en medio de una espantosa cruz. El matiz lo añade Jon Sobrino, y no debería pasar inadvertido): la imperiosa necesidad de reflexionar sobre el prójimo que sufre (Metz y Wiesel, 1996, 50); los pobres y los vencidos como protagonistas del nuevo quehacer teológico cuyos rostros se nos siguen mostrando a lo largo y ancho del nuevo continente como un «flagelo devastador», en palabras de los obispos en la Conferencia de Puebla:

Rostros de niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; rostros de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad, frustrados por falta de oportunidades de capacitación y ocupación; rostros de indígenas y con frecuencia de afro-americanos que viven marginados y en situaciones inhumanas; rostros de campesinos que viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan; rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos; rostros de subempleados y desempleados despedidos por las duras exigencias de las crisis económicas; rostros de marginados y hacinados urbanos con el doble impacto de la carencia de bienes materiales frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales; rostros de ancianos frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen (CELAM, 1979, 66).

Rostros que vieron la luz, teológicamente hablando, cuando el Vaticano II puso a la Iglesia boca arriba, la obligó a mirar al mundo, la sacó de las sacristías y de los confesionarios, y la puso en contacto con «lo humano»⁵. En América latina se topó de bruces con una

5. En la introducción a los *Documentos de Medellín* se hace referencia en los siguientes términos al Vaticano II: «El Concilio Vaticano II tuvo un gran impacto en todo el mundo, pero cada Iglesia local se dejó impactar por él según sus propias situaciones. En América latina, la gran verdad del Concilio, de que la Iglesia es para el mundo, fue leída y sentida

realidad definida por la injusticia, la pobreza y la marginación de millones de ciudadanos estremecidos por la violencia con que eran obligados a someterse a los imperativos de mandatarios caprichosos y corruptos: esa fue la *experiencia fundante* de la teología de la liberación (Oliveros, 1990, 18). Inmediatamente después del Concilio se celebró la reunión de los obispos latinoamericanos en Medellín, y entre uno y otro acontecimiento surgió una especie de «fervor profético» que invitó a muchos cristianos a «poner en práctica los cambios radicales y audaces a que invitaban los obispos» (Oliveros, 1990, 35).

Por eso el compromiso no nace de enrevesadas meditaciones poco o nada circunscritas a la realidad, ni de extasiadas contemplaciones ajenas al dolor y a las angustias que nos rodean; surge como reacción (inevitable para quienes tengan puesta su meta ideal en la felicidad de otros o en la mejora de la humanidad, en palabras de John Stuart Mill) a unos hechos concretos y objetivos (la *memoria passionis*, por su parte, nace del «hecho» por excelencia en la historia europea del presente siglo: el Holocausto) que conforman una *realidad latinoamericana* sobre la que merece detener nuestra atención, precisamente ahora que algunos psicólogos latinoamericanos parecen poner en tela de juicio su existencia epistemológica. Para ello podríamos echar mano de sofisticados estudios sociológicos, o de informes provenientes de organismos internacionales, pero preferimos seguir la senda marcada por los obispos en Medellín (CELAM, 1977), para quienes esta realidad tiene rasgos tan incontestables como el contexto de pobreza y aun de miseria en que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano (p. 103), la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra (p. 104), la vigencia de estructuras inadecuadas e injustas que arrojan a millones de personas a la marginación, la concepción errónea sobre el derecho de propiedad del sistema empresarial latinoamericano (p. 29), la necesidad de una reforma política como condición para el necesario cambio en las estructuras latinoamericanas (p. 30), la situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada (p. 37), las estructuras internacionales de dominación que condicionan el desarrollo de los pueblos periféricos (p. 81), los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles (p. 39), las desigualdades excesivas entre clases sociales (p. 33), la amenaza contra la paz que suponen las situaciones de injusticia

desde la trágica situación de ese mundo, en el que impera masivamente la miseria, la marginación, la injusticia como raíz de aquéllas, y la desesperanza de superar esa situación a partir de las dinámicas sociales y políticas imperantes» (CELAM, 1977, viii). Ver el epígrafe «Una nueva opción: el Vaticano II y Medellín» en el capítulo «Iglesia y revolución en El Salvador» y la nota 3 de este mismo capítulo.

(p. 33), la necesidad de una promoción humana de las poblaciones campesinas e indígenas que sólo resulta viable con una auténtica reforma de las estructuras y de la política agraria (p. 29), el vasto sector de los hombres marginados de la cultura (p. 47).

«La pasión por la realidad» es un rasgo distintivo de la experiencia religiosa latinoamericana que se caracteriza por: *a*) evitar la abstracción estéril y entrar en lo concreto; *b*) no quedarse en la teoría y venir a lo práctico; *c*) superar la mera interpretación y llegar a la transformación; *d*) abandonar todo idealismo y espiritualismo y poner los pies en el suelo: el compromiso y la praxis (Casaldáliga y Vigil, 1992, 51). La misma preferencia por la realidad es la que en su momento dio lugar a la Universidad Centroamericana (UCA) como institución universitaria; estuvo presente desde el mismo momento de su fundación, allá por 1965, y lo sigue estando con renovada ilusión en la actualidad, hasta el punto de constituirse en su seña de identidad: la gran asignatura de la UCA es la realidad nacional, se dice en «Veinticinco años de compromiso universitario con la liberación», un editorial que entendemos imprescindible para enmarcar la producción psico-social de Martín-Baró:

La UCA se ha constituido en una universidad distinta porque a lo largo de estos veinticinco años ha considerado como horizonte de su actividad a las grandes mayorías oprimidas; como campo de su actividad, el cultivo de la realidad nacional; como modo propio de acción, la palabra eficaz; como talante, la beligerancia, y como objetivo, la transformación estructural (UCA, 1990, 716)⁶.

6. Las referencias a la realidad como punto de partida son continuas en este editorial, y lo serán a lo largo de todo este libro (ver especialmente nota 19 del capítulo «El latino indolente», nota 2 de «Conscientización y currículos universitarios», y notas 2 y 9 de «El papel desenmascarador del psicólogo»). Lo son, por ejemplo, cuando se aborda el tema curricular; y lo son en unos términos que contrastan muy mucho con los que se han venido utilizando entre nosotros a la hora de planificar un currículo: «Las carreras deben ayudar a la comprensión de la realidad para transformarla, de lo contrario no son dignas de estar en la universidad y, en El Salvador, serían un lujo intolerable [...] La reforma de la docencia universitaria no es primera ni principalmente problema de métodos pedagógicos. Es algo mucho más grave, es el revolucionario problema de entender la docencia desde la realidad nacional para cambiarla radicalmente» (p. 718). El capítulo «Conscientización y currículos universitarios» está impregnado de esta misma filosofía: valga tan sólo una muestra: «en definitiva, la planificación académica, si se quiere propiciar la conscientización, debe esforzarse porque sean los problemas reales del país los que estén en la base de las carreras, su organización y desarrollo, sus materias, los programas y los trabajos». El reciente proyecto de *Reforma curricular de la carrera de Psicología* de la UCA, elaborado por Mauricio Gaborit, Agustín Fernández y Carlos King, parte del mismo espíritu: los estudios de Psicología deben responder a una dimensión ética: «la solidaridad y el respeto hacia las grandes mayorías desposeídas de El Salvador» (p. 15). Dicho en otros términos: «En consonancia con la misión que la UCA ha asumido frente a la realidad de El Salvador, la formación profesional del psicólogo debe priorizar los conocimientos, habilidades y actitudes más relevantes para contribuir a la creación de condiciones de vida que posibiliten, a distintos niveles, un desarrollo

Éste es el marco en el que se instala la producción psico-social de Ignacio Martín-Baró: el de un hombre compromiso personal (nivel psicológico-biográfico) e institucional (nivel organizacional) para el estudio y la transformación de una realidad marcada por la inhumanidad y la injusticia, por la conflictividad, por su fuerte carga alienante, por una división discriminante del trabajo, por la marginación y el desempleo masivos, y por la explotación y la represión. Se trata de una realidad, dirá en la Introducción a *Acción e ideología* (Martín-Baró, 1983, ix), teñida por la violación de los derechos humanos, sellada a sangre y fuego por la muerte y la desaparición física de miles de personas y marcada por el desempleo y la represión política. Una realidad contante y sonante, perfectamente objetivable (los dos volúmenes editados por el Instituto de la Opinión Pública —Martín-Baró, 1987, 1989d— son un excelente ejemplo de cómo ésta se objetiva) a la que hasta la jerarquía católica, tan propensa a elevar la vista hacia la escatología futura, ha acabado por rendirse. Se trata de la realidad más real (que gusta de decir a Jon Sobrino) que requiere de una nueva perspectiva a la hora de hacer Teología, Sociología, Psicología, Filosofía, etc., una tarea a la que dedicaron lo mejor de su existencia aquel selecto grupo de intelectuales de la UCA asesinados en noviembre de 1989, porque la pobreza y la injusticia, sentencia Ellacuría, son fenómenos empíricos, como necesariamente lo son «las estructuras sociales, económicas y políticas que fundan su realidad, las complicadas ramificaciones en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos, etc.» (Ellacuría, 1990, 360).

Es, además, una realidad marcada por un desorden aparentemente ordenado (Martín-Baró, 1989c, cap. I, y los capítulos de la Sección III), por un desorden afincado en la vida social, perfecta-

psicológico más pleno para las mayorías necesitadas del país» (p. 14). Todo ello no se queda en una declaración de intenciones, sino que se traduce en la propuesta de una materia, «Problemas de la Realidad Nacional I, II y III», cuyo primer objetivo se cifra en «capacitar al alumno para que utilice los conocimientos de la Psicología y otras ciencias, especialmente las ciencias sociales, para estudiar un problema de especial interés para la sociedad salvadoreña» (p. 127). Martín-Baró hacía lo propio desde la Psicología social. En la presentación del programa de las materias «Psicología Social I y II», impartidas conjuntamente con Horacio Trujillo entre marzo y julio de 1976, se proponen los siguientes como «objetivos generales»: que el estudiante a) conozca mejor y más científicamente la realidad social en El Salvador; b) sea capaz de analizar los problemas de El Salvador desde el punto de vista de la teoría psico-social; c) aprenda a manejar ciertos instrumentos técnicos de análisis psico-social. Al tiempo, proponían como temas de investigación de ambas materias los dos siguientes: la psicología del marginado salvadoreño, y la violencia en El Salvador. En tiempos de Ellacuría como rector, la UCA instauró la cátedra «Realidad Nacional» como foro de discusión en torno a los problemas más candentes del país. Por ella han pasado (y lo siguen haciendo) todas aquellas personas (empezando por los presidentes de los distintos gobiernos salvadoreños) que tienen algo que aportar a la solución de los problemas que aquejan a una buena parte de la población.

mente amarrado por el fatalismo (los tres primeros capítulos de este libro) y cubierto por un denso velo de falsedad y mentira institucionalizada que Martín-Baró denuncia machaconamente, sobre todo en lo que atañe a la represión y a la violencia política (Martín-Baró, 1982, 1984, 1988) y que le condujo a la creación del Instituto Universitario de la Opinión Pública para dar a conocer «el verdadero sentir del pueblo salvadoreño» (Martín-Baró, 1987, 1989d) lejos de las falacias y manipulaciones de la información gubernamental, empeñada en achacar a fuerzas inconcretas lo que tan sólo es antojo de los gobernantes y decisiones de los políticos (ver nota 6 en el capítulo «El latino indolente» y notas 4 y 5 del capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora»).

La apuesta de Martín-Baró, tal y como tendremos la oportunidad de ver en el último capítulo, no ofrece duda alguna: «elaborar una Psicología de la liberación no es una tarea simplemente teórica, sino primero y fundamentalmente práctica». No son los conceptos los que convocan a la realidad, sino ésta la que debe buscar a aquéllos (ver nota 2 del capítulo «Conscientización y currículos universitarios»). En este mismo capítulo, en el epígrafe «Mecanismos conscientizadores de la Universidad», escribe que «rehuir lo concreto so capa de purismo es una forma de escapismo intelectual y de dogmatismo inútil»). Se trata de una propuesta que guarda una exquisita semejanza con la del Vygotski de *El significado histórico de la crisis en Psicología*, para quien «es la práctica la que se erige en el juez supremo de la teoría, la que define los criterios de verdad, la que dicta cómo construir los conceptos y cómo formular las leyes». No en vano la postura de Martín-Baró es claramente socio-histórica; por eso resulta tan llamativo el paso silente de Vygotski en la producción intelectual del salvadoreño.

Pero por lo que se ha podido ver en el último Congreso Interamericano de Psicología celebrado en julio de 1997 en Sao Paulo, una parte de la Psicología latinoamericana no parece estar dispuesta a seguir los pasos de Martín-Baró, ello a pesar de que cuenta en su haber con la ventaja de haber desarrollado un verdadero modelo teórico, algo que se puede decir de muy pocos psicólogos de habla hispana, a uno y otro lado del Atlántico. Aparentemente obnubilada por el posmodernismo colorista, dicharachero y vacuo del Primer Mundo, una parte de la Psicología social latinoamericana parece no estar dispuesta a aceptar otra realidad que la que los individuos interpretan, construyen y deconstruyen en su interior más profundo y solipsista. Cabrían varias observaciones nada condescendientes, por lo demás, respecto a esta postura; el filósofo argentino Enrique Dussel nos ofrece la más realista:

No podemos ser posmodernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo oprimido [...] Intentar, sin más, imitar a Europa o Estados Unidos en la periferia es caer en la «falacia desarrollista», es decir, intentar realizar por extrapolación en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado (Dussel, 1992, 47).

A la luz de las consideraciones realizadas más recientemente por Carlos Reynoso (1966) caben algunas precisiones a las posiciones posmodernas en la Psicología social. La consideración de la realidad social (y la personal) como algo intersubjetivamente construido sobre la base de la conciencia de significados compartidos es el punto de partida de un clásico de la Psicología social, G. H. Mead; pero de ahí no se puede inferir que uno puede construir lo que buenamente quiera, y mucho menos que todo lo que se construya tenga el mismo valor científico, la misma credibilidad social, haga la misma aportación al bienestar de las personas y disponga de la idéntica legitimidad moral:

Afirmar que la perspectiva del torturador y la del torturado constituyen visiones «igualmente verdaderas», que después de un holocausto o un etnocidio no hay ninguna verdad objetiva a determinar, que la búsqueda de la verdad constituye una ilusión propia de occidentales sujetos a la idea de representación, constituyen coartadas quizá peores que las leyes del olvido, la tergiversación del pasado o el silencio histórico tematizados por Orwell o los semiólogos de Tartu (Reynoso, 1996, 58).

El educado respeto para con todas las posibles maneras de deconstruir la realidad puede conducir a una inhibición práxica, a dejar de «intentar búsquedas para averiguar qué es lo que verdaderamente sucede en una sociedad», y sobre todo, a despreciar «la idea de trabajar sobre la realidad social para modificarla» (Reynoso, 1996, 58); o, lo que es lo mismo, a cercenar la misma razón de ser de la ciencia social. Desde el punto de vista ético el ensanchamiento del sujeto (elevar la relativización psicológica a la única categoría epistemológica en la construcción del conocimiento) tiene indudables consecuencias; José M.^a Mardones (1994, 27) las ha tratado de sintetizar: *a*) carencia de solidaridad para con los maltratados de la historia; *b*) predominio del olvido de los otros y del sufrimiento de los vencidos; *c*) emergencia de un sujeto fatigado y decrepito. El compromiso axiológico de aquella postura teórica que se ocupa de proclamar «tajantemente que es la teoría quien constituye la fuente de realidad» (Ibáñez e Íñiguez, 1996, 59), o que «la realidad es el producto de lo que pensamos de ella» (Fernández Christlieb, 1994,

21) nada tiene que ver con el modelo de sujeto, de persona y de sociedad que encontramos en la Psicología social de Martín-Baró. De hecho, se trata de posturas que no harían precisamente las delicias teóricas, y mucho menos la éticas, del jesuita salvadoreño (ni afortunadamente la de muchos científicos sociales) y que corren seriamente el riesgo de ser aprovechadas para que las cosas de la vida social sigan en el sitio en el que se encuentran, que no es otro, dirán, que el que les corresponde.

La primacía de la praxis no es sino el reverso de un ideal de vida que tiene como epicentro la lucha por restaurar el respeto y la dignidad de personas y de pueblos mancillados por siglos de opresión. Se trata de una praxis que guarda estrechos correlatos con el sentido que adquiere el concepto de actividad marxista como nexo con el mundo material y social (con esa realidad lacerante de la pobreza, de la violencia institucionalizada, de las estructuras de dominación, etc.), con el reflejo de una realidad objetiva marcada por las condiciones materiales de la existencia que supone la fuente primera y más importante de conocimiento (la característica más sobresaliente de la actividad, según Leontjev, es su orientación hacia el objeto). Clodovis Boff lo ha descrito, si cabe, con mayor claridad que su hermano: la praxis, como momento previo, es la característica metodológica central de la teología de la liberación (ver nota 2 del capítulo «Conscientización y currículos universitarios», y el epígrafe «Una nueva praxis», pp. 299-301): «Es preciso que quede esto claro: en la raíz del método de la teología de la liberación se encuentra el nexo con la práctica concreta» (Boff, 1990, 99).

LA RELATIVIDAD SOCIO-HISTÓRICA

Adecuar la interpretación de la Biblia a los cambios en la realidad social es la tarea de la mediación hermenéutica: interrogar a la Biblia desde la óptica de los oprimidos (Boff, 1990, 107), romper con la verticalidad fría, dogmática, fundamentalista y conformista que emana de los exegetas «oficiales», depositarios de las esencias reveladas. Historizar la salvación (ver epígrafe «Historicidad de la salvación» del capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora»): he aquí uno de los problemas. Lo dice Ignacio Ellacuría en un capítulo plagado de densidades teológicas y adornado de sinuosidades zubirianas que superan con creces los propósitos de estas páginas introductorias y los conocimientos de su autor. De él (Ellacuría, 1990) rescatamos los siguientes argumentos: a) el carácter salvífico de los hechos históricos. Desde una perspectiva psico-social de nítido sabor vygotkiano

hablaríamos de la capacidad que para la promoción del bienestar y de la salud física, social y psicológica tienen los hechos o las características socio-históricas que nos rodean. Ellacuría (1990, 324) advierte que la Comisión teológica internacional, en su reunión de 1976, entendía como objeto principal de la teología de la liberación la conexión entre salvación cristiana y promoción humana; *b*) la existencia histórica de los hechos de salvación liberadora en lo que este teólogo entiende como probación y demostración de Dios; *c*) el sinsentido de la dualidad entre lo «natural» y lo «sobrenatural», entre historia de la salvación e historia profana, entre historia de Dios e historia del mundo; *d*) el verdadero problema se plantea en discernir qué hay de gracia (elementos favorecedores de ese bienestar físico, social y psicológico, diríamos en una lectura psico-social) y de pecado (elementos que favorecen las diversas formas de patología personal y de desintegración social) en una determinada coyuntura histórica.

Lo hemos apuntado ya en algún otro trabajo (Blanco, 1993, 1994): ¹historización del comportamiento, ²compromiso con las mayorías populares (imposibilidad de asepsia) como nuevo interlocutor de la Psicología social y liberación ³de la pobreza, de la injusticia, de la mentira: del fatalismo, en una palabra): he aquí una guía teórica para comprender la propuesta psico-social de Martín-Baró.

La referencia permanente a la historicidad del comportamiento se hace especialmente presente en los dos volúmenes de su *Psicología social*, sin duda su obra cumbre; una obra, cabría añadir, que se engrandece con el paso de los años y que completa su título con una clara referencia a la contextualización: no es una Psicología social a secas, es una «Psicología social desde Centroamérica» que quiere «desentrañar los intereses sociales agazapados tras el quehacer de las personas y de los grupos» (Martín-Baró, 1983, ix), que pretende «cuestionar a la Psicología desde los problemas que más afectan a estos pueblos» (Martín-Baró, 1989c, 5), y que comienza sin rodeos:

Se ha dicho que la Psicología social es una forma de historia, y hay mucho de razón en este punto de vista. Por ello es necesario situar y fechar el conocimiento psico-social, y no pretender vender como universal lo que es local y parcial. Más aún, es necesario reintroducir la historia en la Psicología social, demasiado inclinada a analizar los fenómenos con categorías formalistas y esquemas atemporales. La historia actual de los pueblos centroamericanos constituye un proceso doloroso y fascinante a la vez que recorre las articulaciones entre persona y sociedad, entre alienación y conciencia, entre opresión y liberación (Martín-Baró, 1983, ix).

Historizar los parámetros que han servido de referencia a la Psicología social a la hora de explicar el comportamiento desde las

peculiaridades y los contextos en los que se lleva a cabo la producción teórica: «es desde esa perspectiva histórica desde la que se formulan los principales reparos a muchos de los modelos comúnmente aceptados en el ámbito académico y se hacen planteamientos alternativos», escribirá en el Prólogo del segundo volumen de su *Psicología social* (Martín-Baró, 1989c, 6). Así es como los grandes temas de los que se ocupa su Psicología social (la marginación, la violencia, el poder, los fenómenos grupales, los procesos de socialización dentro de los que incluye la identidad y la discriminación sexual, los estereotipos, las actitudes, la cooperación y la solidaridad), son abordados, sin excepción, desde una crítica, unas veces más razonable que otras, al presentismo (abstracción de la realidad previa al sujeto), al individualismo y al ahistoricismo dominantes en la Psicología social de corte más tradicional.

La prolija exposición de la famosa situación experimental ideada por Muzafer Sherif a mediados de la década de los treinta con la ayuda del efecto autocinético le sirve de excusa para concatenar una crítica muy pausada y llena de lucidez (no siempre es así, la que le hace a Lewin, por ejemplo, anda algo más errada) a todo un capítulo de su *Psicología social*, el de la formación de normas en el grupo, sobre la base de dos supuestos que Martín-Baró entiende especialmente dudosos: *a*) el de una situación completamente abstraída de la realidad concreta en la que se lleva a cabo el experimento (una cierta suerte de presentismo); *b*) el de un punto cero en la estructura normativa de los sujetos experimentales al que contrapone con machacona insistencia el fenómeno de la reproducción del orden social, del orden normativo, del orden cognitivo, etc., al que, por cierto, dedica el último apartado del primer capítulo de *Sistema, grupo y poder*. La idea de que del experimento de Sherif se puede desprender «el peligro de juzgar que la norma social puede encontrar explicación adecuada en los elementos que configuran la situación actual», y que este peligro «impregna la mayor parte de análisis de la llamada dinámica de grupos» (Martín-Baró, 1989c, 61), es de todo punto verosímil habida cuenta del desinterés y hasta del rechazo que la Psicología social anglosajona ha mostrado por lo macrosocial desde la malhadada llamada de Allport a hacer del individuo la única unidad de análisis de esta disciplina⁷, dirán algunos; otros prefe-

7. Los términos en que se expresa Martín-Baró son los siguientes: «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, 1983, 37).

rimos quizá echar mano de la propia razón individualista de ser y de estar en el mundo de la cultura anglosajona. En su reflexión crítica sobre las teorías grupales, al comienzo del capítulo 3 de *Sistema, grupo y poder*, vuelve sobre los que entiende tres graves defectos de la teoría psicoanalítica y de la teoría de campo: la parcialidad paradigmática, el individualismo y el ahistoricismo; todo ello para concluir:

Un presente sin pasado, un aquí sin un allá, termina por convertirse en una naturalización positivista de lo dado que cierra las posibilidades para comprender el carácter ideológico de las realidades grupales. Fuera de las dificultades teóricas y empíricas que plantea la delimitación de lo presente, es decir, el definir dónde terminan las ramificaciones significativas de los elementos presentes de la realidad de un grupo (cuál es la frontera entre el espacio vital de un grupo y su medio externo), al reducir los factores grupales a su aquí y ahora se priva al análisis psico-social de su referente básico que no está en la materialidad de las acciones en sí, sino en su incardinación en procesos e intereses sociales más amplios. Al privar conceptualmente de su carácter histórico a los procesos grupales se cierra de antemano la posibilidad a un análisis psico-social, es decir, a un examen de lo ideológico en las acciones del grupo. Esto ideologiza el mismo que-hacer de la psico-sociología, volviéndola instrumento al servicio de los intereses sociales dominantes (Martín-Baró, 1989c, 204-205).

Las críticas al reduccionismo ahistoricista (que son críticas al presentismo y al individualismo metodológico) salpican, prácticamente sin excepción, toda su propuesta psico-social, y alcanzan su punto culminante en el tratamiento que Martín-Baró hace de la teoría de los grupos, capítulo donde lo psico-social encuentra una de sus razones de ser más concluyentes. Aparecen a la hora de hablar de la toma de decisiones y acaban por demostrar su anclaje histórico cuando se aborda la naturaleza de los grupos primarios (éstos «constituyen un lugar social en el que se actualizan y concretan aquellas fuerzas existentes en la sociedad global», escribe en 1989c, 277) o cuando habla del *rol* como de un «ordenamiento histórico concreto» (Martín-Baró, 1989c, 322).

Al de la teoría grupal se le añade la explicación historicista de la violencia en el magistral capítulo VIII de *Acción e ideología* y de las diversas formas de conducta asocial, un tema especialmente sensible en el área centroamericana que no pocas veces desata en Martín-Baró la iracundia sagrada (y la no sagrada) de la que habla Leonardo Boff. Su peculiar «historia psico-social de la violencia» (Martín-Baró, 1983, 403-420) rinde igualmente culto a los supuestos socio-estructurales, como también lo hacen sus aceradas críticas a los modelos cognosci-

tivos porque, al deshistorizar su realidad (hace referencia de manera primordial a los estereotipos), les resta fuerza psico-social, o el estudio del carácter histórico-social de la acción prosocial que se encuentra en el capítulo VII de *Acción e ideología*. Resulta igualmente atractiva la «historización» que hace del liderazgo de los grupos funcionales de la mano de monseñor Romero, el arzobispo de El Salvador, otra víctima de la creencia en las realidades objetivas.

Lo que ocurre es que la historización conduce a Martín-Baró a los brazos de Durkheim; al Durkheim más holista, al que defiende sin pestañear que «siempre que se explique directamente un fenómeno social por un fenómeno psíquico, puede tenerse la seguridad de que la explicación es falsa» (Durkheim, 1895-1978, 116). Una de las veces que acude al gran pensador francés lo hace, en el capítulo 5 de *Sistema, grupo y poder*, como apoyo (una vez más) a la hipótesis de Berger y Luckman de que el orden social (vale decir, la realidad social) tiene un momento de objetivación que acaba por convertirla en «algo que está ahí» con un cierto carácter de externalidad para el sujeto⁸. Y en alguna medida también lo conduce al Marx del *Prólogo a la Crítica de la Economía política*, cuya hipótesis central (la de que no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino el ser social lo que determina su conciencia) se percibe claramente al trasluz del tratamiento de la conciencia grupal⁹: hasta tal punto es fuerte su convencimiento de que en el fondo de los fenómenos psicológicos está siempre latiendo la estructura social, los modelos de producción, los valores culturales transmitidos de generación en generación. A la postre, historizar no es otra cosa que contextualizar el comportamiento, remitir la estructura psicológica que lo susenta a parámetros que se sitúan fuera de la piel del individuo que es donde Sherif pone el límite de los estímulos sociales, ubicarlos dentro de un orden macro o micros social (y con frecuencia ambos) dentro del cual se encuentra el sujeto psicológico, llevarlos al ambiente social y comunitario en el que hacen acto de presencia, no importa que tengan manifestaciones individuales.

8. No es ésta la única referencia. El capítulo de su segundo volumen de *Psicología social* se abre con la ayuda de un epígrafe muy durkheimiano, «La división del trabajo social», y aunque no lo cite directamente, no cabe duda de la influencia del maestro francés en afirmaciones tales como que «la segmentación laboral constituye la estructuración más inmediata y visible de la realidad en la vida cotidiana» (Martín-Baró, 1989c, 309), y en la referencia a la solidaridad orgánica y a la solidaridad mecánica.

9. Los términos en los que Martín-Baró se expresa no parecen dejar lugar a dudas: «La misma conciencia que tienen los miembros acerca del grupo, de su naturaleza y sentido social dependen de las condiciones objetivas del grupo y está condicionada por las exigencias de supervivencia del grupo como tal cuyos límites se encuentran en lo que se llama "el máximo de conciencia posible"» (Martín-Baró, 1989c, 218).

En el artículo que nos sirve para el primer capítulo de este libro (Martín-Baró, 1972) se enuncia acabadamente esta hipótesis histórico-contextual: el carácter y la estructura psicológica que definen los valores, las actitudes, la identidad, la pertenencia a determinados grupos, etc., es una estructura disposicional individual que refleja y da vida a una estructura y un orden social superior, supraindividual, colectivo. Cabe, pues, razonablemente interrogarse si esta estructura disposicional individual no remite a una estructura disposicional de orden social. La respuesta no se deja esperar. Y se produce al mismo filo del determinismo: «es la estructura socio-histórica —leemos en este capítulo— la que configura el carácter; es decir, cada individuo tiene el carácter que tiene porque así se lo ha “asignado” la estructura socio-histórica». A la postre, dirá en «El latino indolente», el fatalismo no es otra cosa que la interiorización de la dominación social; es un síndrome personal, pero representa un correlato psíquico de determinadas estructuras sociales. En términos muy parecidos se expresa respecto a un tema distinto: «masculinidad y feminidad son, en lo fundamental, un producto socio-cultural, no un dato biológico» (Martín-Baró, 1980, 558). Otro tanto acabará por defender en uno de los apartados antológicos de su *Psicología social*, el dedicado a estudiar la realidad psico-social de las clases sociales en el capítulo III de *Acción e ideología* para concluir que «la clase social es un aspecto que influye a la totalidad de la realidad humana y, por consiguiente, que determina el sentido de todo quehacer humano, aunque obviamente no todo el sentido del quehacer de las personas» (Martín-Baró, 1983, 92). (Sobre la relación entre clase social e ideología ver nota 7 de «Presupuestos psico-sociales del carácter».)

Con independencia de las muchas apostillas que requieren algunas de estas afirmaciones, la suya es una apuesta decidida por una explicación no individualista ni psicologicista del psiquismo que se corresponde con una defensa igualmente cerrada de una visión comunitaria de la fe (el epígrafe «La fe comunitaria» del capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora» es un ejemplo).

La relatividad socio-histórica y cultural forma parte de la construcción del conocimiento psico-social, pero sin fanfarrias psicologicistas: la realidad existe fuera de la piel y de la mente del individuo perceptor; a estas alturas del milenio no es fácil negar que la realidad social sea fruto de un proceso de construcción interpersonal, pero esto no significa que la podamos reducir a la simpleza y labilidad de meras proposiciones lingüísticas; los valores existen, y el científico social los pone por delante en sus modos y procedimientos de investigación, pero junto a los valores hay verdades como puños (Martín-Baró ofrecerá algunas especialmente sangrantes a lo largo

de este libro). Entre la importación acrítica de las teorías psico-sociales y el permanente punto cero (esa «psicología del coquí» a la que hará referencia en el último capítulo) hay un punto intermedio: sería insensato, presuntuoso y demagógico tirar por la borda todo el conocimiento disponible; todavía tiene mucho de bueno la Psicología social norteamericana, esa Psicología que acostumbra a ser pasto de algunas iras provincianas (ver nota 20 en el capítulo «El papel desenmascarador del psicólogo»).

LA SUPERACIÓN DE LOS DUALISMOS

En el fondo, todos éstos no son más que argumentos donde Martín-Baró apoya su abierta oposición a la existencia de un orden natural que coloca a cada uno en un determinado lugar dentro de la estructura social y permite lacerantes situaciones de indigencia, la violación sistemática de los derechos humanos (el derecho a la vida, a la libertad de expresión y militancia política, a la enseñanza, a un trabajo dignamente remunerado, a la salud) de millones de personas cuyo único recurso se limita a dar ejemplo de resignación porque esta situación les allana el camino hacia el cielo. Pocas cosas fueron capaces de desatar la ira intelectual y de definir el compromiso ético de Martín-Baró como esta estructura de creencias (base y sustento del fatalismo) a la que con tanto empeño se ha aferrado en su historia la doctrina y el magisterio de la Iglesia, una doctrina a la que nuestro autor tilda repetidas veces de «opio del pueblo» en los términos más estrictamente marxistas (ver a este respecto la nota 2 en el capítulo «Iglesia y revolución en El Salvador», y de manera algo más indirecta la nota 6 sobre fatalismo, religión e ideología en «El latino indolente» y la nota 7 de «Presupuestos psico-sociales del carácter» sobre la definición de ideología). Es, sin duda, desde esta convicción rayana en la ira desde la que se puede entender la hipérbole sociologista de Martín-Baró y la ruptura de una cierta mesura dialéctica. Las consecuencias del «orden natural» han sido y siguen siendo tan salvajes en América latina que a cualquier espíritu sensible le puede resultar intelectualmente incomprensible y éticamente insoportable el intento de aferrarse a esta idea mucho más propia del Medievo que del siglo XXI.

Al hilo de estas consideraciones, Martín-Baró va enhebrando una de sus hipótesis más sólidas, predilectas y contundentes: cuando desde determinadas posiciones psico-sociales, perfectamente afincadas en la ciencia social, hablamos de la realidad como un hecho histórico, estamos diciendo, entre otras cosas, que «al perder el sello de la san-

ción divina las estructuras sociales latinoamericanas dejaron de aparecer como un destino natural y se mostraron en su carácter de producto de una historia de violencia y de rapiña; y lo que antes había sido visto como un designio incomprensible de Dios, ahora mostraba su carácter de injusticia estructural, interpretada teológicamente como pecado, es decir, como negación de la vida (Martín-Baró, 1985, 74). Una postura que se verá ratificada en «Iglesia y revolución en El Salvador» y tendrá continuidad en diversas páginas de este libro (ver, por ejemplo, el capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora»). La crítica al orden natural bajo cuyo paraguas se han cometido las más indignas tropelías es otra de las líneas que atraviesan de parte a parte la Psicología social de Martín-Baró. Encontramos referencias a ella tanto al hablar del machismo (Martín-Baró, 1968) como a la hora de afrontar el estudio de la familia (Martín-Baró, 1986), la imagen de la mujer (Martín-Baró, 1980) o el fatalismo.

La teología necesita legitimarse científicamente para dar cuenta de la estructura y de los hechos sociales, así como para explicar las razones del comportamiento humano, del normal y del denominado patológico. Probablemente por eso es por lo que uno de sus signos distintivos es no sólo su respeto, sino su dependencia de las ciencias sociales, su exquisito cuidado y su permanente atención a las teorías y a los datos que se ofrecen desde aquellas disciplinas que se ocupan de estudiar la realidad social y son capaces de ofrecer un acabado diagnóstico de las razones últimas de las situaciones de opresión y pobreza, y de aquellas otras que operan en su mantenimiento y que pueden afectar a su cambio.

Es la «mediación socio-analítica» de que hablan, entre otros, Tamayo-Acosta (1991, 71-78) y Clodovis Boff (1990, 101-106), con cuya ayuda se pretende llegar al fondo de esas razones. A la luz de esa mediación, y tan sólo tomando como punto de partida la Psicología social, hoy en día sabemos que no todas las estructuras, atmósferas o culturas grupales gratifican igualmente a los individuos, ni son igualmente idóneas para promocionar la participación, ni facilitan de la misma manera el desarrollo de la autoestima o el de la tolerancia (tan capital para la convivencia en las sociedades multi-étnicas que se avecinan), ni garantizan unas relaciones intergrupales armónicas, ni coadyuvan de la misma manera al bienestar y al equilibrio psicológicos (por citar tan sólo unos pocos ejemplos). Digámoslo sin rodeos: desde los datos que nos ofrecen investigaciones de Sherif, Zimbardo, Asch, Milgram, Janis o Lewin, autores todos ellos incuestionables para nuestra disciplina, la Psicología social está en disposición de poder defender la hipótesis de que la patología es también una cualidad que se puede predicar de determinados gru-

pos, y hasta de ciertas sociedades. El reciente *Informe sobre Desarrollo humano 1996* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo muestra que la esperanza de vida al nacer, los servicios de salud, la oferta calórica diaria per cápita, la tasa de alfabetización de adultos, el PIB real per cápita, el índice de escolaridad, la tasa de mortalidad, etc., datos ciertamente fríos y ramplones pero detrás de los que hay niños que mueren de desnutrición, mujeres víctimas de la violencia conyugal, índices de desempleo y delincuencia juvenil, etc., ofrecen un paisaje muy diferente a lo largo de los distintos modelos de organización social, de estructura laboral, de distribución de la riqueza, de cobertura social para los más necesitados, de igualdad de oportunidades, de justicia social, etc. Al hilo de su reflexión sobre la gracia y el pecado, Ellacuría escribe algo extraordinariamente sólido desde los supuestos de la teología de la liberación con lo que resulta muy difícil no estar de acuerdo desde la Psicología social:

Hay estructuras sociales e históricas que son la objetivación del poder del pecado y, además, vehiculan ese poder en contra de los hombres, de la vida de los hombres, y hay estructuras sociales e históricas que son objetivación de la gracia y vehiculan, además, ese poder en favor de la vida de los hombres; aquéllas constituyen el pecado estructural y éstas constituyen la gracia estructural (Ellacuría, 1990, 356).

Resulta fácil encontrar equivalencias psico-sociales a estos términos (lo hemos hecho en páginas previas); lo que aquí subyace es una concepción del pecado que rompe definitivamente con un dualismo, que se ha revelado extraordinariamente perverso, entre la historia de la salvación y la historia del mundo (historia de la sociedad), entre la vivencia personal e íntima de la fe y la experiencia como ciudadano perteneciente a una determinada cultura, formando parte de una sociedad concreta y siendo (o no) partícipe de un determinado modelo político. La teología de la liberación ha optado definitivamente por superar la diferencia entre las creencias religiosas más profundas y la ideología, entre el designio de Dios respecto a personas y grupos y las acciones emprendidas para salir de la postración y de la miseria, entre las verdades reveladas y los datos de la realidad social, entre un resignado e indigno «aquí» y «ahora» y un feliz «después».

Lo natural frente a lo sobrenatural, lo sagrado frente a lo profano: éste es el sustento de una ideología marcadamente preconciiliar que ha causado verdaderos estragos en América latina; uno de ellos, y no es precisamente el más irrelevante, es un fatalismo de profun-

das raíces psico-sociales (de raíces muy vygotskianas, puesto que podría analizarse perfectamente desde la ley genética del desarrollo cultural). La historia es sólo una, advierte Leonardo Boff: o es una historia de liberación o es una historia de opresión; se acabó, por tanto, esa ilusa comodidad pastoral de dedicarse tan sólo a las cosas del espíritu, al nivel sagrado del hombre, a su vertiente sobrenatural: resulta ontológicamente imposible, porque «cuando se considera lo sobrenatural como algo fuera de la historia, como una realidad agregada a lo natural o como un segundo piso del edificio humano no debido al ser humano, existe el riesgo de alienación y de ideologización del cristianismo» (Boff, 1989, 82).

En una palabra, la idea de que *no hay historia de salvación sin salvación en la historia* es, a la postre, la que se ha constituido en verdadero reto intelectual para los teólogos de la liberación, la que desatado las más airadas críticas del magisterio, quizá porque ha visto tambalearse su influencia y su poder.

Una idea de horizontalidad, de apertura hermenéutica, de huida de la literalidad con la que tan mal se aviene el espíritu oscuro, cerrado, sinuoso y rígido que ha concedido a la curia romana el actual pontificado en materia doctrinal. Precisamente por eso es por lo que Juan Pablo II inicia su discurso inaugural de la reunión de la CELAM con una seria admonición: hay que corregir las incorrectas interpretaciones que se han hecho de Medellín, porque «vigilar la pureza de la doctrina, base en la edificación de la comunidad cristiana, es, pues, junto con el anuncio del Evangelio, el deber primero e insustituible del Pastor, del Maestro de la fe» (CELAM, 1979, 20).

EL COMPROMISO CON EL BIENESTAR

Vistos desde todos los puntos de vista posibles, y sea cualquiera la perspectiva en la que nos situemos, los argumentos recogidos en la crítica al orden natural, tan hermanados, por cierto, con la concepción horizontal de la salvación y con la superación epistemológica de las dualidades, nos conducen inevitablemente a la necesidad de un compromiso con un modelo de sociedad que logre superar el abismo entre la desvergonzada riqueza de unos pocos y la inmisericorde pobreza de los más, máxime cuando existe el convencimiento, pertinentemente sancionado desde las ciencias sociales, de que la primera se sustenta y sobrevive a costa de los segundos, de aquellas estirpes que están condenadas a «cien años de soledad». «El lujo de unos pocos —decían los obispos en Puebla— se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas» (CELAM, 1979, 65).

Asistimos a una especie de cierre de la circularidad dialéctica: la teología de la liberación «sale de la acción y lleva a la acción» (Boff, 1990, 112). Es necesario que así sea, porque si se quiere que la liberación sea real, advierte Ellacuría (1990, 368), «habrá que echar mano de mediaciones no sólo analíticas, sino también prácticas». Los obispos en Medellín lo habían visto con la misma claridad: si queremos un continente nuevo, es necesario un cambio global en las estructuras latinoamericanas que afronte la distribución de tierras, la reforma política, las estructuras de la empresa industrial. Y a los que tienen mayor participación en la riqueza, en la cultura o en el poder «les hacemos un llamamiento urgente a fin de que no se valgan de la posesión pacífica de la Iglesia para oponerse, pasiva o activamente, a las transformaciones profundas que son necesarias» (CELAM, 1977, 38). Por su parte, la UCA como institución optó decididamente por el cambio social, por la transformación radical de la sociedad:

Para la UCA, el objetivo donde se concretan el horizonte y la finalidad de la actividad universitaria es la transformación estructural de la sociedad. Esto quiere decir que su actividad está fundamentalmente dirigida a la transformación de las estructuras. La realidad en general es estructural y la realidad social lo es más aún. Si la universidad busca últimamente la transformación de la realidad nacional y ésta es formalmente de índole estructural, aquélla debe buscar actuar directamente sobre las estructuras, de lo contrario no encontrará la realidad (ECA, 1990, 715).

Tamayo-Acosta cuenta cómo el obispo dimisionario de Cuernavaca (México) confesaba, no sin cierto pudor, que el horizonte de la liberación no se encuentra en la historia de la salvación, sino en las ciencias sociales. Es difícil saber en quién estaba pensando el bueno de Méndez Arceo, pero le asiste toda la razón. A cualquier estudioso de la ciencia social le vendrían de inmediato a la mente los nombres del conde de Saint-Simon, de un Comte¹⁰ que cifra en el reordena-

10. El sentimiento de caos, la descomposición intelectual, la crisis de la moralidad pública, la corrupción política, la ambición, etc., estuvieron muy presentes en su Lección 46 («La Física social») del *Curso de Filosofía positiva* (Madrid: Aguilar, 1981, 86): «La consecuencia más universal de esta fatal situación, su resultado más directo y más funesto, fuente primera de todos los demás desórdenes esenciales, consiste en la extensión, siempre en aumento y ya inquietante, de la anarquía intelectual, constatada, por lo demás, por todos los auténticos observadores pese a la divergencia extremada de sus opiniones especulativas acerca de su causa y su terminación». Se trata del «espectro de la desorganización social» del que habla Robert Nisbet en el capítulo 3 de *A History of Sociological Analysis*, obra que coedita con Tom Bottomore (London: Basic Books, 1978) y que resulta capital para conocer los entresijos del nacimiento del pensamiento sociológico y del psico-social. Para mayor abundamiento, ver *La formación del pensamiento sociológico* del mismo Nisbet, en especial los tres primeros capítulos del volumen I (Buenos Aires: Amorrortu, 1969), donde, entre

amiento de la sociedad el reto del espíritu positivo, de un Durkheim que dedica todo el capítulo primero de la segunda parte de su tesis doctoral, *De la división del trabajo social*, al estudio de la relación entre los progresos de la división del trabajo y los de la felicidad y muestra su pesimismo y hasta desilusión con los resultados de la solidaridad orgánica, de un Marx que quiere alejar al hombre de las garras del modelo de producción capitalista por entender que destroza su cuerpo y esclaviza su conciencia, de un Engels que denuncia con crudeza las consecuencias de la vida proletaria en las ciudades del primer capitalismo industrial, o de un Tönnies que no disimula su nostalgia por la comunidad porque dentro de ella *los seres humanos permanecen esencialmente unidos a pesar de todos los factores disociantes*, mientras que *en la sociedad están esencialmente separados a pesar de todos los factores unificadores*.

En efecto, cuando nos adentramos por los vericuetos de la ciencia social resulta fácil percatarse de que ésta tuvo, desde sus mismos orígenes, una clara vocación emancipatoria que se manifiesta, en algunos casos con gran nitidez, en un compromiso con un determinado modelo de sociedad que tiene como protagonistas a las personas concretas y muestra una evidente preocupación por su salud, por su bienestar, por su libertad, su felicidad y hasta por las diversas formas que va adquiriendo su conciencia en la hipótesis adelantada por Marx y consagrada por la teoría socio-histórica, con Vygotski a la cabeza. Wright Mills, en la que posiblemente sea una de las obras más influyentes de toda la Sociología norteamericana, *La imaginación sociológica*, mantiene esta misma hipótesis respecto a la ciencia social norteamericana: «en la segunda mitad del siglo XIX, la ciencia social estuvo en los Estados Unidos directamente vinculada a los movimientos de reforma y a las actividades dirigidas al mejoramiento social» (Mills, 1961, 101).

En el ámbito concreto de la Psicología el empuje por el compromiso no ha perdido fuerza desde que en 1969 la APA (American Psychological Association) nombrara un Comité presidido por Leona Tyler con la tarea de abordar el estudio de los asuntos públicos, al tiempo que Donald Campbell habla de la necesidad de diseñar programas y aplicar métodos científicos para la solución de los pro-

otras, desgrana dos ideas complementarias muy pertinentes: el oscuro reverso del progreso y la búsqueda del calor emocional y del cobijo moral en la *Gemeinschaft* (la añoranza de la comunidad, en los términos empleados por Ferdinand Tönnies). Entre nosotros, Emilio Lamo de Espinosa ha dedicado unas pocas pero muy enjundiosas páginas en *La sociedad reflexiva* (Madrid: CIS, 1990) al fenómeno del «extrañamiento» en la génesis de la Sociología (aunque Lamo no lo diga, no conviene olvidar que se trata de un bello concepto manejado por Georg Simmel).

blemas sociales, Edward Walker defiende la idea de que la Psicología experimental no tiene por qué renunciar a la relevancia ni a la responsabilidad social; es también cuando Morton Deutsch intenta demostrar que, a la postre, su labor como investigador ha consistido en intentar hacer una Psicología experimental socialmente relevante y confiesa su inequívoca convicción en la responsabilidad del científico social frente a los problemas que aquejan a nuestras sociedades actuales. Y es también cuando George Miller aborda en el discurso presidencial de la Convención Anual de la APA el estado de la disciplina y su papel para hacer frente a los problemas humanos en nuestra sociedad y hace presidir su discurso por un muy significativo título: *La Psicología como instrumento al servicio de la promoción del bienestar humano*¹¹. Muy resumidamente, la idea de bienestar de Miller (1969) pasa por las siguientes consideraciones: a) lo primero que hay que promocionar es el bienestar de la propia Psicología haciendo de ella una ciencia cada vez más rigurosa; b) dicho en otros términos, las vías que la Psicología tiene para la promoción del bienestar no son otras que las que se desprenden de su capacidad para comprender y predecir (de ninguna manera controlar) los principios del comportamiento humano (los principios del refuerzo, por ejemplo, comenta Miller) y la concepción que el hombre tiene de sí mismo; c) la capacidad revolucionaria de la Psicología reside en una concepción nueva y científicamente sustentada del hombre como individuo y como una criatura social; d) hay que distinguir claramente entre el activista social o el político y el profesional o el científico que emplea la Psicología para la promoción del bienestar.

Martín-Baró se incorpora a este capítulo con decisión, muy lejos de las medias tintas, casi tanto como de la concepción de Miller a la que de buen grado hubiera acusado de cientifismo estrecho. En tres puntos se distinguiría la posición del psicólogo salvadoreño de la del norteamericano: a) en una idea de bienestar de más amplias miras que la propuesta por Miller: no podemos reducir la intervención de la Psicología al terreno de la autoestima; hay que llevarla a la lucha contra el fatalismo, a la denuncia de la mentira institucionalizada, al estudio de las consecuencias psicológicas de la pobreza, etc.; b) el

11. El volumen 24 del *American Psychologist* de 1969 incluye los artículos de todos estos autores, y más allá de la relevancia científica de cada uno de ellos (quizá el más conocido, dadas sus repercusiones, haya sido «Reforms as Experiments», de Donald Campbell, aunque para la Psicología social resulta igualmente trascendente «Socially Relevant Science: Reflections on Some Studies of Interpersonal Conflict», de Morton Deutsch), se trata de un documento histórico de singular trascendencia para la reconstrucción de la Psicología social como una ciencia que finalmente acaba por entender que la lógica de la experimentación y la salvaguardia del rigor científico no tienen por qué estar reñidos con la solución de los problemas sociales. Martín-Baró abogará por esta misma idea en el tramo final del último capítulo.

sujeto del bienestar no es el individuo a título personal, sino en tanto que parte de una colectividad: las mayorías populares; c) finalmente, el psicólogo como científico del comportamiento humano, además de procurar el bienestar de la Psicología en los términos apuntados por Miller, tiene que convertirse en el principal instrumento de conscientización y desideologización. Y tampoco hay razón para renunciar *a priori* a un activismo sustentado sobre los datos de la investigación que tenga como propósito cambiar las estructuras socio-políticas y económicas que tan descaradamente atentan contra el bienestar de grupos y comunidades, hasta tal punto que, según leemos en algún momento del capítulo «Iglesia y revolución en El Salvador», existe la obligación cristiana de «oponerse a las estructuras opresivas [...] y de luchar por una liberación histórica de los pueblos que les permita construir una sociedad más justa y concorde con los designios de Dios». En la nota 22 de «El latino indolente» veremos a los obispos hablando de la «tentación de la violencia» a resultas de la injusticia, y en el capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora» lo volveremos a encontrar defendiendo la «exigencia ética» y la «obligación moral» de subvertir un orden político marcado por la injusticia.

Compromiso, desideologización y liberación: he aquí otra manera de entender el camino que Martín-Baró eligió para hacer su Psicología social, un camino que a estas alturas de la introducción debería estar perfectamente desbrozado. Cada una de las partes de este libro transita a lo largo de estos términos. De los tres, el compromiso es sin duda el más ubicuo, pero desde el punto de vista estrictamente psico-social no dudaríamos en relacionarlo preferentemente con la lucha contra el fatalismo como una estructura mental individual (como una ideología) que constituye la versión psíquica de una estructura social erigida sobre la dependencia, la pasividad, el individualismo y el fariseísmo (Martín-Baró, 1972). La desideologización constituye la tarea por excelencia de la Psicología, tal y como reiteradamente indicará en la Sección II de este libro, y su consecuencia más inmediata (que no tiene por qué confundirse con sencilla) debe ser la liberación (Secciones III y IV), una liberación que definió su compromiso personal y su actividad científica como psicólogo social en una peripecia biográfica adornada de una envidiable coherencia.

A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿UNA NUEVA EPISTEMOLOGÍA?

Éste es, al menos, el título de uno de los epígrafes del capítulo «Hacia una Psicología de la liberación», y su razón de ser pasa por la necesidad, apuntada ya a lo largo de estas páginas, de que el conoci-

miento y la praxis psico-social tenga como protagonistas a las mayorías populares (ver nota 14 de «Hacia una Psicología de la liberación»). Por sí sola probablemente no sea una razón con la entidad suficiente como para erigirse en fundamento de una epistemología psico-social; pero está arropada, y bien, por algunas otras posiciones teóricas muy firmes en la obra de Martín-Baró: la primacía de los problemas sobre las teorías, de la realidad sobre los conceptos; la esencial historicidad del ser humano que requiere de un aparato teórico tan adecuado a su realidad y circunstancia (el cuestionamiento de los criterios de verdad que mencionará, de pasada, en el último capítulo) como alejado del patriotismo psicológico, de la absurda Psicología del coquí (ver epígrafe «La elaboración teórica» del último capítulo); el compromiso con el cambio de un orden social que alimenta condiciones materiales (la injusticia, la explotación) y psicológicas (el fatalismo) que atentan contra las diversas manifestaciones del bienestar; el fluido devenir entre las estructuras objetivas y subjetivas, entre el orden social y la estructura de la conciencia, entre las condiciones sociales y el mundo de las actitudes y representaciones personales (ver la referencia al principio de negatividad en la nota 8 de «Hacia una Psicología de la liberación», y la nota 7 del capítulo «El papel desenmascarador del psicólogo» sobre la guerra y la salud mental). Todo ello desde una actitud nítidamente dialéctica, presidida, como no podía ser de otra manera, por una hipótesis relacional que en Martín-Baró se formula en «el sentido relacional hombre-mundo» a la hora de hablar del carácter, y sobre todo de la ideología, un concepto central, en *Presupuestos psico-sociales del carácter*, en la concepción del fatalismo como «una relación de sentido entre las personas y un mundo al que encuentran cerrado e incontrolable», y sobre todo, en la necesidad de un cambio en «la relación entre la persona y su mundo, lo que supone tanto un cambio personal como un cambio social» para romper sus ataduras, tal y como se explicita en «El latino indolente»; en la idea de que «la conscientización supone un cambio de las personas en el proceso de cambiar su relación con el medio ambiente, y sobre todo con los demás» (ver epígrafe «El papel del psicólogo» del capítulo «El papel desenmascarador del psicólogo»), en las interesantes reflexiones en torno a la salud mental que se recogen en la nota 7 del capítulo recién mencionado, por poner tan sólo unos pocos ejemplos¹². Se

12. El existencialismo del joven estudiante de Filosofía se verá muy pronto acompañado de la profunda convicción de que la existencia humana es fruto de una concatenada relación de interdependencia, naturalmente de carácter horizontal, entre diversos niveles del quehacer. «La teoría del conocimiento del materialismo dialéctico», por una parte, y

trata, en definitiva, de poner las bases de una Psicología de la liberación (de un saber práxico antes que mental, tal y como acertadamente ha mantenido Maritza Romero [1993]), tarea en la que confluyeron el hombre comprometido y el científico social.

Una modesta confesión para concluir estas páginas introductorias: nada hay tan ingrato para con un amigo como la desmemoria. Por aquellos días avanzados del otoño de 1989, Rubén acababa de cumplir dos años; no entendía nada de lo que había ocurrido: se compungía vicariamente cada vez que nos veía frente al televisor como espectadores incrédulos de aquella ignominia perpetrada por el batallón Atlacatl; hoy ya ha echado una mano en las lecturas y relecturas de los textos que componen este libro. A esta tarea Ina le ha dedicado unas cuantas horas, animada siempre por la convicción de que en este, como en tantos otros casos, el silencio es sencillamente una traición. Es nuestro particular homenaje a Nacho, el amigo inolvidable.

BIBLIOGRAFÍA

- Berryman, P. (1987). *Teología de la liberación*. México: Siglo XXI.
- Blanco, A. (1993). *El desde dónde y el desde quién*. Una aproximación a la obra de Ignacio Martín-Baró. *Comportamiento*, 2, 35-60.
- Blanco, A. (1994). Ignacio Martín-Baró. Breve semblanza de un psicólogo social. *Anthropos*, 156, 44-49.
- Boff, C. (1990). Epistemología y método de la teología de la liberación. En I. Ellacuría, y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*. Madrid: Trotta y San Salvador: UCA Editores (vol. 1).
- Boff, L. (1989). *Desde el lugar del pobre*. Bogotá: Paulinas.
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Casaldáliga, P., y Vigil, J. M.^a (1992). *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae.
- CELAM (1977). *Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América latina*. San Salvador: UCA Editores.
- CELAM (1979). *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América latina*. San Salvador: UCA Editores.
- Durkheim, É. (1895/1978). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (1992). La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspec-

«Dios y el materialismo dialéctico», por otra, trabajos ambos de 1963, son buena muestra de la actitud que acabará por presidir la propuesta psico-social de Martín-Baró: la inoperancia de variables (verdades) absolutas y la necesidad de relativizar, fechar y contextualizar el conocimiento (y, por descontado, la fe, algo que para él era todavía más importante).

- tiva latinoamericana). En K.-O. Apel, E. Dussel y R. Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.
- ECA (1990). Veinticinco años de compromiso universitario con la liberación. *Estudios Centroamericanos*, 503, 705-729.
- Ellacuría, I. (1990). Historicidad de la salvación cristiana. En I. Ellacuría, y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta y San Salvador: UCA Editores (vol. 1).
- Fernández Christlieb, P. (1994). La lógica epistémica de la invención de la realidad. Fascículos de AVEPSO, 6, 19-36.
- Ibáñez, T., e Íñiguez, L. (1996). Aspectos metodológicos de la Psicología Social Aplicada. En J. L. Álvaro, A. Garrido, y J. R. Torregrosa (eds.), *Psicología Social Aplicada*. Madrid: McGraw-Hill.
- Mardones, J. M.^a (1994). El neo-conservadurismo de los posmodernos. En G. Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Martín-Baró, I. (1968). El complejo de macho o el «machismo». *Estudios Centroamericanos*, 235, 38-42.
- Martín-Baró, I. (1972). Presupuestos psicosociales de una caracteriología para nuestros países. *Estudios Centroamericanos*, 290, 765-786.
- Martín-Baró, I. (1980). La imagen de la mujer en El Salvador. *Estudios Centroamericanos*, 380, 557-568.
- Martín-Baró, I. (1982). Un psicólogo social ante la guerra civil en El Salvador. *Revista de la Asociación Latinoamericana de Psicología Social*, 1, 91-111.
- Martín-Baró, I. (1983). *Acción e ideología. Psicología Social desde Centroamérica*. Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1984). Guerra y salud mental. *Estudios Centroamericanos*, 429/430, 503-514.
- Martín-Baró, I. (1985). De la conciencia religiosa a la conciencia política. *Boletín de Psicología*, 16, 72-82.
- Martín-Baró, I. (1986). La ideología familiar en El Salvador. *Estudios Centroamericanos*, 450, 291-304.
- Martín-Baró, I. (1987). *Así piensan los salvadoreños urbanos (1986-1987)*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1988). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. *Revista de Psicología de El Salvador*, 7, 123-141.
- Martín-Baró, I. (1989a). Iglesia y revolución en El Salvador. *Boletín de Psicología*, 12, 27-39.
- Martín-Baró, I. (1989b). Psicología del trabajo en América latina. *Revista de Psicología de El Salvador*, 31, 5-25.
- Martín-Baró, I. (1989c). *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1989d). *La opinión pública salvadoreña (1987-1988)*. San Salvador: UCA Editores.
- Metz, J. B., y Wiesel, E. (1996). *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta.
- Miller, G. A. (1969). Psychology as a Means of Promoting Social Welfare. *American Psychologist*, 24, 1063-1075.
- Mills, C. W. (1961). *La imaginación sociológica*. México: FCE.

- Montero, M. (1993). La Psicología de la liberación en Ignacio Martín-Baró: el impulso práxico y el freno teórico. *Comportamiento*, 2, 61-76.
- Oliveros, R. (1990). Historia de la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta y San Salvador: UCA Editores (vol. 1).
- Reynoso, C. (1996). Presentación. En C. Geertz, J. Clifford et al., *El surgimiento de la Antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rosa, A.; Huertas, J. A., y Blanco, F. (1996). *Metodología para la historia de la Psicología*. Madrid: Alianza.
- Sobrino, J. (1989). *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*. Santander: Sal Terrae.
- Sobrino, J. (1992). *El principio misericordia*. San Salvador: UCA Editores.
- Tamayo-Acosta, J. J. (1991). *Para comprender la teología de la liberación*. Pamplona: Verbo Divino.
- Vygotski, L. S. (1927/1991). El significado histórico de la crisis en Psicología. Una investigación metodológica. En L. S. Vygotski, *Obras escogidas*, vol. 1. Madrid: Visor.

I

EL FATALISMO COMO IDENTIDAD COGNITIVA

PRESUPUESTOS PSICO-SOCIALES DEL CARÁCTER¹

«Los modos materiales de existencia se transforman en ideas en el cerebro de los hombres.»

Karl Marx

«La caracterología debe definir los numerosos eslabones intermedios entre base material y superestructura ideológica.»

Wilhelm Reich

INTRODUCCIÓN

Es un hecho que, en la vida práctica, intuitiva o científicamente, estamos aplicando sin cesar predicciones caracterológicas. Cuando nos comportamos de una determinada manera con un superior o un súbdito, cuando levantamos la voz o nos callamos, cuando damos una orden de un modo o de otro, estamos anticipando, al menos implícitamente, una manera de reaccionar de aquel a quien nos dirigimos; es decir, le estamos atribuyendo un estilo o tipo de compor-

1. Este capítulo corresponde en su integridad al artículo «Presupuestos psicosociales de una caracterología para nuestros países» que Martín-Baró publicó en *Estudios Centro-americanos* (290, 1972, 765-786) cuando estaba comenzando sus estudios «oficiales» de Psicología en la UCA, aunque su formación en este campo ya la había comenzado durante su estancia en la Javierana de Bogotá (ver *infra* nota 3). Se trata, pues, de uno de sus primeros trabajos en el campo de la Psicología social, y en él se muestra la postura por excelencia de su autor: la de la historicidad del comportamiento humano. Y también se nos muestra un Martín-Baró todavía inseguro y dubitativo en cuanto a su posicionamiento teórico: junto a la contundencia historicista aparece con no poca frecuencia un marco de referencia psicoanalítico que muchas veces parece traído por los pelos, y que será ya muy infrecuente en su producción científica posterior. Baste, por ejemplo, comparar este trabajo con el epígrafe que dedica al «carácter social» en el capítulo 2 de *Acción e ideología* (pp. 57-70).

tamiento. En esto, nuestro mismo hablar lleva ya la marca de nuestro interlocutor y de la percepción que de él tenemos. En otras palabras, hemos incluido al otro en un esquema caracterial —subconsciente las más de las veces— que determina la modalidad de nuestro lenguaje y de nuestro tono. Sería absurdo pretender que este esquema caracterial implícito sea el determinante fundamental de nuestro comportamiento, pero no cabe duda de que es un factor importante con respecto a la conducta. El campo de la educación es donde, de una manera más explícita, trabajan nuestros esquemas caracterológicos (algunos psicólogos hablan de esquemas de «personalidad implícita»). ¿Qué significa en muchos casos la vulgarmente llamada «intuición» del educador «nato» sino ese sentido agudo para la captación de los modos existenciales de un determinado educando?

Todo ello plantea al psicólogo un problema muy serio. Porque o realmente se puede llegar a formular una doctrina caracterológica y hasta una tipología, y en ese caso es obligación suya realizar esta tarea y poner esa doctrina a la disposición de las distintas instancias sociales; o bien esta pretensión es científicamente absurda, en cuyo caso no es menor su responsabilidad en cuanto a disipar malentendidos y confusiones al respecto.

Siempre se ha dicho —con frase muy a menudo insultante— que cada pueblo tiene el gobierno que se merece. Sería interesante invertir la afirmación y preguntarse si cada gobierno no tendrá el pueblo que se merece. Bien se comprende que, aunque lo uno puede ir sin lo otro, la inversión de términos, en muchos casos, es perfectamente justificable. La historia prueba que se da o se suele dar una adecuación cuando no una connivencia, activa o pasiva, de los pueblos con aquellos a quienes entrega el mando o a cuyo dominio se somete. Pero, además, difícilmente se puede aceptar la existencia de un régimen político que contraríe radicalmente la actual estructura psíquica de los individuos a los que rige. Nótese bien que decimos la estructura psíquica *actual*; omitir esa especificación sería como decir que existe una exigencia psico-natural de un determinado régimen político, lo cual no pasaría de ser una ceguera ideológica.

El problema, de una manera simple, podría ser formulado así: ¿Existe una caracterología, un esquema caracterológico universal? ¿Existen unas estructuras de carácter naturales y, por tanto, es posible formular unos caracteres básicos, universales en su significación, aplicables a los hombres en cualquier situación y circunstancia? ¿O más bien hay que aceptar la incidencia esencial de los factores concretos en la configuración estructural de los caracteres humanos y, por consiguiente, reconocer que tiene que darse una variabilidad ca-

racterológica básica en los diversos grupos sociales, de acuerdo con sus propios determinantes históricos?

Se suele afirmar que lo importante no es tanto formular una nueva caracterología para cada grupo, sino aplicar inteligentemente en cada ambiente y en cada medio alguna de las caracterologías ya existentes. Mostrar en qué medida estamos de acuerdo y en qué medida discrepamos de esta opinión será la finalidad implícita de estas páginas. En otros términos, el problema se cifra no sólo en esa «aplicación inteligente» (otros dicen: «adaptación»), expresión sumamente ambigua tras la que se puede esconder una auténtica pereza intelectual y, en el fondo, un conformismo acomodaticio; se cifra también en el problema de si no existen una serie de determinantes psico-sociales concretos —económicos, históricos, culturales, etc.— que transformen radicalmente la coherencia interna de cualquier sistema caracterológico, su estructura de significación, por el hecho de haber brotado al calor de una situación humana (política) diferente. Si la respuesta es positiva, ignorar estos determinantes a la hora de utilizar una teoría caracterológica hará que la comprensión que nos suministra sea una falsa comprensión y que, en vez de manifestarnos el sentido buscado en cuanto a la personalidad de las personas, nos lo oculte todavía más. El que hace ciencia sin conciencia² de su situacionalidad y de su situación compromete su ciencia in-conscientemente a la precariedad de la situacionalidad y a los intereses de la situación.

Por ello, una Psicología que se quiera consciente debe examinar si no existen aspectos sociales e históricos en la concreción de la

2. El binomio «ciencia-conciencia» le será especialmente querido, hasta el punto de constituir el título de un libro de lecturas (*Psicología, Ciencia y Conciencia*) publicado en 1977 en la editorial de la UCA. Al final de la Introducción nos da la clave: «Propugnamos un quehacer científico comprometido con la propia realidad histórica, con los problemas y anhelos del propio pueblo. La Psicología debe ser, en este sentido, doblemente ciencia de la conciencia. Por un lado, en cuanto que la conciencia constituye un objeto muy particular de su estudio; pero, por otro lado, en cuanto que su conocimiento debe poner de manifiesto los verdaderos determinantes del comportamiento humano en la propia sociedad y circunstancia histórica. La conciencia será tanto más diáfana cuanto más se apoye su conocimiento en la ciencia; pero esta ciencia debe a su vez enfrentar conscientemente los verdaderos conflictos de la realidad humana, personal y social en que vivimos» (p. 12). En «Un psicólogo social ante la guerra civil en El Salvador», Martín-Baró (1982) muestra su confianza en que la Psicología social (la ciencia) pueda (axiológicamente, debe) contribuir a esclarecer la conciencia colectiva, a desmantelar el discurso ideológico que encubre y justifica la violencia, a desenmascarar los intereses de clase que se esconden tras la mentira institucionalizada. Y ello, en una implícita alusión a la teoría socio-histórica, porque la conciencia no emana del interior de la persona, sino que se resuelve en el ámbito de su hacer en sociedad, nos va a decir en «El papel desenmascarador del psicólogo». «Toda ciencia es necesariamente una ciencia situada y, por tanto, comprometida», dirá al final de este mismo capítulo (una ciencia no encarnada es una ciencia alienada, veremos en el primer capítulo de la próxima Sección). El lector observará a lo largo de esta selección de textos que éstas son, precisamente, algunas de las tareas que debieran ocupar el quehacer de la Psicología social.

existencia humana que afecten esencialmente la estructura caracterológica y, por tanto, el sistema teórico mediante el cual se pretende captar y comprender esa estructura. Mientras no hagamos esto seguiremos sujetos a las consecuencias que nuestra despreocupada confianza en una sabiduría ajena y universal nos está llevando. Seguiremos sujetos a vernos con las lentes de los demás, comprendernos con sus esquemas, proyectarnos con sus categorías (y, en el fondo, con sus intereses). De hecho, las más depuradas tipologías norteamericanas, alemanas o francesas nada dicen sobre nuestra historia o nuestra incardinación política y, a la postre, todo se queda en asunto de deficiencias genéticas —más o menos presupuestas— o de fatalidad temperamental. Modo paladino e irónicamente aséptico de ocultar el ser de nuestro ser y de forzarnos a ser lo que ni somos ni debemos llegar a ser*.

EL PROBLEMA DEL CARÁCTER

El término «carácter» tiene una cierta ambigüedad. Cuando afirmamos de alguien que es una persona «de carácter» estamos aludiendo a que esa persona manifiesta seguridad en sí misma, una reactividad algo fuerte e impulsiva y un matiz de rigidez en sus principios. La verdad es que con ello, más que a carácter en general, estamos refiriéndonos a un tipo concreto de carácter. Más aún: esa expresión suele connotar una valoración moral positiva, más o menos explícita en el contexto vivencial. Pero entonces, ¿qué es el carácter?

Etimológicamente, carácter viene del griego χαρακτήρ, que significa marca impresa, seña. El diccionario lo define como «marca con que de algún modo se señala una cosa» y, en otra acepción, más propia para nuestro propósito, como «modo de ser peculiar de cada persona».

* La idea de escribir estas páginas me vino ante la lectura de dos libros, tan diferentes bajo muchos aspectos, que parecía ridículo intentar establecer entre ellos algún paralelo: *El análisis del carácter*, de Wilhelm Reich (Paidós: Buenos Aires, 1965), cuya primera edición alemana data de 1933, y el *El «shock» del futuro*, del norteamericano Alvin Toffler (Plaza y Janés: Barcelona, 1971). Aun a costa de exponerme al reproche de traer el asunto por los cabellos, diré que en ambos veo —a niveles y en órdenes muy diferentes— hombres en el tiempo y hombres del futuro. Que W. Reich haya vuelto a las vitrinas de nuestras librerías y a las páginas de las revistas (las «serias» y las que no lo son), es indicativo de que su visión rompía los moldes de su propia situación temporal, de la misma manera que Toffler pretende hoy rasgar la visión de nuestro mañana, configurador ya en su esbozo de nuestra situación actual (futurismo que, como acertadamente señala J. L. Pintos, bien puede constituir el instrumento ideológico de un nuevo imperialismo: el de la «santa técnica»). Ambos, Reich y Toffler, nos hacen meditar seriamente sobre la importancia del tiempo en nuestra vida, lo que no es sino una llamada de atención a nuestra responsabilidad histórica. A ellos debo la incitación a estas reflexiones, y a ellos me permito remitir al lector que desee una lectura apasionante.

Ya en el plano psicológico, J. L. Faure define el carácter como el «conjunto de disposiciones permanentes que rigen a cada individuo en sus relaciones con el mundo exterior y consigo mismo y que le dan un estilo de reacción propio (característico) en las situaciones vividas [...] El carácter es el signo, fijo en su forma (como un carácter de imprenta), grabado en todo individuo, signo que imprime su marca a la vivencia subjetiva y que confiere así su estilo a una doble huella: la de la vida en el sujeto y la del sujeto en la vida» (Lafon, 1969, 108)*. Examinemos un poco en detalle esta definición que nos parece suficientemente representativa de las definiciones usuales entre los autores y a la que, por tanto, vamos a tomar como punto de partida para nuestras reflexiones. Son cinco los aspectos del carácter que debemos examinar: a) conjunto, b) de disposiciones; c) permanentes; d) de cada individuo, y e) que rige sus relaciones con el mundo exterior y consigo mismo.

1. Ante todo, se dice que un carácter es un *conjunto*. Se trata de una totalidad de elementos, un todo pluridimensional o, cuando menos, plurifactorial. Sabemos por la teoría de la *Gestalt* que el todo, en Psicología, no es igual a la suma de sus partes, sino que representa un más (poco importa aquí si de orden cuantitativo o de orden cualitativo; la distinción podría ser bizantina). La marca, el carácter, no es atribuible a un solo factor, ni siquiera a todos los factores, sino que es una peculiaridad del todo en cuanto tal. Más que de totalidad (concepto cargado de no poco objetivismo mecanicista y, por tanto, estático), sería preferible hablar entonces de estructura.

Una estructura es un sistema cuyos elementos mantienen entre sí un conjunto de relaciones constantes a través de diversas transformaciones. Lo fundamental, por tanto, con respecto a una estructura, son menos los elementos constitutivos cuanto las relaciones que los ligan y su equilibrio en la transformación. Piaget define una estructura como «un sistema de transformaciones que implica leyes como sistemas (por oposición a las propiedades de los elementos), y que se conserva o se enriquece por el juego mismo de sus transformaciones sin que éstas lleguen más allá de sus fronteras o recurran a elementos exteriores. En una palabra, una estructura comprende de este modo los tres caracteres de la totalidad, transformaciones y autorregulación» (Piaget, 1969a, 10).

* Sobre caracterología puede consultarse la siguiente bibliografía en castellano: F. Allport et al., *Psicología y psicoanálisis de los rasgos del carácter*. Paidós: Buenos Aires, 1958; G. Berger, *Carácter y personalidad*. Paidós: Buenos Aires, 1967; P. Hewig, *Caracterología*. Herder: Barcelona, 1970; L. Klages, *Los fundamentos de la caracterología*. Paidós: Buenos Aires, 1953; G. Lorenzini, *Caracterología y tipología aplicadas a la educación*. Marfil: Alcoy, 1961; E. Mounier, *Tratado del carácter*. Zamora: Buenos Aires, 1955; G. Palmade, *La caracterología*. Paidós: Buenos Aires, 1964.

Como señala Mucchielli, «aplicada a los fenómenos psicológicos, la estructura deja de referirse a sistemas de correlaciones para concernir únicamente a significaciones. Una estructura de significación es aquello con relación a lo cual un elemento del mundo toma un significado para un sujeto. Más exactamente, se designa con ello una realidad operante que no tiene nada de objetivo ni de consciente (no es directamente observable y no es un contenido de conciencia) y cuya acción convierte en significativos para un sujeto los datos del mundo» (Mucchielli, 1969, 11). Por tanto, si el carácter es una realidad psicológica, quiere decir que ha de ser aquello en virtud de lo cual los datos del mundo objetivo adquieren esta forma y esta significación peculiares (características) para este determinado sujeto.

2. En segundo lugar, la estructura caracterial es —según la definición antes dada— una estructura *de disposiciones*. Disposiciones implica posición, postura, y la postura va desde lo corporal, donde brota como preparación del organismo (la tónica o tono muscular), hasta lo cognoscitivo y afectivo, donde se elabora el sentido de la actitud o de la constelación de actitudes personales. Una disposición, por tanto, no es sólo una posición (ubicación espacial, en sentido pasivo), sino que es ya una postura asumida frente a algo (sentido activo), y tendencialmente, dispuesta a manifestarse. Las disposiciones son formas, *Gestalten*, que enmarcan las posibilidades de actuación de un sujeto y señalan, por tanto, la manera o estilo concreto como un sujeto determinado va a afrontar su situación. Lersch afirma que, caracterológicamente, una disposición es «la propensión o inclinación a experimentar determinadas vivencias anímicas (maneras de sentir, de actuar)» (Lersch, 1964, 42). Así, el carácter, en cuanto estructura disposicional, daría las formas vivenciales posibles de un sujeto (entendiendo por vivencia esa conciencia pre-reflexiva que el individuo tiene de sí mismo en cada momento o, en términos de Sartre, la «conciencia no posicional de sí mismo»); es decir, tanto un estado afectivo como un modo de actuar del sujeto.

Cuando se define el carácter como una estructura de disposiciones se está señalando que las disposiciones son una realidad operante que liga a un sujeto con los datos de su mundo. En otras palabras, como estructura de significación la red caracterial de disposiciones implica la existencia de dos términos: un cuerpo (el del sujeto) y un mundo (*Welt*).

El *cuerpo*, en su objetividad, constituye un sistema de condiciones del comportamiento, sistema ininteligible —como señala Buytendijk—, a no ser que sea percibido en cuanto materialidad o corporalidad de un sujeto, es decir, como situación interior de un sujeto frente a su situación exterior. Así, el cuerpo-situación sería

definido por «la significación que posee para un sujeto que ha asumido ese sentido para vivirlo en su potencia, como una motivación» (Buytendijk, 1969, 20). El carácter (la estructura disposicional) «dispone» posturalmente al cuerpo en cuanto estado afectivo humoral (los alemanes hablan de *Stimmung*) a la vez que esbozo o forma de posibles acciones. El cuerpo ya no es entonces una simple estructura anatómica, ni siquiera un conjunto de procesos fisiológicos, sino que es «el ser físico de un sujeto que se estructura a sí mismo, que reconstituye, correcta y significativamente, nuevas disposiciones a partir de estructuras ya existentes» (Buytendijk, 1965). El cuerpo «dispuesto» caracterialmente constituye una unidad de significación del sujeto frente a un mundo.

El segundo término de la relación es el *mundo*. Como en el caso del cuerpo, tampoco el mundo constituye en este contexto un simple conjunto de datos objetivos, sino que, en cuanto término de la estructura disposicional (aquello ante lo que se dispone el sujeto), consiste en el medio vital de un sujeto, es decir, un conjunto de realidades vitalmente valiosas para ese sujeto (*Umwelt*, según la terminología de Von Uexküll). Cada animal posee un ambiente (mundo) característico, propio de su especie, y animal y ambiente forman un círculo funcional en el que ambos dependen mutuamente como partes de un organismo. En forma análoga, cada hombre posee su mundo. Ahora bien, hay una gran diferencia entre el medio animal y el mundo humano: «el mundo —afirma Buytendijk—, a diferencia del ambiente animal, es un mundo objetivo, no sólo específico sino existente. Para el hombre este mundo es a la vez don y dato, que él comprende y a los que responde por su libre iniciativa. Su respuesta no es sólo una reacción, sino una realización creativa y organizada bajo la dirección de la *ratio* y de las normas de un sistema de valores que ha encontrado hecho en el mundo preestablecido de su infancia, que él ha aceptado, asimilado y renovado» (Buytendijk, 1969, 57).

El carácter, al «disponer» un cuerpo, configura significativamente un mundo que, frente al acabamiento e inequívocidad del ambiente animal, es un mundo histórico (inacabado, abierto) y equívoco. Y es que, por el carácter, el hombre se enfrenta a su mundo, enfrentamiento que no es posible al animal, que se encuentra encerrado en su ambiente. Por ello, en el animal sería posible hablar de un temperamento, como estructura reactiva de un organismo determinado, pero no de un carácter. Esto nos introduce en la tercera característica que hemos de examinar.

3. El carácter es una estructura disposicional *permanente*. Con ello se afirman dos cosas muy importantes: primera, que una dispo-

sición no es una conducta, sino una forma, o *Gestalt*, y, segunda, que esa *Gestalt* se caracteriza por su constancia temporal. La estructura caracterial no es un conjunto de comportamientos fácticos, sino que se trata de una serie de esquemas de actuación. Una disposición, en cuanto esquema o *Gestalt*, puede expresarse en conductas muy diferentes, identificables en cuanto que manifiestan un mismo estilo o, mejor diríamos, en cuanto expresan un mismo sentido que alude a la estructura de significaciones de un determinado sujeto. Ese sentido, evidentemente, no es siempre manifiesto, ni siquiera para el sujeto que ejecuta la acción. La existencia de un carácter exige que el mismo sentido se prolongue temporalmente, que haya una constancia en la relación significativa del sujeto con su mundo, constancia que se va expresando posturalmente en el «estilo» de conducta, aunque no necesariamente en las mismas conductas.

Conviene aclarar este punto. La constancia o permanencia de una determinada estructura de disposiciones no quiere decir que el carácter sea aquello que permanece una vez que se elimina lo pasajero. En otras palabras, si el carácter puede expresarse en conductas muy diferentes —según la situación y las circunstancias concretas que el sujeto va afrontando—, esto no quiere decir que, quitadas las diferencias, «permanezca», como una entidad o isla enclavada en medio de aguas pasajeras, una realidad estática que sería el carácter. Un carácter no es una serie de contenidos específicos, sino una estructura humoral y de posibilidades comportamentales. De ahí que, en cuanto estructura, sea el carácter mismo el que se expresa y se plasma en la diversidad de comportamientos. La conducta no es una consecuencia del carácter; no se puede separar el comportamiento de la estructura disposicional, ya que —parafraseando a Lacan— la conducta es el lenguaje del carácter³. La constancia caracterológica es la constancia

3. El existencialismo dialéctico del joven filósofo pronto sucumbirá a la influencia de Freud. Su tesis de licenciatura en Filosofía y Letras (ver nota 1 de la Introducción) da comienzo con un capítulo dedicado a «El hedonismo freudiano», y tiene en V. Fankl su principal protagonista. Le precedieron dos trabajos menores, «¿Complejo o cultura? Una crítica antropológica a la obra *Totem y Tabú* de Sigmund Freud de acuerdo con los descubrimientos de Malinowski» y «Nietzsche y Freud», ambos de 1963. Y así es como existencialismo, psicoanálisis y materialismo pasan a formar el entramado teórico sobre el que se cimenta su primer libro, *Psicodiagnóstico de América latina*. Lo confiesa el propio autor en una entrevista que le hiciera en 1986 un colega (y buen amigo) costarricense, Ignacio Dobles: «Pero ya en 1972 había escrito un librito, *Psicodiagnóstico de América Latina*, que expresa posturas similares, aunque desde una perspectiva predominantemente psicoanalítica» («Psicología social desde Centroamérica: retos y perspectivas. Entrevista con el Dr. Ignacio Martín-Baró». *Revista Costarricense de Psicología*, 8-9, 1986, 72). Ellacuría advierte el sesgo en la «Introducción» que precede el texto de Martín-Baró: si no serían posible, se pregunta, «planteamientos psicológicos más objetivistas y menos montados sobre interpretaciones psicoanalíticas» (p. viii); si no sería posible, además, «pasar de un psicodiagnóstico a un sociodiagnóstico de la realidad social» (p. viii). Después se fue dilu-

de una estructura que se expresa *en y por* la diversidad de conductas, es la constancia de un sentido unitario. El problema no consiste, por tanto, en restar al todo la variable de cada una de las conductas, sino en encontrar ese sentido unitario de todas esas conductas diferentes, lo que constituye la estructura disposicional. Por ello, la consistencia o permanencia del carácter es una consistencia histórica. De paso, esto nos aclara la realidad de la conducta como entidad psicológica, que no consiste tanto en un conjunto de reacciones neuromusculares, en la «actividad públicamente observable de músculos o glándulas de secreción externa» (Hebb), cuanto en la expresión motriz de una significación vivida por un determinado sujeto en un momento y situación histórica.

Lo propio de la estructura consiste precisamente en estructurar, es decir, en dar forma o significación a aquello a lo que alcanza. En nuestro caso, el carácter configura en un estilo los posibles comportamientos del sujeto, a los que impregna afectivamente y en los que se expresa significativamente. La actividad estructurante del carácter no hay que concebirla a la manera de una causalidad mecánica, sino en cuanto realidad dadora de sentido. Que un determinado individuo tenga una disposición caracterológica quiere decir que sus actos, por distintos que sean, van a llevar un estilo, un sello, una marca, es decir, un sentido significativo de la relación existente entre el sujeto y su mundo histórico. Así podemos afirmar con Mucchielli que «cada carácter, por su estructura misma, realiza en el campo de su entorno, y a un nivel no consciente, un perfil de situaciones, su reagrupación en conjuntos significativos valorizados o desvalorizados. Y esto en

yendo la influencia dinámica, prueba de una evidente evolución. Es, por otra parte, perfectamente coherente este alejamiento con su posición: desde una epistemología profundamente individualista como la psicoanalítica, recelosa de las realidades objetivas y alejada de las condiciones materiales en que se desenvuelve la existencia de las personas, Martín-Baró no vio la posibilidad de elaborar una Psicología de la liberación que en el fondo no era sino una Psicología política. En una carta fechada el día 13 de marzo de 1983, Martín-Baró escribía al editor de este libro: «Hace ya bastante tiempo que pasé por mi "etapa psicoanalítica"; con todo, son las obras de Franz Fanon las que encuentro más iluminadoras para examinar los fenómenos que día a día vivimos». En la entrevista que le hicieron Elisabeth Lira y Alfonso Luco tan sólo unos meses antes de ser asesinado («Conversación con Ignacio Martín-Baró», *Revista Chilena de Psicología*, 10, 1989, 51-55) lo explica con claridad: «¿Qué haces, por ejemplo, cuando enfrentas una situación como la que me tocó a mí?: más de 300 ancianos, mujeres, niños sobre todo, en el refugio del sótano de una iglesia de unos 60 x 20 m. Habían estado allí 3, 4, 5 años; con todos los problemas que te puedes imaginar... Una posibilidad es decir: hoy empiezo con uno y hago psicoterapia y mañana con otro, y otro y otro. Pues sí, maravilloso, hay que hacerlo, pero no tenemos recursos para eso y estamos hablando de un pequeño grupo al interior de un problema que tiene magnitud ya no simplemente de un grupo, sino de una colectividad total» (p. 55). En uno de sus artículos iniciales, «Del alcohol a la marihuana» (*Estudios Centroamericanos*, 283, 1972, 227-242), Martín-Baró acaba poniendo juntas, a la hora de dar cuenta de esta conducta, la «gratificación oral» y la lucha de clases. Al final ganará la lucha de clases como constructo teórico.

relación permanente con tipos de comportamiento, digamos esquemas de posturas-comportamientos, que representan sus disponibilidades de acción y de reacción» (Mucchielli, 1969, 42).

4. En cuarto lugar, la estructura disposicional permanente que es el carácter constituye —según la definición de Faure— una realidad *propia de cada individuo*. Con ello se alude no sólo a la ineludible *subjetividad* de todo proceso psicológico, sino también a la peculiaridad del carácter humano, propio de un *sujeto* que vive su mundo (*Umwelt*), y no un ambiente común a toda una especie, como es el caso en los animales.

Como señala Buytendijk, el concepto de sujeto abarca más que el de conciencia. «Este término designa un modo de existencia que se afirma como el fundamento de una receptividad a las significaciones inteligibles y como el fundamento también de una actividad que crea estas significaciones y responde inteligentemente a ellas» (Buytendijk, 1965, 22). En la medida en que existe un sujeto, se da una subjetividad, es decir, la vivencia concreta de una significación. Si el carácter es una estructura de disposiciones, en cuanto significatividad postural, esta estructura no lo es en abstracto, sino que es la estructura de un sujeto. Toda significación es significación para alguien. Como dice Mucchielli, «se trata siempre de significaciones-para-tal-sujeto-que-las-percibe-y-que-las-vive. No hay una significación objetiva: hay significaciones compartidas, significaciones intercambiadas, pero no hay significaciones sin un sujeto» (Mucchielli, 1969, 21). Por eso, toda vivencia es única e irrepetible, ya que es la vivencia de un sujeto, y por tanto, el eco consciencial corresponderá a la selección y organización de estímulos realizada por los analizadores de formas de ese sujeto. Bien señala Mounier que el carácter «es la forma generadora y determinante de una melodía estructural, de un psiquismo individual» (Mounier, 1949, 47).

Sin embargo, cabe interrogarse si esta «forma generadora», esta estructura disposicional, individual en cuanto propia del sujeto, no es la manera como el sujeto concretiza y da vida a una forma y estructura superiores, de orden social. En otras palabras, el carácter en cuanto estructura de significación, ¿no apunta a su vez a una estructura disposicional más amplia, ya no de orden individual, sino social?

Hemos afirmado que el carácter, en cuanto estructura, constituye una unidad de sentido. Pero esa unidad de sentido lo es en cuanto que, a su vez, forma parte de una estructura superior de significaciones que la acoge y la unifica frente a lo que no es ella. Si el carácter es una estructura de significaciones que se expresan disposicionalmente en las conductas de un determinado sujeto, esta estructura es a su vez significativa para una estructura más grande, como sentido

coherente de una manera o estilo de ser (de un carácter) en un determinado contexto y situación. Así, un carácter puede ser considerado como tal en la medida en que adquiere una coherencia unitaria en una historia y en una cultura. El carácter, como estructura individual, remite, pues, a una estructura mayor meta-individual. Decir de alguien, por ejemplo, que es un flemático o un colérico, da sentido unitario (estructura individual) a sus conductas; pero este sentido no es tal si no se entiende con referencia a una estructura mayor (social), en la que la flematicidad o la colericidad adquieren unidad y coherencia frente a lo que no lo es. El colérico o el flemático son caracteres comprensibles si admitimos que el ser-así tiene una significación en una determinada sociedad (estructura significativa social), frente a lo que es de otro modo, también significativo para esa estructura social.

5. Finalmente, el carácter rige las *relaciones del individuo con el mundo exterior y consigo mismo*. Con esta afirmación, Faure no indica sino la función del carácter, entendiendo por función el ejercicio o actividad de una estructura. Un carácter no es una entidad abstracta ni absoluta. No es abstracta por cuanto todo carácter lo es de un sujeto, y se expresa en y por la conducta. No es absoluta, en cuanto que todo carácter se encuentra ubicado en una estructura más amplia, socio-histórica, en cuyo seno adquiere existencia como tal, es decir, unidad y sentido.

El hombre es un ser histórico, necesariamente situado y fechado: su naturaleza es, precisamente, ser historia y, por tanto, referencia dialéctica a una circunstancia y a un medio (Castilla del Pino, 1970). Toda acción supone un intercambio entre el individuo y su medio. El carácter da unidad de sentido a todos estos intercambios (comportamientos), en la medida en que los refiere a una estructura disposicional que en ellos se expresa. Pero el carácter se manifiesta entonces como una estructura y, por consiguiente, una realidad relacional entre el individuo y su medio, tanto ínterno (cuerpo) como externo (*Umwelt*). Esto descalifica toda reducción caracterológica de orden fisiologista: el carácter no es simplemente una contextura corporal, ni un biotipo. Otra cosa es que se pueda intentar correlacionar el carácter con el biotipo, esfuerzo ya tradicional desde Hipócrates hasta Sheldon, pasando por Viola, Pende, Allendy y Kretschmer (Kretschmer, 1954; Sheldon, 1960). Pero descalifica también el intento de reducir el carácter a una simple configuración social, en el sentido de un rol o papel meramente cultural: el carácter no es el personaje social, aunque el buen desempeño de ciertos personajes (roles) exija determinado carácter.

Cuando hacemos del carácter una estructura relacional que da

constancia a las relaciones del individuo con su medio interno y externo, ubicamos el arraigamiento⁴ de esa estructura en el sujeto (el individuo), al que tomamos como punto de referencia para ese exterior que es el suyo (*Umwelt*) y su interior, también suyo (cuerpo). Sin embargo, ambas direcciones relacionales se nos hacen problemáticas en cuanto distinguidas del individuo mismo y sólo aceptables en cuanto entendidos con respecto a la novedad que aporta el devenir histórico.

En efecto, ¿cómo habría que entender ese «exterior»? Ya hemos dicho cómo cada sujeto forma una unidad con su *Umwelt* o mundo circundante, mundo de significaciones para él. Ese exterior no puede ser entendido, pues, como algo simplemente espacial, pues el espacio es delimitado psicológicamente con respecto al sujeto por los analizadores de formas*. Pero tampoco como una mera dimensión temporal, puesto que el simple decurso del tiempo sólo aportaría una continuidad sin solución**. Todo lo que ya está en el espacio o el tiempo del *Umwelt* tiene ya una significación, y por tanto, no necesita ser re-significado. Ahora bien, en la medida en que en ese *Umwelt*, como dato objetivo, se presente algo nuevo, el carácter ha de ejercer su función de permanencia otorgando a la relación con eso nuevo —espacial o temporal— una significación coherente con la realidad anterior a través de la constante disposicional (humor y esquema de acción). ✕

Lo mismo puede afirmarse con respecto al «interior» —un dentro del sujeto mismo en cuanto corporalidad (cuerpo) y en cuanto configuración psíquica (yo personal)—. ¿Puede haber un «dentro» que no esté ya contenido, así sea implícitamente (como condicionante estructural o como inconsciente dinámico) y, por tanto, presente en el sujeto? Sólo en la medida en la que «lo otro» se haga presente en el interior de esa misma configuración individual cabe afirmar una fidelidad psíquica o constancia del individuo en sus relaciones para consigo mismo. Si no se diera tal novedad, el individuo se habría petri-

* Ver la concepción lewiniana sobre el campo vital: K. Lewin, *Dinámica de la personalidad*. Morata: Madrid, 1969, sobre todo pp. 53-123. El concepto de analizador proviene de Pavlov, quien lo empleó en un sentido estrictamente neurológico (ver, por ejemplo, *Essential Works of Pavlov*. Bantam: New York, 1966, 197 ss.). El sentido dado aquí al término incluye y parte de la visión de Pavlov, pero le lleva a un terreno más estrictamente psicológico: el terreno de las significaciones. Por ello se habla de analizadores de formas.

** Ver E. Minkowski, *Le temps vécu*. D'Artrey: Paris, 1933. El tiempo —afirma Merleau-Ponty— es una relación de ser. «Le temps n'est pas un processus réel, une succession effective que je me bornerais à enregistrer. Il naît de mon rapport avec les choses [...] Le passé et l'avenir n'existent que trop dans le monde, ils existent au présent, et ce qui manque à l'être lui-même pour être temporel, c'est le non-être de l'ailleurs, de l'autrefois et du demain. Le monde objectif est trop plein pour qu'il y ait du temps» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard: Paris, 1945, p. 471).

ficado, cerrado. No habría propiamente fidelidad, sino fijación, estancamiento: el endurecimiento de la estructura psíquica del sujeto, es decir, la neurotización.

Así pues, sólo la existencia de lo nuevo justifica el que se señale la permanencia de una misma significación (disposición que es humor y estilo) y, por consiguiente, la existencia del carácter. Por otro lado, esto no deja de ser obvio si se tiene en cuenta que el énfasis en la «igualdad» caracterial no incide en las conductas sino en su sentido con respecto al sujeto y, por tanto, en la manera de hacerse presente el sujeto a la sociedad que lo acoge (una manera de ser en el mundo). Precisamente porque lo nuevo entra en la existencia del individuo humano, el hombre tiene un mundo y no un ambiente como el animal.

Si juntamos esta conclusión con nuestra observación anterior de que el carácter individual remite a una estructura mayor, de orden social, quiere decir que esa estructura superior (llamémosla socio-histórica, para abarcar ambas dimensiones) es al mismo tiempo razón de la permanencia caracterial, en cuanto dadora de la unidad de sentido a las diversas conductas de un sujeto (da sentido a un carácter determinado), y en cuanto suministradora de la novedad frente a la cual se afirma la constancia de la estructura caracterial. Es decir, la estructura socio-histórica no sólo posibilita el carácter (mediante la novedad), sino que lo determina concretamente (dando unidad a una estructura de significación frente a esa novedad). Es la estructura socio-histórica la que configura el carácter, es decir, cada individuo tiene el carácter que tiene porque así se lo ha «asignado» la estructura socio-histórica⁴.

Con ello estamos afirmando que la vivencia situacional configurada por el carácter constituye la aceptación psíquica de la realidad socio-histórica por parte de cada individuo; en otras palabras, la

4. Desde hace unos párrafos, y a pesar de algún extraño vaivén, Martín-Baró está alimentando en el lector la sospecha de una postura simpatizante con el holismo. Ya lo hemos advertido en la Introducción: algunas de sus afirmaciones más contundentes traen de inmediato a la memoria al Durkheim (tampoco fue el francés amigo de las medias tintas) de *El suicidio* («existe, pues, para cada pueblo una fuerza colectiva, de una energía determinada, que impulsa a los hombres a matarse»); una afirmación que se acerca mucho a la que Martín-Baró cita unos cuantos párrafos más adelante de W. Reich: todo orden social crea aquellas formas caracteriológicas que necesita para su preservación) o al Marx del *Prólogo* («En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad»). Pero al lector un poco versado en Psicología le estará permanentemente recordando también a Vygotski que, por cierto, tanto tuvo que ver con Marx y no poco con Durkheim. Hace un momento, sin ir más lejos, acaba de hacer referencia al «carácter relacional» del carácter, y al final de la nota 7 de «El papel desenmascarador del psicólogo» volveremos sobre esta hipótesis tan dialéctica y tan socio-histórica. La referencia a Durkheim y Vygotski ha aparecido en la Introducción (ver nota 8), y lo volverá a hacer en el capítulo «El latino indolente» (nota 21).

aceptación a nivel psíquico individual de la realidad dada —positiva— y la situacionalidad concreta. Y si, como afirma Mucchielli, «el carácter es una especie de regulador de nuestra conducta, al mismo tiempo que un principio organizador de nuestro entorno» (Mucchielli, 1969, 41), quiere decir que nuestra conducta está regulada en última instancia por la estructura socio-histórica que asimismo se encarga de organizar nuestro entorno (el *Umwelt* de cada sujeto).

¿No contradiría esta conclusión la innegable base genética de todo carácter? No lo creemos. Ya tradicionalmente se ha hecho la distinción entre temperamento y carácter, asignando al primero una inmutabilidad diacrónica, definida por los rasgos constitucionales codificados en el genoma, y el segundo una variabilidad histórica, de orden fenotípico, concorde con las diversas instancias psico-sociales que influyen en el individuo, así como con el juego que el propio individuo vaya realizando «frente» a esas instancias.

Pero todavía esto se nos hace más claro si, como afirman ciertos autores (Waddington, por ejemplo), el mismo código genético puede sufrir variaciones estructurales que, aunque distintas de las mutaciones propiamente dichas, producen efectos de variaciones fenotípicas. Más aún, el genoma parece constituir una realidad potencial, abierta a las determinaciones últimas que serán impuestas en las relaciones primarias del organismo con el medio («empáticas», según Sullivan), y que van configurando lo que Rof Carballo ha llamado la «urdimbre primaria» (Rof Carballo, 1961). Ya el mismo Freud afirmaba, a finales de 1908, que «los rasgos permanentes del carácter son continuaciones invariadas de los instintos primitivos, sublimaciones de los mismos o reacciones contra ellos» (Freud, 1967, 960). En cualquiera de los tres casos la razón de que un determinado individuo tenga este carácter y no otro no se debería a la instintividad (histórica, por otra parte, como el mismo Freud reconoce), sino a la realidad en la que esa instintividad (pulsional) ha de expresarse.

Si el carácter supone la psicologización en el individuo de una determinada situación socio-histórica, cabe pensar que han de darse isomorfismos*, tanto estructurales como funcionales, entre el carácter y un determinado régimen político (realidad socio-histórica concreta). En el fondo, ésta es la tesis de W. Reich cuando afirma que «la estructura de carácter es la cristalización del proceso sociológico de una determinada época» (Reich, 1965, 22). Éste no es un proce-

* Un isomorfismo es una correspondencia en el modelo estructural. Hablamos de isomorfismo para mantener la correspondencia en la distinción. Lejos de nosotros pretender psicologizar lo social o sociologizar lo psíquico. Que establezcamos una dependencia estructural entre sistema socio-político y carácter no quiere decir que pensemos que lo social es de naturaleza psíquica, o lo psíquico de naturaleza social.

so casual, pero tampoco propiamente causal (en el sentido de causa final): «todo orden social crea aquellas formas caracterológicas que necesita para su preservación» (Reich, 1965, 20), ya que «las ideologías de una sociedad pueden llegar a tener poder material sólo a condición de que alteren efectivamente las estructuras de carácter» (Reich, 1965, 23). No se trata, por tanto, de una finalidad buscada intencionalmente por un determinado sistema; se trata más bien de lo que podríamos llamar una característica endonómica de toda estructura*, en cuanto ley funcional con vistas a la propia conservación. Ningún régimen político puede subsistir a la larga si no logra transformar caracterialmente a los individuos que constituyen la sociedad en la que se encarna. Quizá por ahí habría que buscar la razón de cómo regímenes políticos de corte e intencionalidad socialista van, poco a poco, evolucionando hacia formas políticas, teóricamente preteridas y superadas, pero de hecho vigentes en el psiquismo comportamental y, por tanto, caracterial de los individuos.

CARÁCTER Y RÉGIMEN SOCIO-POLÍTICO⁵

Nuestra rápida reflexión sobre lo que es el carácter, desde el punto de vista psicológico, nos ha llevado a la conclusión de que entre

* Entiendo por endonomía el conjunto de reglas que rigen internamente a una determinada estructura (contrapuesto, pues, a la exonomía). Mediante este término, pretendo evitar al arduo problema de la finalidad que, a la postre, pudiera no ser sino una proyección cognoscitiva. Piaget emplea el término biológico de teleonomía, usado también —aunque en un contexto algo diferente— por Allport.

5. Como decíamos al iniciar la presentación de este libro, en Martín-Baró hay posiciones teóricas incombustibles; la que da título a todo este epígrafe es una de ellas. Y si no, advierta el lector lo que decía, casi veinte años después, al final de la entrevista con E. Lira: «Todo esto, en buena medida, a mí me ha llevado, en lo personal, a ver la necesidad de elaborar una Psicología política, que no es ni mucho menos una Psicología de la política, aun cuando la incluye, sino que es ver todo lo que de “poder configurador” del psiquismo individual y del ser y del quehacer de las personas tienen las fuerzas sociales que se imponen a través del juego social, de la confrontación social» (p. 54). La Introducción a *Sistema, grupo y poder* (1989) termina con esta misma reflexión: «En los momentos actuales pienso que la Psicología social debe conducir a una Psicología política como su fruto más propio». Entre ambas irán apareciendo los conceptos de «conscientización», «desideologización» y «fatalismo» que, de una u otra manera, son limítrofes con la política, y aparecerá también el «compromiso» de acabar con una estructura socio-política escasamente proveedora de bienestar, cuando no decididamente dañina para la salud física y mental de los ciudadanos. Lo político, nos dirá en «Conscientización y currículos universitarios», «constituye una dimensión básica de la realidad humana», y a su vera echa raíces lo ideológico y lo conductual: una tríada de conceptos que en Martín-Baró aparecen estrechamente unidos (ver *infra* nota 7). Una Psicología popular reclama una Psicología política, una Psicología que tome en cuenta la influencia del poder social sobre la configuración del psiquismo humano: así se expresará en el último párrafo de «La liberación como horizonte de la Psicología». Pero no solamente eso, es que la consideración de «lo político» resulta imprescindible como marco de referen-

carácter y régimen político ha de existir una estrecha conexión y de que, en cierto modo, cada régimen, por necesidad intrínseca de su estructura, va configurando el carácter de los individuos. En este sentido, el carácter sería una subestructura —de orden individual— con respecto a una estructura de significación superior que la englobaría: el sistema socio-político⁶. Nuestra tarea consistirá ahora en tratar de ver si efectivamente se dan isomorfismos, al menos parciales, entre la estructura y funciones de carácter y sistema político. Es evidente que, al menos en teoría, una misma función puede ser ejercida por diversas estructuras, así como una misma estructura puede ejercer diversas funciones. De ahí la necesidad de que, en nuestra búsqueda de posibles isomorfismos entre carácter y sistema político, distingamos el aspecto estructural del aspecto funcional.

Estructura y funciones del régimen político

Todos tenemos una idea más o menos vaga sobre lo que es un régimen político. En el peor de los casos, todos vivimos en un régimen político y, positiva o negativamente, activa o pasivamente, lo vivenciamos.

Un *régimen político* es algo más que un sistema de gobierno, algo más que un conjunto de leyes y disposiciones. Por régimen político entiendo aquí una ideología, constituida en sistema, que organiza y regula las formas de vida de un determinado conglomerado social en un determinado tiempo y circunstancia. Hay tres aspectos, pues, esenciales en un régimen político: la ideología, la organización y regulación, y la historicidad. Examinemos, brevemente, estos tres aspectos.

La *ideología* no es un simple código de principios y valores teóricos que den una visión del mundo. Una ideología es, de hecho, en la realidad histórica, mucho más que una cosmovisión filosófica; es el sistema de valoraciones en el que y a través del que los hombres

cia para la liberación, la religión mediante: «en la liberación —le decía a Ignacio Dobles en la entrevista que le hizo en 1986— se juntan el terreno político y el religioso» (ver nota 12 de «Iglesia y revolución en El Salvador»), y en la Psicología social entra de lleno el dominio de lo político, porque «La Psicología política es un apartado de la Psicología social», o, lo que es lo mismo, «toda Psicología política es Psicología social, aunque no toda la Psicología social es política», escribió en «Procesos psíquicos y poder», un capítulo escrito para el libro *Psicología de la acción política* editado por V. D'Adamo, V. García y M. Montero (Buenos Aires: Paidós, 1995, 221). A este respecto es interesante el artículo de Elisabeth Lira «Desde la Psicología social a la Psicología política en Centroamérica: el pensamiento de Ignacio Martín-Baró» (*Comportamiento*, 2, 1993, 7-24).

6. Ver el epígrafe del próximo capítulo «El fatalismo como interiorización de la dominación social».

de una sociedad concreta viven sus relaciones con el mundo⁷. La ideología, por tanto, cumple una función primariamente práctica, y la conciencia que tenemos de nuestro mundo y de nuestra historia está fundamentalmente condicionada por estas relaciones valorativas primarias (red de analizadores) (Martín-Baró, 1972a, 13 ss.).

Conviene insistir en el carácter de sistema que tiene toda ideología. Hay un todo que no puede ser reducido a partes y que da coherencia (aunque aparezca incoherente frente a criterios externos) y sentido a la praxis de los regímenes políticos. Es ese equilibrio interno, inherente a todo sistema, el que da razón de las «sinrazones» aparentes de los regímenes; en otras palabras, el que unifica por su significación las manifestaciones aparentemente más dispares de un determinado régimen. Todo sistema implica, por tanto, un juego interno de regulaciones y compensaciones que despoja a todo hecho de su carácter casual o extemporáneo. Afirmar esto no es incurrir en un determinismo positivista, sino más bien reconocer la lógica interna que liga en una unidad los elementos más dispares de una ideología en cuanto a praxis.

En segundo lugar, un régimen político es una *organización* concreta de las formas de vida de un determinado conglomerado humano. «Concebimos toda organización, toda forma (*Gestalt*) como una unidad cuyas partes se encuentran ligadas por una relación de significación y que, por tanto, presenta un orden interior, una "ley ínti-

7. De los valores a la ideología: ésa es la propuesta que Martín-Baró maneja en *Psicodiagnóstico de América latina* a la hora de definir la Psicología social. Al defender, con la ayuda de Hofstätter, que «las valoraciones sociales constituyen la variable peculiar desde la cual la Psicología social estudia los fenómenos psíquicos» (p. 10), está abriendo de par en par las puertas a la ideología (Milton Rokeach estaba llegando por aquella misma época a una conclusión parecida en *The nature of human values*); lo hace con la ayuda de Althusser, como lo hará diez años después en *Acción e ideología*, para concluir que «lo propio de la Psicología social nace de la dimensión ideológica, y por tanto histórica, de una determinada sociedad. Con ello evitamos el peligro de caer en una Psicología social aséptica, tan preconizada por muchos norteamericanos» (Martín-Baró, 1972, 16), una Psicología social «apolítica» y neutra que muchos confunden con «científica». Esta definición de ideología se verá matizada y enriquecida a lo largo de los años. El sistema de valores que sirve a las personas para manejar sus relaciones con el mundo se verá complementado por los «factores sociales vinculados a los intereses de clase de los diversos grupos», matiz importantísimo introducido en *Acción e ideología* (Martín-Baró, 1983, 48). Parece evidente el tono marxiano que en el transcurso de la década de los setenta había adquirido el pensamiento de Martín-Baró. Sin desviarse de la línea matriz, en *Sistema, grupo y poder* se muestra más explícito: «La ideología es la mercadera de un sistema social y, por consiguiente, de aquellos intereses dominantes en cada situación histórica» (Martín-Baró, 1989, 38); su tarea más importante radica en contribuir al mantenimiento de un sistema social y lo hace «presentando lo que son intereses propios de la clase dominante como si fueran intereses de toda la colectividad» (p. 38). La sumisión, la conformidad, la obediencia, el fatalismo, la sospecha del valor sagrado de la propiedad privada, la creencia en un orden social emanado de la voluntad de Dios, etc., toda una trabazón ideológica de la que se han alimentado la injusticia, la desigualdad y la explotación a que han estado sometidos los pueblos latinoamericanos.

ma" (Goethe). Este orden puede presentársenos en la forma viviente como un orden lógico, orientado hacia un fin, un orden económico o técnico, eventualmente como un orden estético y hasta normativo (ético)» (Buytendijk, 1969, 21). Un régimen político constituye una forma imponiendo una ordenación que, por lo general, abarca todas las unidades de significación señaladas; ciertamente, una unidad lógica (en cuanto racionalización de la ideología existente), una unidad económica y una unidad ética. Son estas unidades las que van configurando las formas concretas de vida posibles en un determinado régimen político. Como unidades de significación, estructuran dinámicamente y organizan las posibles modalidades de la existencia de las diversas partes o personas y grupos de una sociedad.

El funcionamiento real —no teórico— de los tres poderes tradicionales de los regímenes políticos, legislativo, ejecutivo y judicial, muestra sintomáticamente cuáles son las significaciones y, por tanto, las fuerzas que realmente determinan y ordenan las formas posibles de vida en una sociedad. Es evidente que, en nuestra sociedad, la unidad de sentido fundamental es la económica⁸ y que, por consiguiente, es la economía el principio ordenador fundamental de la unidad socio-política y el determinante último de que una persona o una clase social de personas se encuentren ubicadas en un punto y no en otro de la estructura.

Organizar es, pues, determinar una economía de la existencia, regular partes y relaciones: ubicar a unos arriba y a otros abajo, a unos a la derecha y otros a la izquierda. Cuando esta organización no sólo alcanza las formas externas, sino que llega a determinar incluso los contenidos internos mediante la institucionalización de una determinada ideología y la configuración represiva de los campos vitales, estamos en presencia de una reducción positivista de la posibilidad cultural en cuanto terreno de realización humana, y caemos en la unidimensionalidad opresiva de la que tanto y tan bien ha hablado Marcuse (1969).

Toda organización tiende primariamente a su conservación y para ello establece un ritmo metabólico en el organismo. Piaget afirma que «la función y la organización consisten en conservar la forma de un sistema de interacción a través de un flujo continuo de

8. Sobre la influencia del pensamiento marxista en la obra de Martín-Baró hay pruebas más que suficientes; este capítulo es una de ellas, y la nota 20 de «El latino indolente» ofrece alguna otra. Sobre la relatividad de esta influencia las pruebas se aportan en la nota 8 de «El latino explotado» y a ellas podríamos añadir un dato bibliométrico: el número de citas de Marx en *Acción e ideología* es de 9, y en *Sistema, grupo y poder*, de 4. No es precisamente Marx, en ninguno de sus dos libros más importantes, el autor más citado. En el trabajo de Luis de la Corte se ofrecerán datos más concluyentes a este respecto.

transformaciones cuyo contenido se renueva sin cesar por intercambios con el exterior» (Piaget, 1969b, 138). En este sentido, la organización del sistema político tiende a la conservación de la ideología, como intercambios concretos de los individuos con su mundo, como valoraciones que determinan el sentido relacional de los hombres frente a su mundo. La reconstrucción metabólica consistirá en crear aquellas instancias frente a toda novedad que permitan el mantenimiento de la estructura unitaria o sistema establecido: elecciones periódicas, cambios de gabinetes ministeriales, nuevas orientaciones en los planes gubernamentales..., incluso la alternancia en el mando de facciones o partidos diversos. Todo ello sin alterar la significación de las interacciones entre las partes, ni el equilibrio total, que es lo que constituye el sistema propiamente dicho.

3. Finalmente, todo régimen político es una *realidad histórica*; una realidad en un tiempo y en una circunstancia, heredera de un proceso determinado y enclavada en un contexto geográfico, social e internacional. Esto es fundamental cuando de régimen político se habla, ya que bajo el mismo nombre se esconden sistemas muy diferentes, no sólo en su sentido unitario interno, sino en confrontación con otros sistemas. Hay que aclarar que situación, en cuanto tiempo y espacio, no es una categoría externa al régimen político, como no lo es a ninguna realidad humana, individual o social: la ideología constituye una vivencia espacial (en cuanto dice relación a y con objetos) y temporal (en cuanto «estructura» el tiempo, mediante la concatenación de esas relaciones valorativas). La organización, por otra parte, es un proceso bien concreto en ambas dimensiones, puesto que no existe una organización genérica, sino organizaciones determinadas que, en última instancia, no son sino organizaciones de espacios y tiempos.

Estos tres aspectos que constituyen todo sistema político —ideología, organización e historia— determinan cuál es, genéricamente hablando, su estructura y cuál su función, quedando para un análisis concreto la tarea de señalar las concreciones de éste o aquel régimen.

La *estructura* de un régimen político viene dada, fundamentalmente, por su ideología, ya que es la ideología la que precisa la constante del sistema: las relaciones entre las diversas partes de ese sistema y, de una manera más concreta, las relaciones de los hombres con las cosas y entre sí. Todo régimen político —lo hemos dicho— es la expresión de una ideología, lo cual —entiéndase bien— no quiere decir ni que todos los miembros del conglomerado humano al que rige vivan de igual modo esa ideología, ni que la forma manifiesta que adopte ese sistema exprese claramente su ideología. En este sentido, no son los individuos los que importan, sino las relaciones que

los ligan y los desbordan como situación previa (significación), así como no es la legislación escrita o la teorización racional la que determina los valores vigentes, sino los esquemas disponibles mediante los cuales se interpreta (análisis y codificación) y se vive la realidad.

¿Es posible hablar de la ideología como de la estructura psico-social de significación de un régimen político? Examinemos esta interrogante. Hemos afirmado, siguiendo a Piaget, que una estructura se define por los caracteres de totalidad, transformaciones y autorregulación. Veamos en qué medida la ideología posee estos caracteres.

Ante todo, la *totalidad*. Una totalidad dice, en primer lugar, unidad. Una unidad superior a la suma de sus partes y con propiedades propias, surgidas no de las partes, sino de la relacionalidad de las partes. Una ideología, ¿es una totalidad? No cabe duda: unos principios axiológicos conllevan otros. Una ideología se configura por la lógica que recorre todas las partes de su sistematización del afrontamiento hombre-mundo. Ahora bien, ¿qué quiere decir en el fondo que una lógica recorre todas las partes, sino que, más allá de cada parte concreta hay un principio unificador (*logos*), un lazo relacional que liga unas partes a otras y que, precisamente, determina su ubicación en el sistema? Si hay una ubicación y una concatenación de partes es que hay una estructura de relaciones mutuas y, por tanto, un orden y una unidad.

Al ligarse mutuamente, las partes se constituyen en elementos estructuradores y estructurados. Toda valoración es por esencia relativa. Al ligarse dos partes por esta relatividad mutua, ambas reciben el impacto de la otra, lo que no es sino afirmar que se constituyen en su concreción por este impacto recíproco. Trasládese esta proposición a todas las partes que componen un sistema ideológico y podremos afirmar la esencial interdependencia existente entre ellas, que es precisamente lo que permite el todo como unidad.

Esta lógica interna, esta relatividad de las partes de un todo lo constituye, en el caso de la ideología, una significación idéntica, un sentido unitario en la diversidad que, psicológicamente, se traduce en esquemas preferenciales (analizadores de formas) tanto en lo actitudinal, como en lo perceptivo, intelectual o reactivo de individuos y grupos. Los esquemas preferenciales van configurando objetivamente un mundo, subjetivamente un tipo de vivencia. La confluencia de objetividad y subjetividad muestra la coherencia y cohesión de un sistema, garantizando o poniendo en peligro su supervivencia.

En segundo lugar, una ideología constituye la estructura de un régimen político en la medida en que se conserva a través de las *transformaciones*. Lo nuevo —tanto interno como externo— es in-

tegrado, a través de los esquemas preferenciales, en el sistema de relaciones existentes. Esto nos plantea el problema de la psico-génesis o, mejor, de la psico-sociogénesis histórica de una ideología. Es evidente que la relatividad concreta que caracteriza a una ideología, la organización concreta de sus partes, surge de unos fenómenos sociales y psíquicos concretos. Fundamentalmente, surge del encuentro del hombre con su mundo. Este encuentro y los intercambios consiguientes (las relaciones económicas) han ido configurando paradigmáticamente todas las relaciones del hombre con sus semejantes, como acertadamente señaló Marx, y así se ha ido estructurando una situación histórica, situación que precede como seno al individuo. En este sentido, la ideología brota de la situación, en la medida que es la situación —espacio e historia— la que determina las posibilidades vitales de los individuos. Un individuo surge siempre referido a una situación y en esta dialéctica necesaria se constituye (Castilla del Pino, 1970)*.

El sentido relacional hombre-mundo, la ideología, afronta las transformaciones de la realidad, equilibrando, mediante regulaciones y compensaciones parciales, las novedades objetivas. Marcuse ha mostrado la gran capacidad transformadora de la ideología de las modernas sociedades industriales, su capacidad asimilativa frente a las nuevas técnicas y a las nuevas necesidades. Mucho ha cambiado el mundo en estos últimos años; sin embargo, hoy como ayer, la gran mayoría de los hombres sigue estando alienada frente a su trabajo; hoy como ayer, el hombre se vende como mercancía; hoy como ayer, impera el fetichismo de las cosas (cuyo símbolo mágico es el dinero), exacerbado paroxícticamente en el consumismo.

En tercer lugar, una ideología tiene la capacidad *autorreguladora*, es decir, tiende a cerrarse en sí misma y a perpetuarse. Las valoraciones van creando un consciente y un inconsciente diferenciados por las fuerzas represivas (Fromm habla de un filtro social) que impiden la aparición de los elementos disociadores y hasta su misma percepción. En este sentido, toda ideología tiende a hacerse totalitaria, a penetrar cada vez más en la intimidad de los grupos y de los individuos, llegando hasta a determinar su pensamiento, sus necesidades y sus aspiraciones. Cuando, como enseña Marcuse, la ideolo-

* Erich Fromm trata de concretar esta situacionalidad en lo que llama el «carácter social». En un reciente artículo afirma que «character is primarily "social character", shared by most members of a society or class. Its functions is to mobilize and transform "general" human energy into specific forms of energy that are necessary for the proper functioning of a given society, for man functions reliably only when he desires to do what he has to do. The social character represents social necessity transformed into psychical motivation» (E. Fromm, «Theory of Aggression». *The New York Times Magazine*, febrero, 27, 1972, 80).

gía consigue que el individuo internalice como propias lo que no son sino las necesidades ideológicas del régimen socio-político (convirtiendo el «principio de realidad» freudiano en «principio de rendimiento»), el sistema ha cerrado el universo de posibilidades, garantizando con ello su supervivencia.

En conclusión, un régimen político constituye una estructura a causa de su ideología que es la que funda, mediante su sentido relacional unitario (el esquema de valoraciones, absolutizadas en valores objetivos), la totalidad del sistema, su capacidad de asimilar los cambios conservándose idéntico a través de la configuración de un mundo, y cerrándose sobre sí mismo como negación radical a toda posibilidad de alteración.

Si la ideología constituye la estructura significativa de un régimen político, su *función* la constituye la organización concreta de la vida y la adaptación a que esta organización conduce al hombre que forma parte del sistema. La organización tiende a conservar diferenciadas las diversas partes de la totalidad, y para ello va creando esquemas mediante los cuales asimila las diversas eventualidades o cambios históricos dentro de un marco de posibilidades de acomodación. Es paradójico observar que mientras el proceso que priva en la función de la ideología como estructura hacia fuera es el de asimilación (la transformación de todo lo nuevo en categorías propias), el proceso primariamente impuesto a las diversas partes del régimen es el de la acomodación. Dicho en términos más obvios, la organización del sistema de vida reduce la realidad «externa» a sus propios intereses, mientras que obliga a sus individuos (realidad «interna») a acomodarse a esta realidad «externa», ya transformada valorativamente en sus propios intereses. Así, por ejemplo, las leyes obligan a la realidad a encuadrarse dentro de los esquemas permitidos por el marco de referencia ideológico de un régimen concreto (por eso muchos regímenes dictatoriales o pseudo-democráticos no dejan que se hable de la realidad; la misma objetividad es «subversiva»), mientras que el individuo no puede reducir las leyes a sus propios esquemas, sino que tiene que acomodarse y plegarse a ellas. Una ideología es funcionalmente asimilativa frente al mundo y, sobre todo, frente a las posibilidades históricas divergentes, mientras que es profundamente acomodaticia en el sentido de las oportunidades ofrecidas a los individuos. En la medida en que un régimen político logra un equilibrio más radical entre la asimilación frente a lo externo y la acomodación exigida a lo interno, más sólido se hace (más «adaptado») y más garantizada tiene su preservación.

Una consecuencia obvia pero importantísima es que aquellas instituciones fundamentales en las que se plasma la ideología y que se

encargan de asentar y transmitir su cuadro de referencia axiológico, serán instituciones de carácter profundamente acomodaticio. Reich señaló tres de estas instituciones de nuestra sociedad: la familia, la escuela y la moral. De ahí que, a la hora de comprender el carácter de los individuos de una sociedad, debamos tratar de analizar, lo más cuidadosamente posible, las constantes estructurales (de sentido) de esas tres instituciones.

Estructura y funciones del carácter

Si por carácter hemos entendido aquel conjunto de disposiciones permanentes que regulan las relaciones hacia fuera y hacia sí mismo de un individuo, es evidente que esta regulación caracterológica nos apunta a una manera constante de vivenciar la realidad por parte del individuo, lo que no es sino afirmar la constante ideológica. En otras palabras, si es la ideología a nivel social la que constituye la estructura de un régimen político, es la ideología a nivel individual la que constituye la estructura caracterológica de cada persona. De la misma manera, la función del carácter consiste precisamente en preservar la unidad del individuo —unidad de sentido frente a lo nuevo, como veíamos antes—, organizando un mundo y cuidando, mediante esquemas preferenciales de reacción y regulaciones de orden compensatorio, de su supervivencia. Reich habla de la «coraza caracterológica» como de una rigidez del yo frente a la realidad externa, lo que le preserva de posibles peligros (Reich, 1965, p. 159)*. En este sentido, hay que afirmar del carácter algo similar a lo que afirmábamos del régimen político: un predominio asimilativo frente a lo externo, acomodaticio frente a lo interno. Pero, ¿qué puede significar esto en el carácter individual?

La asimilación caracterológica indica que, frente a las realidades externas —objetos, personas o sucesos—, el individuo, mediante un determinado esquema de referencia, reduce esas realidades en sus posibilidades de significación, lo que le permite reaccionar de una manera constante ante ellas. Esta constancia reaccional no significa, ni mucho menos, una misma forma de conducta, como patrón estereotipado o simple hábito, sino una identidad de acercamiento psíquico, de *tempo* y de valoración, positiva o negativa, lo que va a determinar

* Fromm establece un paralelo entre la función social de la ideología y la función individual de la racionalización. Pero el trabajo protector de la racionalización no sería más que un aspecto o modalidad de ese trabajo más amplio de organización y conservación de la estructura psíquica que realiza el carácter.

el patrón emocional y la diversidad de resonancia; en otras palabras, la modalidad vivencial del individuo frente a la realidad.

La acomodación caracterológica supondrá la reducción de las posibilidades vitales de un individuo a los esquemas de sentido construidos. En términos freudianos podríamos expresarlo diciendo cómo el deseo —en cuanto movimiento vital psíquico— se ve obligado a pasar por el principio de realidad yoico, es decir, por el esquema caracterológico del individuo.

Este breve esbozo nos muestra que régimen político y carácter, al menos en su estructura y función, tomadas genéricamente, manifiestan un isomorfismo notorio. No se quiere decir con ello que el isomorfismo sea total; precisamente hemos afirmado que el carácter no es sino una subestructura (psíquica) de esa estructura más amplia que es el régimen político (social). Lo que caracteriza a la ideología en cuanto carácter individual es su ubicación subestructural con respecto a la estructura ideológica total que es una sociedad concreta (que, a su vez, puede ser considerada como una subestructura con respecto a la estructura de la sociedad, digamos occidental, y ésta de la humanidad entera). Esto nos da la posibilidad de comprender la diversidad caracterológica de los individuos dentro de un esquema total que los abarca a todos y que explica las diferencias por el necesario juego de partes relacionadas y, consiguientemente, de regulaciones y compensaciones. Si un régimen político, a nivel legal, puede necesitar, para hacer su juego, de la presencia de la oposición o, a nivel económico, de la estratificación social en clases, es evidente que la ideología, en cuanto psicologizada caracterológicamente en los individuos, necesita diferenciarse adecuadamente a fin de conseguir y mantener un equilibrio necesario para su subsistencia. Insistamos: no estamos, con ello, cayendo en un determinismo finalista. Estamos, más bien, afirmando el carácter básico relacional de las partes de una estructura y su necesaria estructuración mutua, tanto activa como pasiva.

Cabe preguntarse si con ello no estamos volviendo a la tesis de una «personalidad básica», tal como la definió, por ejemplo, Kardiner. Para él, la personalidad básica constituiría aquella unidad de sentido, común a los individuos de una determinada sociedad y a la cultura a que pertenecen; en otras palabras, aquellos rasgos comunes a unos y otra. «Una configuración psicológica particular —la define Dufrenne—, propia de los miembros de una sociedad dada y que se manifiesta en un cierto estilo de vida sobre el cual los individuos bordan sus variantes singulares: el conjunto de los rasgos que componen esa configuración [...] merece ser llamado personalidad básica, no porque constituye exactamente una personalidad, sino por-

que constituye la base de la personalidad para los miembros del grupo, «la matriz» dentro de la cual se desarrollan los rasgos de carácter» (Dufrenne, 1959, 115). Así se explicaría «el parecido entre la cultura y el individuo: el individuo es a imagen de la cultura porque es a la vez su efecto y su causa, efecto de las instituciones primarias y causa de las instituciones secundarias» (Dufrenne, 1959, 116)*.

El problema central de este planteamiento está en lo que haya que entender por esa matriz de los rasgos de carácter. Dufrenne nos ilumina cuando afirma que «lo biológico sólo manifiesta una individualidad y no la personalidad; es necesario que la sociedad intervenga para que la individualidad tome consistencia y que con el advenimiento de una norma humana y de la posibilidad de reconocimiento aparezca la personalidad. Lo social es entonces el fundamento mismo de la personalidad, no como aquello que la crea, sino como aquello que la manifiesta» (Dufrenne, 1959, 175). Por ello eso social que interviene en el individuo, la base de la personalidad, va a ser considerado como una *norma* (esa «norma humana»). Norma referida a la normalidad, en cuanto comportamiento medio, como moda (no mediana, como dice Dufrenne) de conducta en un determinado grupo o sociedad. Así, esta norma no sólo va a ser un requerimiento de la sociedad, sino que va a ser un ideal para el individuo, en la medida en que va a ir descubriendo esa norma como modelo en el comportamiento de los demás.

Pero la imposición de esta normatividad no es algo casual: la personalidad básica, según el mismo Dufrenne, manifiesta los intereses de esa sociedad que la impone. La personalidad básica «es para la sociedad un medio de sobrevivir; es a la vez el estilo propio de la cultura y la voluntad que la sociedad tiene de preservar su cohesión y de asegurar su duración» (Dufrenne, 1959, 179). Por ello, «la personalidad básica es a un tiempo lo que la sociedad quiere para sus fines y lo que produce en los individuos mediante una causalidad social, en la medida en que éstos responden a un determinismo. Es a la vez una realidad psicológica y una realidad moral» (Dufrenne, 1959, 180). Así se hace posible que, mediante la personalidad básica impuesta, «la sociedad puede sobrevivir incluso en detrimento del individuo» (Dufrenne, 1959, 180). Imposición no necesariamente buscada como finalidad, sino exigencia inherente a la endonomía de la estructura social.

Esta afirmación nos parece mucho más realista que aquella otra repetida varias veces a lo largo de la obra de Dufrenne: «la sociedad

* «Es primaria la parte de la cultura que actúa sobre la personalidad básica para formarla; secundaria, la parte de la cultura que manifiesta la reacción de la personalidad básica» (Dufrenne, 1959, 116).

sólo puede durar si no es demasiado exigente, si no violenta demasiado al individuo». Bastaría el ejemplo de nuestras sociedades latinoamericanas para invalidar este aserto. Precisamente la transformación de la ideología en carácter (de la estructura social en subestructura psíquica individual) permite y posibilita la existencia de sociedades fuertemente represivas. El «anclaje caracterológico del orden social —afirma Reich— explica la tolerancia de los oprimidos ante el dominio de una clase superior, tolerancia que algunas veces llega hasta la afirmación de su propio sometimiento» (Reich, 1965, 21).

Si la personalidad básica es de hecho lo que la sociedad quiere para sus fines, en cuanto matriz del carácter es algo mucho más complejo que un molde de estilos de comportamiento (a lo que también apuntaría el «carácter social» de que habla Fromm): es una serie de contenidos, de valores, de necesidades, que configuran la estructura básica de los individuos. No es simplemente una matriz del carácter; es ya una configuración básica del carácter. En este sentido, volvemos a nuestro punto, en ningún momento afirmado por Dufrenne, de que el carácter de los individuos tiene que ser concebido como una psicologización de la ideología de un determinado grupo social. Con esta aclaración, no tenemos inconveniente en aceptar el concepto de personalidad básica como red de sentido que configura tanto a una sociedad (o a una cultura) como a los individuos que la componen⁹.

Quedaría un problema que no vamos sino a insinuar. Dufrenne afirma que la personalidad básica, en cuanto norma, no sólo es propuesta al individuo, sino que el propio individuo, al descubrirla perceptivamente, se la propone a sí mismo como modelo de identificación, es decir, como tarea. En muchos casos, la distancia entre norma y modelo concedería un amplio campo a la marginalidad voluntaria, lo que en nuestras sociedades es un tanto irreal (aunque no absolutamente imposible). La verdad es que ese margen se estrecha y hasta se elimina cuando la misma norma es impuesta represiva e inconscientemente como modelo de identificación en su dinámica pro-

9. El tono de connivencia con la teoría de la personalidad básica que se aprecia en este artículo no va a tener continuidad. En el capítulo 3 de *Acción e ideología* le dedica un apartado dentro del epígrafe «La clase social como una variable estructural», y ya maneja dos argumentos críticos en su contra: se trata, en primer lugar, de un planteamiento equívoco que sucumbe a una especie de biologicismo, a la concepción de la sociedad como algo estático, cerrado y previo a los individuos. Además, «este enfoque diluye el influjo de lo social precisamente por partir de una concepción idealista de la realidad social e ignorar que los determinismos sociales más profundos en la configuración de las personas ni son los mismos ni operan de la misma manera para los diversos miembros de una sociedad» (Martín-Baró, 1983, 95). En el próximo capítulo encontraremos también una referencia crítica a la teoría de la personalidad básica.

funda. La personalidad básica, entonces, ya no es simple matriz: es opresión modeladora del carácter del individuo³ (moldeamiento diferenciado, claro). Este hecho justifica el que una liberación sólo puede arrancar de una toma de conciencia acerca de esta opresión modélica (Freire, 1970, 1971).

CONSTANTES PSICO-IDEOLÓGICAS EN NUESTRA SOCIEDAD

Nos queda ver si estos principios generales iluminan el análisis concreto. Vamos a tomar, a modo de esbozo incipiente, aquellos rasgos que caracterizan significativamente las tres instituciones básicas en las que, según Reich, se plasma nuestra sociedad contemporánea y en las que, por tanto, se verterá más patentemente la ideología de nuestro actual régimen socio-político. Nuestra tarea consiste en seguir los rasgos ideológicos, desde su nivel social hasta su psicologización caracterial en el individuo.

La primera institución básica según nuestras Constituciones políticas es la *familia*. La realidad sociológica de nuestras familias es muy otra de lo que idealmente señalan los preceptos constitucionales: no hace falta, para mostrarlo, acudir a datos sobre estabilidad de las parejas constituidas, sobre el número de mujeres abandonadas, de «frentes» simultáneos o de hijos ilegítimos. Incluso tomando el mejor de los casos, aquel en que la familia mantiene su unidad frente a la opinión social, las estructuras relacionales que la constituyen se hallan profundamente resquebrajadas. De tradicional corte patriarcal, las figuras familiares expresan con sus actitudes unos patrones dinámicos que trascienden su realidad como individuos. La figura del padre es pretendidamente machista, autoritaria, y psicológicamente ausente del hogar y de sus labores. La madre, por su lado, es inusitadamente hembrista, gratificadora y obligadamente presente en el hogar y sus tareas. Frente a los hijos, estas figuras paternas crean un ambiente de inestabilidad, lo que genera una fijación filial con respecto a la madre y un abandonismo con respecto al padre. El estado actual de la familia no permite la maduración emocional del hijo, quien queda en una situación de dependencia: con respecto a la madre, ya que fue su única fuente de gratificación afectiva (no poco ambivalente, por otra parte), lo que puede dar lugar a una cierta fijación de corte oral; con respecto al padre, en un hambre perenne (abandónico y, por tanto, también ambivalente) del afecto que en él no encontró. En resumen, si algo transmite a sus vástagos nuestra estructura familiar es la inmadurez emocional y la consiguiente inseguridad psíquica. Inmadurez e inseguridad que configu-

ran un patrón de *dependencia emocional*. De ahí la necesaria mitificación racionalizadora (ideológica)* de las figuras paternas: la «santa» madrecita y el «irresponsable» padre¹⁰.

El diagnóstico sobre la segunda institución básica de nuestras sociedades, *la escuela*, es ya demasiado conocido como para que insistamos en él. Su estructura bancaria, vertical y selectiva ha sido señalada por muchos y muy diversos autores*. Fijémonos en dos rasgos, para nosotros los básicos en su configuración: la competitividad y la verticalidad autoritaria. Mediante la competitividad, la escuela enseña al alumno a considerar a los demás como rivales, a aspirar al triunfo propio como la única meta deseable, lo que implica la derrota del otro: quedar por encima. En otras palabras, la competencia escolar infunde en el alumno el *individualismo* más feroz como norma y criterio de vida. Por otro lado, la verticalidad autoritaria, que se traduce en la bancariedad memorística, la imposición dogmática y la selectividad vertical en función de variables estrechamente ligadas al origen socio-económico del alumno, inculcan en

10. De una u otra manera, afrontando el tema directa o indirectamente, fueron varios los trabajos que Martín-Baró dedicó a la mujer y a la familia: «El complejo de macho o el machismo» (*Estudios Centroamericanos*, 235, 1968, 38-42); «Cinco tesis sobre la paternidad aplicadas a El Salvador» (*Estudios Centroamericanos*, 319-320, 1975, 265-282); «La imagen de la mujer en El Salvador» (*Estudios Centroamericanos*, 380, 1980, 557-568); «Los rasgos femeninos según la cultura dominante en El Salvador» (*Boletín de Psicología*, 8, 1983, 3-7); «La ideología familiar en El Salvador» (*Estudios Centroamericanos*, 450, 1986, 291-304); «¿Es machista el salvadoreño?» (*Boletín de Psicología*, 24, 1987, 101-122); «La mujer salvadoreña y los medios de comunicación masiva» (*Revista de Psicología de El Salvador*, 29, 1988, 253-266); «La familia, puerta y cárcel para la mujer salvadoreña» (*Revista de Psicología de El Salvador*, 37, 1990, 265-277). Como se ve, una temática ininterrumpida en la producción científica de Martín-Baró desde 1968 hasta 1990 de la que ha dado cuenta M.^a Ángeles Molpeceres («El pensamiento sobre la mujer en la obra de Ignacio Martín-Baró». *Estudios Centroamericanos*, 577-578, 1996, 1056-1062). En «La mujer salvadoreña y los medios de comunicación de masas» estudia la imagen de la mujer en la prensa, en la televisión y en las series norteamericanas, y en lo que podríamos considerar un acabado resumen, concluye que dicha imagen pasa por los tres siguientes rasgos: a) su corporalidad (su aspecto físico) emerge como el más definitorio; b) la familia como su ámbito más natural y más propio; c) la mujer se encuentra siempre dentro de un orden social dominado por valores impuestos por los varones, y ahí se une con el machismo (ver nota 7 del capítulo «El latino explotado»).

* Véase a este respecto, Freire: *Pedagogía del oprimido*; en general, los escritos de Iván Illich, especialmente *Hacia el fin de la era escolar*. CIDOC: Cuernavaca, Cuaderno 65, 1971; *Contra la religión en la escuela*. Doc. CIDOC, 1/1 71/323; *Déscolariser l'école*. Doc. CIDOC 70/242; *Por qué debemos abolir la trata escolar*. Doc. CIDOC 1/1 71/217. Ver también CIEC: *Metodología para una pedagogía liberadora*. Bogotá, 1971; M. Donabin, *El sistema escolar*. Doc. CIDOC 1/1 71/373; P. Latapi, «Educación y sistemas escolares en América latina; problemática y tendencias de solución». *Revista de Pedagogía*, 157, 1970, 267-275. M. Labrot, *La pédagogie institutionnelle*. Paris: Gauthier-Villars, 1966; A. de Peretti, *Las contradicciones de la cultura y de la pedagogía*. Madrid: Studium, 1971; D. Piveteau, *Le langage des structures*. Doc. CIDOC 70/239; L. Scherz, *El papel de la Universidad en América latina: ser y deber ser*. II Seminario FUPAC, 1971; Varios autores: *L'éducation et l'homme à venir*. Tournai: Casterman, 1968.

éste una *pasividad*, unida las más de las veces a un cierto fatalismo predeterminista y ahistórico. Los mitos del «hombre de éxito» y de la superioridad intelectual y hasta natural de ciertas clases sociales brotan lógicamente de la «formación» escolar.

Finalmente, *la moral*. Tradicionalmente la más vilipendiada de las tres instituciones, aunque paradójicamente la crítica se haya reducido a ciertos rasgos, no siempre los más profundos ni los más importantes. Por moral entendemos, no una serie de mandatos religiosos, sino las normas reales que rigen el comportamiento concreto y las costumbres de una sociedad o grupo social. En otro lugar hemos señalado tres rasgos que, en nuestra opinión, caracterizan a la moral real de nuestra sociedad: autoritarismo, individualismo y formalismo (Martín-Baró, 1972a, 56-64). Quizá en el tercer rasgo se podrían sintetizar estas características ya que, si bien se entiende, el formalismo es una consecuencia necesaria (como síntesis de sentido) del autoritarismo y del individualismo. El formalismo constituye una duplicidad moral, con un patente desacuerdo entre apariencia y fondo, entre letra y espíritu. La moral vivida, percibida e implantada modélicamente frente a la moral predicada, establece un patrón de *fariseísmo* y, en definitiva, hace de la mentira una actitud vital (González-Pineda, 1970)*. De esta mentira surgen los mitos de los héroes nacionales, de las libertades democráticas o de la igualdad de oportunidades.

En resumen: la familia produce dependencia; la escuela, pasividad e individualismo; la moral, fariseísmo. Cabe preguntarse en qué medida estas estructuras psíquicas se derivan de la ideología de nuestros regímenes políticos. En otras palabras, ¿qué interés pueden tener nuestros gobiernos en un pueblo dependiente, individualista, pasivo y fariseo? ¿no sería más lógico pensar que la necesidad del desarrollo —al que tanto se dice aspirar— haría deseables unas estructuras radicalmente contrarias? No es éste el momento de entrar en un análisis de pretensiones conscientes e intereses inconscientes.

* El capítulo 1, «Algunos aspectos psicológicos del mentir en México», trata expresamente este problema. Según González Pineda, el mentir expresa la necesidad de defensa y de agresión indirecta, fundada en una caracterología de desamparo y temor (p. 49). No es difícil encontrar una relación muy directa entre el desamparo y temor y esos dos rasgos de nuestra moral que son el autoritarismo y el formalismo. Como mecanismo de defensa, la mentira manifiesta el abandono del individuo. «El Yo de la persona que miente se reafirma, al considerar que ha dominado y vencido a la persona engañada. La reafirmación le produce la transitoria seguridad de haber adquirido parte de una potencia puesta en peligro o perdida. Pero el que miente se percibe y continúa percibiéndose indefenso o débil en su verdad, incapaz de ser o conquistar lo que quiere con ella, de manera que, ante sí mismo, ante su propio ideal, se considera inferior e incompleto por tener que recurrir a la máscara de la mentira para sus logros. Su inferioridad le produce depresión, autorreproche, el cual se manifiesta a través de la autoagresión» (p. 50).

En cualquier caso, es evidente que si la transmisión de estas estructuras no dinamiza a un pueblo hacia el progreso, hacia el futuro, tampoco le impulsa al cambio, con lo que, en última instancia, el régimen garantiza su permanencia. Veamos brevemente cómo.

La dependencia emocional obliga al individuo a buscar satisfacciones fuera de sí mismo, lo que le convierte en objeto de fácil manipulación para quien dispone de casi todos los resortes gratificantes de la sociedad. El individualismo, al mismo tiempo que corta desde su raíz la posibilidad de una integración a nivel popular, enclava al individuo en la parte y lugar de la estructura que, según la dinámica ideológica, le corresponde (clase social, etc.). En última instancia, el individualismo fuerza al individuo a asumir el papel o *rol* que la estructura social le asigna. La pasividad permite al régimen político asumir el control —cada vez más absoluto— de todas las fuerzas disponibles, y hasta emplear los medios represivos mayores sin que peligre su autoridad ni su poder. La pasividad del súbdito es garantía de permanencia para el amo, al menos a corto plazo que, por lo que parece, es lo más que logran ver los gobernantes actuales. Ésa es la razón de que, entre nosotros, todo se espere y todo se achaque al gobierno: la iniciativa y la realización, lo bueno y lo malo. Finalmente, el fariseísmo es el más sutil de los impactos ideológicos en el individuo con vistas a la pervivencia del sistema. El fariseísmo lleva a una actitud de escepticismo con respecto a la realidad presente, a un pesimismo con respecto al futuro y, por consiguiente, a una resignación justificatoria de cualquier situación social: si todos mienten, si todo es falsedad y doblez, nada cabe esperar de nadie y, por tanto, lo más coherente es tratar de sacar el mayor jugo posible —mucho o poco— a la situación actual.

Sigamos la evolución caracterológica de estos rasgos, implantados por la estructura ideológica en el psiquismo individual a modo de elementos configuradores esenciales.

La dependencia caracterológica va traduciéndose en una actitud de *posesividad* del individuo frente al mundo. Posesividad frente a las cosas y también frente a las personas. En definitiva, la posesividad conduce a una fetichización del mundo entero en el que objetos y personas, más que realidades de por sí, constituyen realidades fantaseadas como objetos de proyección de la necesidad (pseudo-necesidad las más de las veces) del individuo. La posesividad introduce al individuo en el ritmo consumista. Uno de los síntomas más característicos de la posesividad lo constituye la concepción absurda y la patológica defensa racionalizadora que de la propiedad privada se hace entre nosotros. Privada —como alguien irónicamente ha señalado— en la medida en que «priva» a los demás incluso de lo que en

justicia les correspondería. De ahí la tendencia claramente depresiva que regularmente aparece tan pronto se anuncia alguna medida económica de corte socializador, por tímida que sea.

Por su parte, la pasividad se va traduciendo en un profesionalismo estereotipado pero, sobre todo, en una ingenua idolatría de la *tecnocracia*. Se atribuye un valor inconmensurable al «cartón» o título académico, y se cree a pies juntillas en el poder casi mágico de la técnica para realizar los milagros más inusitados. En otras palabras, la iniciativa y la dinámica de que el individuo carece se pretende encontrarla en la técnica. Evidentemente, esto conduce a aceptar una estratificación clasista en la que el técnico es el nuevo «mandarín», y en la que las naciones supertecnificadas son miradas con reverencial admiración. Uno de los síntomas en que se traduce esta idolatría tecnocrática es el de la autodevaluación de quien no posee la técnica (el título) y su consiguiente sumisión ante quien la posee. Por su lado, el técnico, por el hecho de poseer un cartón que lo acredita como tal, se considera justificado para entrar a formar parte del «mandarinato» y a defender sus esotéricos poderes. Obsérvese las reacciones de los colegios profesionales ante la paulatina tendencia a la verdadera democratización universitaria y se verá la potencia de esta sintomatología tecnocrática y clasista.

El individualismo se va traduciendo en una sutil *tendencia sádica*, en la que la propia vida surge sobre la «muerte» del otro. El individualismo conduce a un planteamiento selvático en el que impera la ley del más fuerte. El éxito nunca es mirado como la coronación de una tarea —personal o colectiva— sino como la excelencia sobre los demás, el quedar arriba, «bien parado», «sobresaliente». Triunfar es derrotar a los otros. De ahí el hambre patológica de *status*, concebido como una posición superior en cualquier terreno que se presente como asequible. Una vez más, este ansia patológica de sobresalir, de conseguir *status*, se traduce en una posible manifestación depresiva tan pronto como la situación de prominencia es amenazada.

Finalmente, la doblez farisaica va estructurando una *postura esquizoide*, generadora no sólo de inautenticidad, sino fuente continua de insatisfacción ilocalizable y, lo que es peor, motor perpetuo de un ansia irrefrenable de escape. La patológica necesidad de escapismos a todos los niveles es síntoma indudable de una vida desgarrada en su esencia más profunda, de una existencia desequilibrada que exige la compensación maníaca de la droga, la fiesta o el desquiciamiento eufórico.

Estos cuatro componentes estructurales del carácter individual: dependencia, pasividad, individualismo y fariseísmo, constituyen la

versión psíquica de la estructura ideológica social y, en definitiva, del régimen socio-político actualmente imperante en nuestros pueblos. Régimen capitalista en el que las personas son medidas en función de su rendimiento laboral cotizable, en el que el saber es propiedad de unos pocos, la división en clases es consagrada como principio natural (si no divino) y la existencia es reprimida en sus anhelos y necesidades auténticas, suplidas por las pseudonecesidades, en beneficio de los detentadores del poder.

La caracterología psico-social de Freire, que distingue la polaridad opresor-oprimido, podría ser complementada en el caso de nuestros pueblos con estos otros cuatro rasgos estructurales concebidos como variables secundarias y matizadoras de la configuración caracterológica de un determinado individuo. En otras palabras, el opresor o el oprimido —configuración de sentido primaria— pueden variar de acuerdo con su grado de dependencia, pasividad, individualismo y fariseísmo y, consiguientemente, de posesividad, tecnocratismo, sadismo y esquizotimia. Indudablemente, atribuir estos rasgos también al oprimido no es sino una especificación del hecho, ya señalado por Freire, de que el oprimido tiene introyectada la imagen del opresor como modelo de identificación. Por eso hay que subrayar la polaridad en forma de *continuum* de esos factores.

Sin embargo, pensamos que estos rasgos caracterológicos deben ser también integrados como elementos estructurales básicos a cualquier caracterología que se aplique en nuestro medio en las circunstancias actuales. En otras palabras, si tomamos una de las caracterologías más frecuentes entre nosotros, la de Heymans y Le Senne (divulgada sobre todo por Berger y Gregier), las variables señaladas indican la posible identidad y, al mismo tiempo, variedad de un carácter colérico o sentimental, flemático o apasionado. Y es que los rasgos primarios de esta caracterología —emotividad, actividad y resonancia— son afectados esencialmente por su mayor o menor grado en la escala de los factores psico-ideológicos señalados. Evidentemente, no es lo mismo una emotividad posesivo-dependiente que una emotividad dativo-autónoma; ni el rasgo de la actividad de esta caracterología se identifica con la pasividad señalada por nosotros (como no-actividad), sino que es recorrido internamente por ella, ya que existen entre nosotros multitud de caracteres que podríamos calificar como activo-pasivo (activos en el sentido de la caracterología de Berger, pasivos en cuanto a la dinámica ideológico-social aquí indicada); ni la resonancia, primaria o secundaria, es idéntica cuando la actitud es fundamentalmente individualista o socializadora. Todo esto que, sin duda alguna, podría ser sistematizado psicométricamente (una psicometría consciente de su ubicación

histórica e ideológica), prueba nuestra tesis de que los rasgos señalados, versión caracterial de la ideología del régimen socio-político, determinan desde su raíz el perfil caracterológico de cualquier individuo en cualquier sistema aplicado a nuestro medio.

Todo ello despierta en nosotros una inquietud: ¿en qué medida la Psicología imperante en nuestros países es consciente de estos determinantes ideológicos fundamentales? La técnica tiene su propia racionalidad e importar críticamente teorías extranjeras puede resultar peligroso. Toda ciencia es necesariamente una ciencia situada y, por tanto, comprometida. No tomar conciencia científica de este compromiso, hacer ciencia sin conciencia, resulta muy peligroso. El encajonamiento ahistórico que muchos psicólogos y pedagogos ejercen con sus baterías caracterológicas sobre nuestra población, principalmente juvenil, no hace sino ocultar impudicamente los determinantes sociales (políticos) de nuestra manera de ser. Ocultamiento o racionalización que, a la corta y a la larga, nos mantiene fuera de la historia.

EL LATINO INDOLENTE¹

«Queridos filósofos,
queridos sociólogos progresistas,
queridos psicólogos sociales:
no jodan tanto con la enajenación
aquí donde lo más jodido
es la nación ajena.»

Roque Dalton, *Poemas clandestinos*

EL SÍNDROME FATALISTA

El sopor latinoamericano

En el mundo latinoamericano recreado por García Márquez, los hechos más extravagantes terminan por parecer normales y los anacronismos más pintorescos adquieren un carácter de cotidianidad atemporal. Como para el coronel que no tiene quien le escriba, el tiempo parece haberse detenido en estos pueblos, desquiciados entre las selvas tropicales y las cumbres andinas. Pueblos solos y solitarios, para los que el mañana ya fue ayer, y luego será demasiado tarde, sin que hoy o ahora puedan ellos hacer nada por cambiar ese destino fatal².

1. Este capítulo fue expresamente escrito para el libro *Psicología política latinoamericana* coordinado por Maritza Montero en 1987 y publicado por la Editorial Panapo de Venezuela a cuyo editor, Pedro Carmona, queremos agradecerle las facilidades que nos ha dado para volver a incluir el capítulo en esta selección de textos de Martín-Baró.

2. La referencia a García Márquez nos permite señalar algo que a estas alturas no habrá pasado inadvertido: el mimo con que Martín-Baró trata al lenguaje. De casta le viene

¿Ficción novelística? Por supuesto; pero una ficción que capta atinadamente un mundo obligado a vivir pseudo-marginado de la historia. Basta asomarse a la vida latinoamericana de cada día, «desde el río Bravo hasta la Patagonia», para saber que la imaginación literaria no ha hecho más que depurar un hecho esencial de nuestra realidad. En El Salvador, por ejemplo, nada resulta sorprendente y, si algo ha conseguido la guerra civil que desde 1981 asola al país, es hacer de lo insólito lo cotidiano³. En 1981, los hijos de uno solo de

al galgo: su padre, Francisco Martín Abril, ha sido durante décadas «el poeta local, el cronista local, el escritor local por antonomasia» (en palabras de Francisco Umbral en sus *Cuadernos de Luis Vives*) de su tierra vallisoletana. Francisco Martín Abril falleció el día 25 de diciembre de 1997, y cuentan los cronistas del lugar que su porte digno, la imagen pulcramente acicalada de la bondad machadiana (Martín Abril, escribe Antonio Piedra en *El Norte de Castilla* del 31 de diciembre de 1997, «era la encarnación del poeta machadiano definido como bueno por naturaleza») comenzó a quebrarse definitivamente a raíz del asesinato de su hijo. En una larga carta remitida a la UCA al poco de los acontecimientos deja patente su desconcierto dolorido: «No hemos tenido tiempo de llorarte, Nacho. No nos han dejado pensar en tu martirio ni hablar de ti sólo nosotros. Sólo y solos nosotros; quedarnos en silencio y apiñados en torno a tu presencia hermosa y grande, milagrosa y pacífica. Estamos ofuscados, deslumbrados, heridos, mareados. Nacho del alma, Nacho ya en la Gloria. ¡Qué pobre va a salir mi "Galería"! Pero he de decir algo. Y no sé qué decir en esta crónica. Tú ya lo sabes todo. ¿Lo comprendes, verdad que lo comprendes? [...] Porque tú estás aquí. No te veo. Te siento. Todo este hogar se ha poblado de tus huellas calientes. La sala, el comedor, los aposentos, el cuarto que tú ocupabas en tus breves estancias con nosotros, está lleno de ti, Nacho valiente, Nacho desprendido. ¡Si yo acertase a perfilar un poco, tan sólo un poco, de lo que está en mi corazón ardiente! No puedo. ¡Me pesa el mundo de tu muerte!» (En *Mártires de la UCA*, libro editado por Salvador Carranza. San Salvador: UCA Editores, 1990, pp. 66-67). Sus últimos años los pasó ensimismado, enroscado sobre sí mismo intentando reordenar sus credos y creencias lastimadas tras la madrugada del 16 de noviembre de 1989. Miguel Delibes, uno de sus mejores amigos, lo ha descrito, con la sencillez de que suele hacer gala, en un artículo publicado en *El Norte de Castilla* el 31 de diciembre de 1997, *La pequeña palabra de Paco*: «Profundamente religioso, de una religiosidad tradicional con ciertos ribetes de integrismo, Paco fue evolucionando en los últimos años, aunque él hablase poco de esto. El mundo circundante —especialmente el tercero—, la división norte-sur, el ejemplo de sus hijos, alguno heroico, le llevaron seguramente a reflexionar, a identificarse sin apenas darse cuenta con el grupo de los desposeídos, de los perdedores, de la llamada iglesia de los pobres. Ahí encontró, creo yo, el verdadero sentido de lo cristiano». Su madre, la buena señora Alicia, falleció en febrero de 1998.

3. Sobre este extremo llamó repetidas veces la atención por entender que tras él se escondía una de las razones de la pervivencia de ese orden social cruel y violento que estaba haciendo añicos la convivencia social. En el capítulo 8 de *Acción e ideología* apunta a uno de estos mecanismos: la racionalización de la violencia erigida unas veces como valor central de una forma de vida, legitimada otras como medio para la consecución de determinados objetivos y favorecida siempre por un «marco estimulante de valores y normas, formales o informales, que acepte la violencia como una forma de comportamiento posible e incluso la requiera» (Martín-Baró, 1983, 373). Pero es quizá en la Introducción a su *Psicología social de la guerra*, obra publicada por la Editorial de la UCA en 1990, donde aparece con más claridad esta perversa «normalidad de lo insólito»: la guerra ha acabado por convertirse en el «marco fundamental de referencia para la vida de los salvadoreños. De alguna manera, que haya guerra es algo que se asume ya como "natural", y a nadie sorprenden los partes cotidianos de enfrentamientos y emboscadas, de muertos y heridos, de sabotajes y bombardeos. Nos hemos acostumbrado a vivir en guerra; nadie se extraña de que en cualquier esquina de la capital estalle repentinamente una "balacera", y menos aún que, cinco minutos

los miembros de la Junta de Gobierno se encontraban luchando en la guerrilla, mientras el jefe de la Policía Nacional, sindicada de «cobijar a los escuadrones de la muerte» y de practicar sistemáticamente la tortura y el asesinato, era nombrado miembro de la Comisión de Derechos Humanos; un ministro de gobierno expresó por la televisión que la revolución salvadoreña no tenía comparación en toda la historia, y que quizá sólo la Revolución francesa se le podría equiparar, mientras que, con motivo de un intercambio de prisioneros, un subsecretario de Relaciones Exteriores saludaba a un comandante guerrillero con la expresión, «a sus órdenes, mi comandante»; en la pared de la iglesia de un pueblo «fantasma», abandonado por la guerra, Tenancingo, crecía un gran árbol, mientras que el director nacional de Turismo declaraba que la guerra sería muy útil para el turismo del país, ya que se podría mostrar a los extranjeros los «tatús», es decir, las cuevas excavadas en la tierra donde la gente se protege contra los bombardeos de la Fuerza Armada.

La lista de absurdos históricos podría prolongarse indefinidamente. Como en el inconsciente freudiano, todas las contradicciones son posibles en el mundo latinoamericano, ya que la lógica parece no contar, por lo menos aquella lógica que se basa en la razón y no en los intereses creados. Se diría que los pueblos latinoamericanos se hallan sumidos en una siesta forzosa, un estado de duermevela que los mantiene al margen de su propia historia, sujetos obligados de procesos que otros determinan, sin que la semiconciencia de su situación les permita crear otra cosa que sobresaltos esporádicos como quien cabecea para no caer totalmente dormido. Los periódicos golpes de Estado que se producen en algunos de estos países constituyen una parte integrante del «folklore latino» y representan simples vueltas a la tortilla para seguir asándola por el otro lado, es decir, para que otro grupo minoritario tome el turno en el disfrute del pastel y para el pueblo todo siga igual.

Este aparente estancamiento del tiempo histórico para los pueblos latinoamericanos parece asimilar las realidades sociales a la naturaleza física. Cada objeto sigue su ciclo predeterminado, sin más alteraciones que aquellas impuestas por las mínimas exigencias evo-

después, la vida vuelva a su normalidad, como si nada hubiera pasado [...] Es indudable que esta interiorización del marco de la guerra como un contexto "natural" tiene que afectar al psiquismo de los salvadoreños, a nuestra conciencia personal y colectiva» (pp. 15-16). Sobre el mismo argumento vuelve en la entrevista a la que hemos hecho alusión en el capítulo previo: el daño irreparable que genera «la habituación a la violencia de la sociedad; todo ese hacer de la violencia, de la muerte, de la imposición de los mecanismos bélicos como marco de referencia cotidiana para nuestra existencia» (E. Lira y A. Luco, «Conversación con Ignacio Martín-Baró». *Revista Chilena de Psicología*, 10, 1990, 51-54).

lutivas. Las cosas son como son, como fueron ayer y como serán mañana. Sólo el presente cuenta y no por la plenitud vivencial que buscaba el poeta latino (*carpe diem*), sino por el estrechamiento forzoso de las posibilidades de vida. Arrojadlos ahí, sin memoria histórica⁴ ni proyecto de vida, se diría que a los pueblos latinoamericanos no les queda más perspectiva que la aceptación fatal de sus destinos.

El fatalismo

Fatalismo es un término que proviene del latín *fatum*, que significa hado, es decir, predicción, oráculo y, de ahí, destino inevitable. Algo es fatal cuando es inevitable, pero también cuando es desgraciado, infeliz. En castellano, por tanto, fatalidad tiene esa doble connotación de futuro inevitable y desgraciado⁵. El fatalismo es aquella comprensión de la existencia humana según la cual el destino de todos está ya predeterminado y todo hecho ocurre de modo ineludible. A los seres humanos no les queda más opción que acatar su destino, someterse a la suerte que les prescriba su hado.

La comprensión fatalista de la existencia que se atribuye a amplios sectores de los pueblos latinoamericanos puede entenderse como una actitud básica, como una manera de situarse frente a la propia vida. En cuanto tal, el fatalismo pone de manifiesto una peculiar relación de sentido que establecen las personas consigo mismas y con los hechos de su existencia (ver Martín-Baró, 1983a, 281-282,

4. Como tendremos ocasión de ver a lo largo de este libro, la recuperación de la memoria histórica forma parte decisiva de esa epistemología psico-social que tiene como protagonistas a las mayorías populares y constituye la primera de las tareas de una Psicología de la liberación (ver epígrafe «Tres tareas urgentes» del capítulo *Hacia una Psicología de la liberación*). La superación del presentismo mediante la recuperación de la memoria histórica se convierte en «el primer elemento para la eliminación del fatalismo» (en la nota 12 *infra* arremeterá contra el individualismo presentista de una parte de la Psicología social, y algo de ello veremos también en el epígrafe «La ruptura del fatalismo»), y como no podía ser de otra manera dada la naturaleza interdependiente de estos fenómenos, en soporte para la conscientización (ver el capítulo *El papel desenmascarador del psicólogo*). Lo volverá a repetir, prácticamente en los mismos términos, en la entrevista que le hiciera Ignacio Dobles: el primero de los pasos en el plano de la intervención psico-social reside en el reencuentro de la memoria colectiva como «vehículo de conscientización y como instrumento de lucha popular» (p. 75). Ello requiere una desideologización de la experiencia cotidiana, y ello, a su vez, «exige desmontar el clima de mentira social y de terrorismo ideológico en el que viven nuestros pueblos» («Psicología social desde Centroamérica: retos y perspectivas. Entrevista con el Dr. Ignacio Martín-Baró». *Revista Costarricense de Psicología*, 8/9, 1986, 75). En una palabra, recuperación de la memoria histórica, conscientización, desideologización y liberación son los mimbres necesarios para construir en la práctica una Psicología de la liberación y de ello encontramos una acabada descripción en el epígrafe «La conscientización socio-política» (pp. 138-142 de este libro).

5. El *Diccionario de la Real Academia* define el fatalismo en los siguientes términos: «Doctrina según la cual todo sucede por ineludible determinación del hado o destino, sin que exista en ningún ser libertad ni albedrío».

291-293)⁶, y que se traducirá en comportamientos de conformismo y resignación ante cualquier circunstancia, incluso las más negativas. Podemos examinar el fatalismo en su triple vertiente ideacional, afectiva y comportamental.

Las ideas más comunes de la actitud fatalista son las siguientes:

1. Los principales aspectos de la vida de las personas están definidos en su destino desde el momento mismo en que nacen: las personas traen ya «escrito» lo que podrán ser y lo que no podrán hacer; por eso, la existencia individual no es más que el despliegue de ese proyecto de vida predeterminado en el hado de cada cual;
2. Las personas no pueden hacer nada por evadir o por cambiar su destino fatal; la vida de los seres humanos está regida por fuerzas superiores, ajenas al propio control y poder;

6. Haber sido dejados de la mano de Dios, pensar que el destino está escrito y se cumplirá con una precisión irremediable porque un determinado azar, algo que escapa a nuestro conocimiento, control y responsabilidad, ha tenido la ocurrencia de colocarnos en las cloacas de la historia: ése es el profundo sentimiento del *fatum*. La primera aproximación sistemática al fatalismo la lleva a cabo Martín-Baró en «Psicología del campesino salvadoreño» (*Estudios Centroamericanos*, 297/298, 1973, 476-495). En realidad, se trata de la continuación de los «Presupuestos psico-sociales de una caracterología para nuestros países», de unos países que, como consecuencia del fatalismo, permiten un fácil diagnóstico desde el punto de vista psicológico sustentado sobre cuatro rasgos: la alienación, la rigidez estructural, la jerarquía de poder y la opresión. En opinión de Martín-Baró, «todas las características señaladas hasta ahora pueden resumirse en una sola: nuestra sociedad latinoamericana vive en un régimen de opresión. Todos nuestros análisis nos conducen a suscribir el diagnóstico de Paulo Freire: América latina mantiene unas estructuras de opresión, tanto en sus relaciones internacionales como en sus esquemas internos» (Martín-Baró, *Psicodiagnóstico de América Latina*. San Salvador: Editorial LEA, 1972, 281). Desde los años setenta, pues, la quiebra del fatalismo constituirá el verdadero motivo de una Psicología de la liberación. En el artículo de 1973 están ya presentes los elementos centrales de la propuesta psico-social de Martín-Baró: las razones (y raíces) estructurales de las conductas del campesino, una unidad de análisis que se eleva por encima de las variables meramente individuales, la actitud como pieza central que media entre el sujeto y las circunstancias de su mundo (sus circunstancias históricas), y la necesidad de luchar contra esa ideología que acepta pasivamente el presente y el futuro, y contra esa estructura de pensamiento infantil, mágica y presentista. El fatalismo se define como «una actitud de aceptación pasiva de un presente y un futuro en los que todo está ya predeterminado» (p. 486), y la realidad del campesino salvadoreño se caracteriza como desahogada, cerrada y opresora (éas son precisamente sus tres actitudes básicas). Posteriormente, en el capítulo 2 de *Sistema, grupo y poder*, dedicará un apartado al «conformismo, fatalismo y dominación social» (pp. 156-164), y definirá el fatalismo como «un conformismo básico de grupos y personas con unas condiciones deplorables de existencia y con un régimen de vida opresor» (Martín-Baró, 1989, 156), una definición a la que se aproxima definitivamente cuando en la página siguiente nos habla de sus tendencias comportamentales más sobresalientes. Pero es probable que la dimensión más perniciosa del fatalismo sea aquella que lo une a la ideología religiosa e indirectamente a la creencia en un «orden natural» emanado de la voluntad de Dios (ver nota 15 *infra* y las notas 4 y 5 del capítulo *Del opio religioso a la fe libertadora*). Así aparece en diversas ocasiones; en el capítulo *Iglesia y revolución en El Salvador* lo hace de manera especialmente clara. Una ampliación de las ideas defendidas en dicho capítulo la encontramos en el epígrafe «Naturaleza ideológica de la religión» del capítulo *Del opio religioso a la fe libertadora*.

3. En el marco de referencia predominantemente religioso de los pueblos latinoamericanos, la definición del destino de las personas es atribuido a Dios, un Dios lejano y todopoderoso al que de nada serviría oponerse, y cuya infinita sabiduría en la creación del mundo y la sociedad no podría ser cuestionada por una simple creatura.

→ Los tres *afectos* o elementos emocionales que con más frecuencia aparecen en el síndrome fatalista latinoamericano son los siguientes:

1. Hay que aceptar resignadamente el destino que a cada cual le ha tocado en suerte; es decir, asumir la existencia tal como le ha sido impuesta, sin resentimientos ni rebeldías que a nada conducen;

2. La inevitabilidad de los acontecimientos de la propia vida resta importancia a cada uno de ellos. De ahí que carezca de sentido el experimentar grandes emociones, el dejarse llevar por la alegría o la tristeza; lo que cuenta en la existencia es aceptar el propio destino con coraje y llevarlo con dignidad;

3. La vida es así una prueba exigente y dolorosa, de carácter trágico, que hace de la vivencia del sufrimiento el estado normal de las personas, hasta llegar a la identificación de destino y sufrimiento: «se nace para sufrir».

→ Finalmente, los tres rasgos o *tendencias comportamentales* más características del fatalismo latinoamericano son las siguientes:

1. El conformismo respecto a las exigencias del propio destino. Ante la ineluctabilidad de las circunstancias en que uno se encuentra y de los acontecimientos que a uno se le ocurren, no queda más alternativa que la de conformarse. La sumisión a las imposiciones del destino, es decir, el realizar lo más fielmente posible lo que se le exige y de la manera que se le exige constituye la única forma adecuada de aceptar la propia suerte y de evitarse problemas adicionales;

2. La pasividad frente a las circunstancias de la vida. Puesto que nada puede hacerse por cambiar el propio destino o por evitar que tengan lugar los acontecimientos más significativos de la existencia, carece de sentido el esforzarse por mejorar la propia suerte, el tener iniciativas o el empeñarse en alterar el curso de las cosas. La pasividad representa la forma racionalmente más cómoda de adaptarse al destino fatal;

3. La reducción del horizonte vital al presente. Lo único que cuenta es el aquí y el ahora, tanto para bien como para mal. El conocimiento del pasado o la predicción del futuro tan sólo sirven para confirmar la inevitabilidad del destino. Puesto que nada esencial puede alterarse, es inútil planificar o pretender aquello a lo que se está predestinado. Hay que responder a las exigencias inmediatas de la vida, tratando de que resulten lo menos negativas posibles y extrayendo el máximo de sus posibilidades positivas.

El cuadro 1 sintetiza estos rasgos del fatalismo latinoamericano conceptualizado como una actitud⁷. Aunque cae por su propio peso, es importante subrayar que las ideas, afectos y tendencias comportamentales enumerados representan un desglose analítico de una forma de ser, de una manera como ciertas personas se relacionan consigo mismas y se ubican ante su mundo. Eso quiere decir que podría encontrarse una forma distinta de analizar esa realidad existencial y, por tanto, que las características señaladas no deben cosificarse como entidades por sí mismas. Cada una de ellas ha de entenderse por referencia al todo personal (las personas «fatalistas»), se presentará más o menos claramente en cada individuo, y su sentido debe analizarse en el contexto de cada circunstancia histórica.

Cuadro 1. ELEMENTOS MÁS CARACTERÍSTICOS
DEL FATALISMO LATINOAMERICANO

<i>Ideas</i>	<i>Sentimientos</i>	<i>Comportamientos</i>
La vida está predefinida.	Resignación frente al propio destino.	Conformismo y sumisión.
La propia acción no puede cambiar ese destino fatal.	No dejarse afectar ni emocionarse por los sucesos de la vida.	Tendencia a no hacer esfuerzos, a la pasividad.
Un Dios lejano y todopoderoso decide el destino de cada persona.	Aceptación del sufrimiento causado.	Presentismo, sin memoria del pasado ni planificación del futuro.

7. El artículo mencionado en la nota anterior, «Psicología del campesino salvadoreño», da comienzo justamente con una introducción dedicada a la definición psico-social de actitud, y lo hace porque «lo que nos interesa no son los actos o conductas del campesino, cuanto sus raíces estructurales: las actitudes», escribe Martín-Baró (p. 477). Una pausada ojeada a sus libros de consulta arroja la inequívoca sensación de que el tema de las actitudes le fue especialmente predilecto. Dos ejemplos: los capítulos escritos por W. McGuire para la 2.^a y 3.^a edición del *Handbook de Psicología social* fueron especialmente trabajados por Martín-Baró utilizando su tradicional estrategia del subrayado a colores (rojo, azul, verde y amarillo), sobre todo en su primera mitad. Durante su estancia en Chicago uno de los cursos que recibió fue «Psychology of Social Attitudes» y el trabajo que presentó, *Counterattitudinal Performance, Attitude Change and Mass Persuasion Campaign*, provocó en el profesor, que no era otro que Milton Rosenberg, una reacción admirativa: «Super», escribió debajo de la nota (A+).

A partir de esta caracterización del síndrome fatalista empieza a dibujarse una imagen estereotipada que suele atribuirse al latinoamericano por encima de distinciones nacionales o grupales, y que no sólo se maneja en otros países de Norteamérica o Europa, sino que constituye un esquema de referencia incorporado a las mismas pautas del pensamiento cultural en los países de América latina. El latinoamericano perezoso, inconstante, irresponsable, juerguista y muy religioso. Sobre esta «matriz estereotípica» se dibujan diversos tipos: el oligarca, cosmopolita y derrochador, «hijo de papá» o pariente de algún dictador; el militar golpista, medio populista y medio gorila, sobornable en todo menos en su machismo, visceral y de principio; el indígena vago y simplista, de apariencia obsequiosamente sumisa, pero doblado, rencoroso y vengativo.

Ahora bien, es importante distinguir el fatalismo en cuanto actitud ante la vida de las personas del fatalismo en cuanto estereotipo social atribuido a los latinoamericanos, incluso cuando el estereotipo se lo apliquen a sí mismos los propios latinoamericanos. En otras palabras, habrá que examinar si el fatalismo corresponde a una actitud real de los latinoamericanos o si más bien constituye una caracterización que se les atribuye y que, de esa manera, tiene un impacto sobre su existencia, aunque su comportamiento real no corresponda a esa caracterización⁸.

Estudios sobre el fatalismo latinoamericano

A pesar de lo extendido del estereotipo sobre el fatalismo latinoamericano, no existen muchos estudios empíricos que enfoquen este tema directamente. La mayor parte de los análisis encontrados constituyen reflexiones teóricas sobre la naturaleza del fatalismo, con frecuencia considerado como un rasgo más del «carácter latinoamericano» o del carácter particular de los habitantes de alguno de los países latinoamericanos. En otros casos, el fatalismo es asumido como un punto de partida, como un dato cuya evidencia vuelve innecesario su examen o su verificación empírica. De ahí que los estudios sobre el fatalismo no sólo sean sorprendentemente pocos, sino que la mayoría apenas enfoca el tema en forma indirecta, al tratar algunos de los problemas de los sectores populares y marginados. Podemos espigar algunos de estos estudios más significativos.

8. El problema que suscita Martín-Baró es el de si el fatalismo forma parte de la identidad nacional del latinoamericano o se trata simplemente de un estereotipo que se le aplica de manera automática. En apartados precedentes (ver nota 6) y subsiguientes de este mismo capítulo (ver nota 15), y a lo largo del siguiente podemos encontrar algunas pautas para dirimir esta cuestión.

En sus trabajos antropológicos, contruidos con las propias palabras de las personas entrevistadas, Oscar Lewis ha logrado transmitir las formas características de pensar, sentir y actuar de los sectores populares mexicanos (Lewis, 1961), puertorriqueños (Lewis, 1965) y cubanos (Lewis, Lewis y Rigdon, 1977a, 1977b, 1978). Muchas de las hipótesis sobre la textura mental del machismo⁹ han surgido o han encontrado su confirmación en los relatos de Lewis. Asimismo, en esas narraciones autobiográficas aparecen algunos de los rasgos característicos del fatalismo: una creencia más o menos explícita en la irremisibilidad del destino de las personas, la resignación frente a lo inevitable, la pasividad y el presentismo como formas de adaptarse a las exigencias sobre la propia vida. Resulta particularmente interesante observar la diferencia de este tipo de esquemas mentales en los cubanos antes y después del triunfo de la revolución.

Desde un punto de vista sociológico, el fatalismo tiende a aparecer en los resultados de casi todas las encuestas sobre las actitudes y opiniones de los sectores populares latinoamericanos. Podemos tomar como ejemplo un estudio realizado por Reinaldo Antonio Téfel en 1972 con 450 jefes de familias de los barrios marginales de Managua (Téfel, 1972). El 79,7% de los entrevistados se mostró de acuerdo con que «hacer planes sólo trae la infelicidad porque es difícil llevarlos a cabo» (*inutilidad de toda planificación*); el 66,8% aceptaba que «uno debe preocuparse de las cosas de hoy y dejar las de mañana para mañana» (*presentismo*); finalmente, el 93% consideraba que «el secreto de la felicidad está en no esperar mucho de la vida, y en estar contento con lo que le toca a uno» (*conformismo, resignación*) (Téfel, 1972, 118-119).

Uno de los primeros análisis psico-sociales que toca el tema del fatalismo latinoamericano es el estudio desarrollado por Erich Fromm y Michael Maccoby entre 1957 y 1963 en un pequeño pueblo mexicano de 162 familias, utilizando la tipología de Fromm sobre el carácter social (Fromm 1969a, 1969b). Según Fromm y Maccoby (1970, 60), los aldeanos estudiados «son envidiosos, suspicaces de los motivos mutuos, pesimistas en cuanto al futuro y fatalistas. Muchos se muestran sumisos e insatisfechos de ellos mismos aunque son capaces de rebelarse y de iniciar la revolución. Se sienten inferiores a los ciudadanos, más estúpidos y menos educados. Existe un sentimiento abrumador de impotencia para influir a la naturaleza o a la máquina industrial que les domina». Aparecen, pues, en estos

9. Sobre el tratamiento que Martín-Baró hace del machismo, ver nota 7 del próximo capítulo.

campesinos los rasgos típicos del fatalismo: el pesimismo hacia el futuro, la sumisión y la impotencia frente al mundo y la sociedad. Por supuesto, estos rasgos no son absolutos, ya que, por ejemplo, se mezclan con semillas de rebeldía. Es importante, con todo, indicar que la tendencia a rebelarse no constituye de por sí una negación del fatalismo sino que puede constituir incluso su confirmación: el fatalismo afirmado en el día tras día sólo es puesto en cuestión mediante la rebeldía violenta y circunstancial que, por lo general, termina por volver al cauce de «la normalidad fatal».

A través de un cuestionario original sobre la «filosofía de la vida» y otros instrumentos de medición, Rogelio Díaz-Guerrero (1973, 1975) ha podido concluir que, a diferencia de la sociedad anglosajona, la sociedad mexicana tiende a reforzar patrones de adaptación de carácter pasivo y conformista. Entre ocho tipos de mexicanos característicos, Díaz-Guerrero (1985) considera que el tipo «pasivo, obediente, afiliativo» sería el más común. Este tipo no cabe identificarlo con el fatalista que hemos descrito, pero mostraría algunos de sus rasgos, sobre todo su conformismo y sumisión frente al orden social establecido. Los rasgos fatalistas estarían, por tanto, vinculados a las condiciones económicas, políticas y culturales de cada sistema social. Estudios más recientes comparando poblaciones equivalentes de mexicanos en Estados Unidos y México confirman esta relación entre medio social y fatalismo. Catherine E. Ross, John Mirowsky y William C. Cockerham (1983), por ejemplo, compararon un grupo de 330 residentes de El Paso (Estados Unidos) con 138 residentes de Juárez (México), con edades comprendidas entre los 18 y los 65 años, y encontraron que los mexicanos de sectores socio-económicos más bajos eran más fatalistas que los de sectores más altos, y que los mexicanos en conjunto eran más fatalistas que los norteamericanos.

Los estudios sobre la imagen que los diversos grupos sociales tienen de sí mismos son sin duda los que mejor permiten apreciar la presencia del esquema fatalista. Estos estudios han sido realizados sobre todo en Venezuela, impulsados por el trabajo pionero de José Miguel Salazar. Como en esta obra se les dedica un capítulo entero¹⁰, apenas aludiremos brevemente a ellos. En la imagen que el venezolano tiene de sí mismo aparecen con insistencia rasgos como «la flojera», la pasividad, la irresponsabilidad, el pesimismo y la ausencia de

10. El capítulo que José Miguel Salazar escribió lleva por título «El latinoamericanismo como una idea política», y está incluido dentro de la Sección «Identidad, alienación y conciencia», en la misma en la que se incluyen los dos capítulos de Martín-Baró que hemos seleccionado para este libro.

sentido histórico (Salazar 1970; Santoro, 1975; Salazar y Marín, 1975; Salazar y Rodríguez 1982; Montero, 1984). Los estudios muestran que la autoimagen del venezolano no es rígida ni uniforme en toda la población y que está muy relacionada con las condiciones socio-económicas propias de cada grupo; con todo, confirman que uno de los elementos más constantes en la imagen que el venezolano tiene de sí mismo es el verse en un marco de pasividad connatural frente a la realidad.

Cabe preguntarse en qué medida los estudios empíricos existentes confirman la validez del síndrome fatalista latinoamericano. Con la provisionalidad que exige una revisión de estudios incompleta y en base a la extrapolación de los resultados de esos estudios, se pueden proponer tres conclusiones tentativas:

1. Aunque no hay estudios que confirmen la presencia de todos y cada uno de los rasgos que configuran el síndrome fatalista tal como lo hemos presentado, los estudios disponibles comprueban que diversos sectores de la población latinoamericana mantienen una actitud fatalista frente a la vida, cuya importancia varía según las circunstancias históricas y sociales;

2. Varios de los principales rasgos del estereotipo sobre el latinoamericano fatalista se encuentran en la imagen que diversos grupos sociales asignan a los nacionales de sus propios países e incluso de todos los países latinoamericanos;

3. La actitud fatalista tiende a observarse sobre todo en los sectores socio-económicos bajos¹¹, en los campesinos y marginados; es decir, en los sectores populares mayoritarios de los países latinoamericanos, mientras que el estereotipo sobre el fatalismo latinoamericano se encuentra no sólo en esos sectores, sino también en otros grupos.

11. La relación entre fatalismo y cultura de la pobreza no se le escapó a Martín-Baró; de hecho, es objeto de un apartado en este mismo capítulo, y hará acto de presencia en *Sistema, grupo y poder* dentro del epígrafe «La reproducción del orden social» (pp. 84-87), un mecanismo al que concede una gran relevancia en la mayoría de los temas de los que se ocupa. Con esta idea lo que pretende es salir al paso del «presentismo» ahistoricista que transita con toda locuacidad en la literatura psicológica. Ya lo hemos visto en el capítulo anterior al defender el carácter como algo que «apunta a una estructura disposicional más amplia». Lo volverá a repetir de mil maneras y aduciendo mil ejemplos: «En Ley y orden en la vida del mesón» (*Estudios Centroamericanos*, 1978, 360, 803-827) lo explica en los siguientes términos: «De hecho, las normas más importantes que determinan la vida del mesón no surgen de la interacción espontánea del grupo. La tesis comúnmente aceptada en Psicología social de que cada grupo, al formarse como tal, se da sus propias normas, es totalmente falsa aquí. Las normas de dominación vienen impuestas por la mesonera, no como persona, sino como personificación del poder que recibe de la estructura social más amplia, económica y política» (p. 824). Es la hipótesis que subyace a «La socialización política: dos temas críticos» (*Boletín de Psicología*, 19, 1986, 5-20), y volverá a aparecer a la hora de hablar, críticamente, de los grupos primarios en *Sistema, grupo y poder*.

LA PSICOLOGIZACIÓN¹² DEL FATALISMO

Analizado en frío, el fatalismo constituye una visión de la vida muy contraproducente, ya que tiende a bloquear todo esfuerzo por el progreso y el cambio, personal y social. En otras palabras, el fatalismo es una de esas profecías que se cumplen por sí mismas (*self-fulfilling prophecy*), ya que provoca aquello mismo que postula: la imposibilidad de alterar el rumbo de la propia existencia o de controlar las circunstancias que determinan la vida real de cada cual. Por ello hay que preguntarse cómo surge el fatalismo. ¿A qué se debe que las personas y, sobre todo, los grupos asuman una actitud fatalista frente a la vida? ¿Cómo explicar el que las mayorías populares latinoamericanas acepten como concepción de su vida una visión que les condena al inmovilismo y a la desesperanza?

La mayor parte de las explicaciones que se han ofrecido sobre el fatalismo latinoamericano tienden a enfatizar el papel determinante de los factores psicológicos, ya sea como parte de los rasgos de un presunto carácter latinoamericano, ya sea como parte de las características de personalidad que se desarrollarían en el interior de la cultura latinoamericana. Examinemos ambos tipos de explicaciones.

El carácter latinoamericano

Entre los rasgos que el grupo de Berkeley atribuía a la *personalidad autoritaria* se encuentra la superstición. «La superstición indica una

12. El término «psicologización» aparece con frecuencia en la obra de Martín-Baró; siempre lo hace para ser enfrentado a la hipótesis sobre la que se sustenta el capítulo primero: la contextualización (historicidad) del comportamiento y de la estructura psicológica del sujeto, y con mucha frecuencia se asocia con el presentismo. Para Martín-Baró, psicologismo es sinónimo de ahistoricismo, y con ello es fácil suponer una permanente presencia crítica a lo largo de toda su obra: cuando habla de la religión del orden para contraponerla a la religión subversiva (vivencia comunitaria de la fe, o lo que es lo mismo, historización del anuncio salvífico), cuando arremete contra el supuesto de un orden natural; cuando intenta, en el ya famoso capítulo 8 de *Acción e ideología*, ofrecer una explicación de la violencia, cuando pone al descubierto los traumas que sufre el niño salvadoreño como consecuencia de la guerra («Guerra y trauma psico-social del niño salvadoreño»), cuando critica el presentismo de muchas de las investigaciones sobre grupos (ver Introducción) y cuando en el próximo epígrafe critique la noción de lo psíquico como fundamento de la estructuración social (el fatalismo como algo instalado en lo hondo de la personalidad de las personas). Una de las claves se encuentra en la influencia que Floyd Allport acabó por ejercer en la Psicología social (ver nota 7 de la Introducción). A la vera de su concepción mecanicista de la Psicología social (la de Allport es una Psicología primordialmente individual) se han ido congregando la falta de sentido histórico de la actitud, la llamativa deshistorización de la realidad de los estereotipos, la necesidad de ver y analizar los grupos pequeños «sobre el trasfondo de los grupos funcionales y estructurales», la impropiedad de arrancar de la ciencia prefabricada ajena al estudio de los problemas propios (una referencia, de nuevo, a la realidad como punto de partida), tal y como se nos advierte en el capítulo «Conscientización y currículos universitarios», por poner tan sólo unos pocos ejemplos.

tendencia a pasar la responsabilidad de dentro del individuo a fuerzas externas ingobernables; señala que el yo podría ya haberse "dado por vencido", es decir, haber renunciado a la idea de que sería capaz de determinar la suerte del individuo venciendo las fuerzas exteriores» (Adorno *et al.*, 1965, 241). Se trata de un rasgo típicamente fatalista, como se pone de manifiesto en el principal *item* con el cual la Escala F pretende medirlo: «Todos debemos tener fe absoluta en un poder sobrenatural cuyas decisiones hemos de acatar».

La idea de que la concepción fatalista de la existencia constituye un rasgo típico del carácter de los pueblos latinoamericanos explicaría la frecuencia con que aparece en los diversos países que forman el continente. Esta explicación ha sido propuesta desde diversas perspectivas teóricas. Quizá la formulación más influyente y con más pretensiones científicas proviene de la visión desarrollista planteada por el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América latina (DESAL).

El interés del DESAL se centra en explicar el fenómeno de la dualidad de las sociedades latinoamericanas y en buscar la mejor manera de integrar la población marginada al sistema social, cambiando sus valores y actitudes fundamentales (Vekemans y Silva, 1969). El fatalismo constituiría una de las actitudes propias de la población marginada que le impiden integrarse al mundo moderno y que le mantienen en la miseria y en la impotencia social (Silva, 1972).

Un ejemplo típico de este enfoque lo constituye el planteamiento de Fernando Durán. Según Durán (1978, 98-100), la mayoría de la población latinoamericana presenta los siguientes rasgos caracterológicos: *a)* autoritarismo, «en el sentido que se tiende a confiar en la autoridad para fundar las acciones y los juicios»; *b)* «identificación del individuo con un microcosmos de relaciones sociales»; *c)* conformismo, y *d)* «inclinación a considerar el pasado y presente como foco temporal de la vida humana, sin prestar atención detenida al periodo futuro». A partir de estos rasgos caracterológicos se podrían entender fenómenos como el del caciquismo, que se asentaría sobre el conformismo autoritario de la población o «la falta de responsabilidad y de iniciativa», que se basarían en la misma dependencia de la autoridad y en el presentismo provinciano.

Según Durán (1978, 100-105), junto a esos cuatro rasgos caracterológicos que él considera comunes a la mayoría de latinoamericanos, se encontrarían otros rasgos diferenciales que configurarían cinco tipos de carácter social: *a)* el capitalino, de mentalidad moderna, dinámica y técnica; *b)* el provinciano, apegado a las tradiciones y al ritualismo; *c)* el campesino, resignado y opuesto a cualquier cambio; *d)* el caribeño, caracterizado por el «tropicalismo», es decir, por

conductas desmesuradas e irresponsables, y e) el indígena, por lo general aislado, pasivo, fatalista e inclinado a lo mágico. De acuerdo con Durán, estos cinco tipos de carácter social coexistirían simultáneamente en cada una de las naciones del continente latinoamericano.

Este enfoque sobre el fatalismo adolece de los mismos problemas que el planteamiento de DESAL sobre el subdesarrollo de los países latinoamericanos (Sotelo, 1975; Martín-Baró, 1989a, 156-164)¹³. Se atribuye a la herencia colonial el que amplios sectores de la población latinoamericana se encuentren «todavía» marginados del mundo moderno, capitalista y anglosajón. La superposición de la cultura hispana y las culturas indígenas estaría en la raíz de la desintegración cultural y normativa de la personalidad del marginado, quien carecería de aquellas actitudes necesarias para enfrentar adecuadamente las exigencias de una sociedad moderna. La dicotomía social sería producida por esta deficiencia psico-social de los sectores marginados, sumisos, presentistas y recelosos de todo cambio: lo psíquico sería el fundamento de la estructuración social y no viceversa. Que las personas se incorporen o no al sistema establecido dependería, por tanto, de sus rasgos caracterológicos, no de la naturaleza del sistema social.

Una forma más sutil de atribuir el fatalismo al carácter o a la personalidad de los individuos se encuentra en quienes lo vinculan con una baja *motivación de logro*. Decir, por ejemplo, que el obrero o el campesino latinoamericanos, a diferencia de los norteamericanos, no progresan porque carecen de esa ambición y empuje, es una forma aparentemente más «técnica», pero no por ello menos psicologista, de cargar a la víctima con la culpa de su situación.

13. La cita original (1984) corresponde a la edición «mimeo» que Martín-Baró fue haciendo de lo que posteriormente iba a constituir su *Sistema, grupo y poder* donde, «El modelo de desintegración psico-social» aparece entre las páginas 69-71, en unos términos prácticamente idénticos a los de 1984. En adelante, citaremos sólo el libro de 1989. La idea de este segundo volumen la llevaba madurando desde la publicación de *Acción e ideología*. En sucesivas cartas remitidas al editor de este libro, Martín-Baró va dando cuenta del estado de la cuestión: «Acabo de sacar un par de capitulillos, en su primera versión, sobre el segundo volumen para mi texto de Psicología social. Te envío una copia en cuanto pueda. Cualquier crítica o comentario será recibida con gozo» (carta fechada en San Salvador el día 24 de agosto de 1984). Un par de años más tarde se hace eco de la necesidad de dar por terminado el libro: «Tengo ya la comezón por sacar el segundo volumen de *La Psicología social* desde Centroamérica que incluiría los capítulos que tú ya conoces sobre sistema, poder y grupos» (carta fechada en San Salvador el 26 de diciembre de 1986). En 1988 ya se apunta la inminencia de la publicación: «Yo, no sé cómo, he logrado terminar un capítulo que me faltaba para cerrar un segundo tomo de *Acción e ideología* (que irá con otro nombre, claro). Por supuesto, el plan original era mucho más ambicioso; pero "el principio de realidad" impone sus condiciones. Ahora tengo que revisar los primeros capítulos, que datan de 1984 (tú los conoces), hacer resúmenes, algunas correcciones y enviarlo también a la imprenta» (carta fechada en San Salvador el 7 de septiembre de 1988). Ver también nota 21 del capítulo «El papel desenmascarador del psicólogo».

Sin embargo, la experiencia de las poblaciones marginadas muestra palmariamente lo falso de esta tesis. No es voluntad, ni deseo, ni empuje, ni siquiera flexibilidad lo que falta a muchos marginados. En una serie de estudios sobre las actitudes hacia el trabajo, L. Goodwin (1972) encontró que no había diferencia entre la «ética del trabajo» o las aspiraciones vitales de las personas pobres y de las personas no pobres. Para el caso del pueblo salvadoreño, su laboriosidad y tesón son tan reconocidos que se ha hecho de esas virtudes un estereotipo folklórico. La guerra entre El Salvador y Honduras en 1969 estuvo muy relacionada con el progreso y poder socioeconómico que los emigrantes salvadoreños habían logrado en tierra hondureña. Por el contrario, en el interior del país, tan pequeño o nulo es el progreso que logra el marginado que se esfuerza como el que se abandona «al destino», sin que aparezca correlación alguna entre empuje y logro. Quizá para explicar y aun justificar esta falta de progreso, el «estereotipo folklórico» del salvadoreño añade su cualidad de «guanaco», es decir, de pájaro simplón y engañable. El que sectores cada vez más amplios de las mayorías latinoamericanas no consigan «integrarse» al sistema dominante y ni siquiera disfruten de sus beneficios mínimos, no es por falta de esfuerzo o por una insuficiente motivación; cuando menos, no siempre o necesariamente es por eso, sino que el sistema social mismo está planteado en tales términos estructurales que no puede satisfacer las necesidades fundamentales de esa población mayoritaria. La paradoja estriba en que estas mayorías «marginales» sí se encuentran integradas al sistema, pero en cuanto marginadas, y ello no porque tengan o dejen de tener los valores y las actitudes requeridas, no porque estén motivadas o no para lograr grandes cosas en su vida, sino porque carecen de oportunidades sociales mínimas o de poder para lograrlas.

La cultura de la pobreza

Una versión diferente del fatalismo latinoamericano atribuye este síndrome al desarrollo de unas pautas culturales necesarias en un momento para lograr la supervivencia, pero que al reproducirse tienden a perpetuar aquellas mismas condiciones que las producen, generando un círculo vicioso. Se trata de la llamada «cultura de la pobreza».

El término fue acuñado por Oscar Lewis (1959) e inmediatamente fue asumido por los científicos sociales, ya que reflejaba a la perfección el hecho de que «los pobres» vivían en un mundo diferente, con sus propias normas y valores, sus comportamientos y hábitos característicos. Según Lewis (1969), la familia de esta subcultura se caracteriza por las uniones libres, el matricentrismo, la

ausencia de infancia como un periodo prolongado bajo protección, la frecuencia del abandono paterno, una fuerte predisposición hacia el autoritarismo y el énfasis verbal en la solidaridad familiar. Los individuos se caracterizan por fuertes sentimientos de marginalidad, impotencia, dependencia e inferioridad; carecen de un adecuado control sobre sus impulsos, tienen una fuerte orientación presentista, son resignados, fatalistas, provincianos y no tienen una mínima conciencia de clase. De acuerdo con Lewis, lo que hace de estos rasgos una subcultura no es su simple presencia aislada, sino su conjunción funcional. De ahí que, «probablemente, los perfiles de la subcultura de la pobreza diferirán de forma sistemática de acuerdo a las diferencias de los contextos de la cultura nacional de la que forman parte» (Lewis, 1959, 193).

La cultura de la pobreza es algo más que la pobreza; es un estilo de vida¹⁴ que florece en un determinado contexto social. De hecho, «la cultura de la pobreza constituye tanto una adaptación como una reacción de los pobres hacia su posición marginal en una sociedad estratificada en clases, muy individualista y capitalista. Representa un esfuerzo para manejar los sentimientos de impotencia y desesperación que se desarrollan ante la comprobación de que es improbable tener éxito siguiendo los valores y fines de la sociedad más amplia» (Lewis, 1969, 188). Por consiguiente, el fatalismo sería una forma adaptativa: plegarse a las fuerzas dominantes, dejarse llevar hacia donde imponen los poderes establecidos constituiría la única forma de supervivencia asequible a la gran mayoría de personas de los sectores marginados de las sociedades latinoamericanas. La inevitabilidad histórica se hace más aceptable cuando se percibe como destino natural; la necesidad se convierte en virtud, y hasta se le saca dulzura al fatídico limón de la vida.

Aunque la cultura de la pobreza surge como un mecanismo adaptativo frente a las condiciones de marginación, una vez establecida sería más difícil de eliminar que la misma pobreza y tendería a perpetuarse a través de líneas familiares. De esta forma, el fatalismo se convertiría en una especie de profecía realizadora de lo que anuncia (*self fulfilling prophecy*), ya que llevaría al individuo a no hacer esfuerzos para salir de su pobreza.

Algunos psicólogos han identificado recientemente el proceso de adquisición de la cultura de la pobreza con el desarrollo de la impo-

14. Gustavo Gutiérrez, uno de los padres de la teología de la liberación, corrobora esta misma idea en el capítulo «Pobres y opción fundamental» que escribiera en 1990 para *Mysterium Liberationis* de Ellacuría y Sobrino: «Al mismo tiempo —es importante recordarlo—, ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida» (Gutiérrez, 1990, 305).

tencia o «desesperanza aprendida» (*learned helplessness*) (Ardila, 1979). Desde una perspectiva algo distinta de corte psicoanalítico, Francisco González Pineda (1971, 42) mantiene que la sumisión del indígena mexicano habría sido una actitud extrema que le habría servido para evitar su destrucción. Santiago Ramírez (1971, 76), también en términos psicoanalíticos, afirma que ese indígena «no se rebela ante la pobreza porque gracias a ella ha podido conservar un cierto grado de independencia». Así, pues, parecería confirmarse que las ventajas secundarias obtenidas mediante el fatalismo tenderían a perpetuarlo como elemento cultural y rasgo psicológico.

Como en el caso del «carácter latinoamericano», la pretensión explicativa de la cultura de la pobreza para el síndrome fatalista incurre en una sutil psicologización. Se afirma que, una vez establecido el rasgo o el estilo de vida, adquiere una autonomía funcional que lo mantiene y reproduce. El supuesto implícito es que, aun cuando evolucionen las condiciones sociales, el individuo mantendrá su indolencia fatalista. En otras palabras, una vez establecida «la cultura de la pobreza», en ella radicará la causa del fatalismo de la población, independientemente de que las condiciones sociales cambien o no. El fatalismo echaría sus raíces en el psiquismo de las personas más que en el funcionamiento de las estructuras económicas, políticas y sociales.

Que en la población marginal latinoamericana se encuentran los rasgos de la cultura de la pobreza es un hecho; el problema estriba en si esos rasgos, una vez establecidos, adquieren una autonomía funcional. Ahora bien, los datos empíricos disponibles no confirman la existencia de una subcultura propia de los pobres que perpetúe su situación como mecanismo funcionalmente autónomo respecto al sistema social global. Así, por ejemplo, en un estudio realizado con norteamericanos pobres de raza negra, Coward, Feagin y Williams (1974) encontraron que los únicos aspectos de la cultura de la pobreza que sus datos confirmaban eran aquellos que podían considerarse como simples indicadores alternativos de la situación de pobreza, y no como representaciones de un estilo propio de vida, de una cultura, o como una orientación psicológica distinta a la del resto de la población. La misma evolución observada por Lewis en Cuba después de la revolución contradiría la tesis de que la cultura de la pobreza perdura incluso cuando se producen cambios macrosociales que tocan las raíces sistemáticas de la pobreza.

Si el síndrome fatalista sigue produciéndose en los sectores mayoritarios de los pueblos latinoamericanos, no es porque se reproduzca a través de las normas culturales y de un estilo de vida propio de los pobres e independiente de los cambios que se operan en el sistema social más amplio; el fatalismo constituye una relación de

sentido entre las personas y un mundo al que encuentran cerrado e incontrolable; es decir, se trata de una actitud continuamente causada y reforzada por el funcionamiento opresivo de las estructuras macrosociales. El niño de las *favelas* o *champas* marginales introyecta el fatalismo no tanto como una herencia paterna, cuanto como el fruto de su propia experiencia frente a la sociedad: día a día aprende que sus esfuerzos en la escuela no sirven para nada o casi nada, que la calle recompensa mal su dedicación laboral prematura como vendedor de periódicos, cuidador de carros o limpiabotas y que, por tanto, es mejor no soñar ni trazarse metas que nunca podrán alcanzarse. La resignación sumisa la aprende no tanto como fruto de una transmisión de valores en una subcultura cerrada, cuanto como verificación cotidiana de la inviabilidad o inutilidad de cualquier esfuerzo por cambiar significativamente su propia realidad dentro de un medio que es parte de un sistema social opresivo. Así como la marginación es generada por un sistema socioeconómico excluyente del que, por tanto, los marginados forman parte en cuanto marginados, las actitudes y valores propios de la cultura de la pobreza están siendo continuamente causadas y reforzadas por el funcionamiento normal de ese sistema social del que los pobres son miembros. Y aunque fuera cierto que, como afirma Lewis (1969, 197), «es mucho más difícil eliminar la cultura de la pobreza que la pobreza misma», más difícil aún parece eliminar la cultura de la pobreza mientras se mantenga la pobreza y las estructuras socio-económicas que la producen y perpetúan.

LA FUNCIONALIDAD POLÍTICA DEL FATALISMO

La verdad del fatalismo: imposibilidad del cambio social

Así como hay un elemento de falsedad en el fatalismo, hay otro elemento de verdad. Lo falso del fatalismo estriba en atribuir la falta de progreso a un destino fatal determinado por la naturaleza y aun por el mismo Dios¹⁵; lo verdadero del fatalismo consiste en la verifi-

15. En una especie de dialéctica voraz, parecida a aquella otra (en realidad es prácticamente la misma) que alumbra el pecado (ver nota 14 de «Iglesia y revolución en El Salvador») el fatalismo alimenta y se nutre de la creencia en un orden natural (ver notas 4, 5 y 12 del capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora»), y suele contar con apoyos en las más acendradas y rancias creencias religiosas que acaban por justificar la dominación social (la docilidad convertida en virtud, se dice al final de este capítulo; en la virtud de la resignación), la condena de las ideas políticas, la reivindicación de justicia y dignidad para la persona. Lo dirá en este mismo capítulo, al final del epígrafe «El carácter ideológico del fatalismo»: habida cuenta de la importancia de la religión en los pueblos latinoamericanos, la

cación de que resulta imposible a las mayorías populares latinoamericanas lograr un cambio de su situación social mediante sus esfuerzos. El fatalismo detecta acertadamente el síntoma, pero yerra en su diagnóstico.

La historia de cualquier pueblo latinoamericano puede corroborar ese núcleo de verdad del fatalismo. El nivel de vida de las mayorías salvadoreñas no es hoy mejor de lo que era hace cincuenta, treinta o diez años, a pesar de que el ingreso per cápita del país ha seguido una curva de ascenso. Y, si como dice lo que hemos llamado el «estereotipo folklórico», el salvadoreño es tan trabajador, mal se puede achacar a su carácter o a deficiencia de esfuerzos esta falta de progreso. En un estudio realizado en 1978 en un *mesón* de San Salvador, es decir, en una vivienda colectiva popular donde cada familia dispone de una o dos habitaciones y comparte servicios comunes, se observó que los inquilinos aceptaban vivir en esas lamentables condiciones porque las consideraban transitorias y pensaban que pronto podrían conseguir una vivienda propia y más digna (Herrera y Martín-Baró, 1978)¹⁶. Sin embargo, un buen número de ellos ya arrastraba esa situación desde hacía varios años, y todo permitía predecir que la mayoría, si no todos los inquilinos, pasaría el resto de su vida en una vivienda así, quizá cambiando a otros mesones equivalentes o levantando una «champa» (choza) en alguna colonia marginal. Frente a lo que se pensaría desde la perspectiva de la cultura de la pobreza, psicológicamente casi todos los inquilinos del mesón aspiraban y aun confiaban en mejorar su situación económica y habitacional; era el funcionamiento inexorable del sistema social del que constituían una parte marginal el que truncaba sus aspiraciones y sueños, manteniéndoles en la misma situación.

Incluso políticamente, las mayorías salvadoreñas han tratado de abrir el camino hacia un cambio social. Pero los esfuerzos políticos no han tenido mejor destino que los esfuerzos laborales. En 1932, un levantamiento popular fue ahogado en sangre (Anderson, 1976). En 1974, un amplio sector campesino aceptó participar en un proyecto de «Transformación Agraria» que el gobierno de turno le presentó

confluencia entre fatalismo y creencias religiosas «constituye uno de los elementos que más contribuye a garantizar la estabilidad del orden opresor». Algo hemos visto ya en el capítulo previo, y volveremos sobre ello en el capítulo «Iglesia y revolución en El Salvador» (nota 2), y sobre todo a lo largo del capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora».

16. Este estudio es un buen ejemplo de la crítica al individualismo que subyace a la propuesta psico-social de Martín-Baró: «Lo que interesa no es tanto analizar casos individuales cuanto examinar si el mesón, como estructura social, puede ofrecer una base, al menos mínima, para el desarrollo de una comunidad humana. En otras palabras, no interesa el individuo como tal, sino en cuanto es miembro de un "sistema" social, el "sistema" del mesón» (Herrera y Martín-Baró, 1978, 807).

como camino hacia el cambio social. El proyecto no sólo fue cancelado dos meses después de que fuera anunciado, sino que se reprimió a los campesinos involucrados cuando reclamaban su ejecución; de esta forma pagaban con su vida el haber confiado en la palabra gubernamental y haber osado buscar un cambio a su destino (ver *A sus órdenes*, 1976; Martín-Baró, 1977). Más recientemente, en 1980, el gobierno salvadoreño inició un nuevo proyecto de Reforma Agraria¹⁷ con la voluntad expresa de «quitar banderas a los movimientos revolucionarios» y eliminar algunas de las condiciones sociales más explosivas del país. Aunque el programa ha continuado, más que nada como una fachada requerida por el proyecto en marcha de exterminar militarmente a los grupos revolucionarios, sus virtualidades han sido bloqueadas por la falta de apoyo real y aun por la misma Constitución política elaborada en 1982. De hecho, las condiciones reales de los beneficiarios han seguido siendo tan precarias y en ciertos casos más que las del resto del campesinado salvadoreño (Diskin, 1985; Olano y Orellana, 1985).

Se diría que, como pretende la teoría de la dependencia¹⁸, la situación que se produce internacionalmente entre países ricos y países pobres se refleja al interior de cada país entre las minorías ricas o establecidas y las mayorías depauperadas y marginales. El empobrecimiento creciente que hace impagable la deuda externa que tiene contraída la mayor parte de los países latinoamericanos parece reproducirse en el empobrecimiento progresivo de los sectores mayoritarios de sus respectivos pueblos. Y así como la impagabilidad de esa deuda es consecuencia de un ordenamiento económico y financiero internacional que favorece a los países industrializados, la inmutabilidad de la situación de las mayorías populares latinoamericanas es el resultado de unas estructuras sociales explotadoras y marginantes.

Llegamos así a la consecuencia de que, aunque el fatalismo constituye un síndrome personal, representa un correlato psíquico de

17. La postura de la UCA sobre la reforma agraria fue precisamente uno de los motivos de desencuentro con los gobernantes. El 29 de junio de 1976 la Asamblea Legislativa aprueba un tímido programa de reforma que es apoyado públicamente por los jesuitas en un editorial de ECA (*Estudios Centroamericanos*). Pero ante la protesta de los terratenientes, el presidente Molina retira la ley, lo que provoca un duro editorial de ECA, «A sus órdenes, mi capital», en el que se apunta directamente al capitalismo agrario más reaccionario como el responsable del fracaso. En los meses siguientes la UCA sufrió media docena de atentados con bombas, algunos de ellos perpetrados por el famoso escuadrón de la muerte «Unión Guerrera Blanca». La reforma agraria ocupa precisamente la última parte de la *Psicología del campesino salvadoreño*, el artículo en el que, como se ha comentado, Martín-Baró se aproxima con decisión al tema del fatalismo.

18. Sobre las teorías desarrollistas y de la dependencia, ver notas 3 y 4 del capítulo «Conscientización y currículos universitarios».

determinadas estructuras sociales. Reaparece así la vieja tesis psico-social que postula una correlación entre estructuras objetivas y subjetivas, entre las exigencias de los regímenes sociales y los rasgos caracterológicos de los individuos. No hace falta suponer una relación mecánica de causa-efecto ni postular una «personalidad de base»; se trata de verificar el hecho obvio de que el orden y funcionamiento de cada régimen social propicia unas actitudes mientras dificulta otras, premia ciertas formas de comportamiento mientras prohíbe y castiga otras.

Ahora bien, uno de los errores cometidos en la concepción clásica sobre la relación entre estructuras sociales y estructuras de la personalidad radica en el presupuesto implícito de que entre los sectores que forman una sociedad hay armonía y unidad cultural, asunción propia de la visión funcionalista de la sociedad, según la cual la pertenencia a un mismo sistema social implica una comunidad de valores y normas. Si, por el contrario, se comprueba que las sociedades latinoamericanas se basan en el dominio opresivo de unas clases sobre otras, cabe entonces esperar que las estructuras afecten de diversa manera a las personas según su diferente incardinación clasista. Así como los teóricos del aprendizaje social han verificado que existen conductas sexualmente tipificadas, es decir, a las que se responde de distinta manera si provienen de un hombre que si provienen de una mujer (Mischel, 1972), no es aventurado suponer que existen también esquemas comportamentales clasistas, es decir, diferencialmente estimulados y reforzados en los miembros de una clase social o de otra.

La consecuencia no por obvia resulta menos importante: el fatalismo constituye uno de esos esquemas comportamentales que el orden social prevalente en los países latinoamericanos propicia y refuerza en aquellos estratos de la población a los que la racionalidad del orden establecido niega la satisfacción de las necesidades más básicas mientras posibilita la satisfacción suntuaria de las minorías dominantes. A la praxis social sigue el conocimiento sobre la realidad¹⁹; las clases sociales se apropian de su destino histórico y lo

19. Es una buena muestra de la postura epistemológica de Martín-Baró, perfectamente acorde con el compromiso de caridad del que hablábamos en la Introducción. El conocimiento (las teorías psico-sociales) emanan al calor de una realidad que en algunas latitudes sangra por los cuatro costados y debe tener como objetivo (posición axiológica) intentar liberar a las personas de sus garras. La realidad nacional que con tanto énfasis ha definido el quehacer de la UCA como institución; la realidad como problema central, la realidad histórica de El Salvador como la «gran asignatura»: una realidad «caracterizada por la injusticia estructural y la violencia institucionalizada, por la dependencia internacional y por la polarización social» (son palabras del editorial de la revista *Estudios Centroamericanos* que, bajo el título de «Veinticinco años de compromiso universitario con la liberación» se publicó en el n.º 503 de 1990, pp. 705-729): de ahí a las teorías, y no al revés.

interpretan ideológicamente desde su perspectiva alienada. Por eso, mientras las clases dominantes desarrollan una alta «motivación de logro» y alcanzan un «control interno» sobre los refuerzos, las clases dominadas se muestran pasivas, asumiendo con fatalismo que el lugar donde se decide su destino está bajo «control externo»²⁰.

El moldeamiento diferencial de los miembros de las clases dominantes y dominadas no es, por supuesto, un proceso mecánico y uniforme, sino histórico; es decir, determinado por la especificidad de cada situación y de cada circunstancia concreta. De ahí que no se pueda esperar encontrar un fatalismo homogéneo y total en todos los grupos y personas de las clases dominadas, sino que existen multitud de grados y modalidades de fatalismo. Por eso es necesario preguntarse cuál es la forma que en cada caso adquiere el fatalismo, así como los procesos específicos a través de los cuales se ha conformado y transmitido y los comportamientos con los cuales se materializa y actúa. Como muestran los estudios ya mencionados de Lewis, en algunos casos serán las pautas de crianza y educación los principales mecanismos de socialización fatalista; en otros, podrá influir la obra educativa de la escuela o de las iglesias; en otros muchos, sobre todo para el campesinado, que aún constituye un porcentaje muy elevado de la población latinoamericana, será la experiencia laboral, la vivencia de las relaciones obrero-patronales en el campo el más continuo semillero para el fatalismo. En todo caso, el fatalismo puede transmitirse en varias y diversas circunstancias institucionales, ya que

20. Una de las singularidades de la propuesta psico-social de Martín-Baró es el amplio tratamiento que hace de la clase social en el capítulo 3 (Las estructuras sociales y su impacto psicológico) de *Acción e ideología*. A lo largo de las 25 páginas que ocupa la *realidad psico-social de las clases sociales* (nota 8 del capítulo anterior) vuelven a hacer acto de presencia los mismos términos empleados en el fatalismo: lo individual frente a lo situacional y estructural, la necesidad de una perspectiva dialéctica y la viabilidad de una Psicología de clase consistente en «aquellas formas de pensar, sentir, querer y actuar propias de los individuos que pertenecen a las diversas clases sociales históricas» (Martín-Baró, 1983, 101). Términos nitidamente durkheimianos con claras resonancias marxianas, como cuando en «Hacia una Psicología de la liberación» dice que «todos estamos condicionados por nuestros intereses de clase que parcializan nuestro conocimiento», o cuando en el capítulo «Conscientización y currículos universitarios» resalta cómo «la diferenciación clasista penetra hasta lo más profundo de las estructuras psico-sociales mediante la transmisión e imposición de unos modelos sociales de estricto corte clasista». Es en este contexto en el que hace su aparición la alienación (enajenación) que, en el caso del oprimido (ver la tipología de clase de Freire mencionada por Martín-Baró), guarda un correlato muy estrecho con el fatalismo. En *Sistema, grupo y poder* va un poco más allá: la guerra civil que azota a El Salvador es la manifestación de una lucha de clases: «La experiencia que se vive en El Salvador desde 1980 de una guerra civil de corte estrictamente clasista muestra lo problemático de la relación entre conciencia gremial y conciencia de clase. Objetivamente hablando, si en algún sitio debería aparecer claro que los problemas que enfrentan los trabajadores, obreros y campesinos, remiten fundamentalmente a un conflicto de clases, es en El Salvador» (Martín-Baró, 1989, 333). Y sobre la lucha de clases volverá brevemente en el último capítulo, en el subepígrafe «La definición de los problemas».

es la propia estructuración social de los países latinoamericanos el determinante último de la fatalidad de hecho, al condenar de antemano al fracaso los esfuerzos de superación que puedan realizar las personas. Así, los miembros de las clases dominadas irán aprendiendo cuál es «su sitio» en la sociedad como pobres, ignorantes, campesinos o indígenas.

El fatalismo como interiorización de la dominación social

La realidad estructural de una sociedad no es un dato natural sino histórico, cuya construcción y funcionamiento involucra la intersubjetividad de los grupos y personas que forman esa sociedad. Por ello, la ideología no es una simple superestructura que se añada a las sociedades ya constituidas, sino que representa un importante elemento en la configuración social. Ciertamente no son determinadas concepciones las que causan en última instancia los procesos de dominación, sino el poder adquirido en las relaciones sociales mediante la apropiación de los recursos más necesarios para la vida humana lo que permite a un grupo imponer su voluntad e intereses a los demás. Sin embargo, esta dominación no logra su estabilización mientras no encuentra acogida en el mismo psiquismo de las personas, mientras no se vuelve concepción de la vida y, lo que es más, *sentido común*. La colonización social sólo logra echar raíces cuando se articula ideológicamente en la mentalidad de las personas y grupos, quedando así justificada con el sello de lo que aparece como una realidad no histórica sino natural. Parte importante de esta colonización ideológica la constituye el mito del «nativo perezoso» (Alatas, 1977).

Frantz Fanon, quien acompañó como psiquiatra los procesos de liberación del pueblo argelino, pudo captar los niveles de profundidad alcanzados por la colonización en la misma estructura somatopsíquica del colonizado. La violencia impuesta por el colonizador es introyectada por el colonizado, quedando anclada en su musculatura como una tensión reprimida y en su mente como una culpabilidad asumida. El colonizado vive su sometimiento como un estado de inhibición que le lleva como compensación psíquica a soñar con «sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos» (Fanon, 1972, 45), o a explosiones periódicas de violencia frente a sus iguales. Su culpabilidad «no es una culpabilidad asumida, es más bien una especie de maldición, una espada de Damocles» (Fanon, 1972, 46) que continuamente pende sobre su cabeza y bloquea sus impulsos liberadores.

Los análisis de Fanon muestran por un lado la penetración de la dominación en el propio dominado, pero muestran también que el

mantenimiento de este dominio introyectado requiere el ejercicio externo del poder dominante. La negación de su misma realidad como persona impide, en última instancia, que el colonizado asuma totalmente las estructuras colonizadoras. Sin embargo, mientras no tome conciencia refleja de la contradicción presente en su existencia, la inhibición corporal y la culpabilidad psíquica mantendrán su comportamiento dentro del ámbito de lo exigido por el orden colonial.

Las relaciones sociales están de tal manera estructuradas en los países latinoamericanos que despojan a la mayoría de la población de los recursos mínimos indispensables para configurar y dirigir su vida. La propiedad privada como uno de los principios máximos de la convivencia consagra el despojo permanente de las mayorías que no encuentran posibilidad real de controlar su propio destino. El lugar de nacimiento se convierte así en lugar de destino. El fatalismo es, por ello, una realidad social, externa y objetiva antes de convertirse en una actitud personal, interna y subjetiva²¹. Las clases dominadas no tienen posibilidad real de controlar su propio futuro, de definir el horizonte de su existencia y moldear su vida de acuerdo a esa definición. Mediante el fatalismo adquiere sentido, por deplorable que sea, la inevitabilidad de unas condiciones que no abren más alternativa a la vida de las personas que la de someterse a su destino.

Paulo Freire (1970) ha mostrado el papel que desempeña el fatalismo como parte de la ideología del oprimido. El oprimido se encuentra inmerso en una realidad de despojo e impotencia que se le presenta como una situación límite que no puede superar. En esas condiciones, al no lograr captar las raíces de su estado, su conciencia se acoge a la actitud fatalista, transformando la historia en naturaleza. Más aún, frente a este destino fatal, el oprimido interpreta su impotencia como la prueba de que él mismo carece de valor personal, en contraste con la figura poderosa del opresor a quien todo parece serle posible; de ahí que el oprimido experimente una atracción irresistible hacia el opresor, quien se convierte en su modelo de identificación, y ante cuyos imperativos muestra una casi total docilidad. De este modo, no sólo la historia queda consagrada como destino, sino que quedan aseguradas las vías para su reproducción y pervivencia: mediante su actitud fatalista y su comportamiento sumiso el opri-

21. Una afirmación en la que confluyen Durkheim y Vygotski. La primera parte (la realidad, externalidad y objetividad) nos lleva al Durkheim del «hecho social», mientras que la traducción posterior en una actitud personal, interna y subjetiva nos conduce a la «ley genética del desarrollo cultural» del ruso. ¿No es, acaso, el fatalismo una suerte de representación colectiva, en el sentido más durkheimiano del término, que sirve de envoltura a los procesos psicológicos superiores? (sobre la noción de representación colectiva en Vygotski ver el capítulo 4 del libro de Alex Kozulin *La Psicología de Vygotski*. Madrid: Alianza, 1994).

mido contribuye a mantener las condiciones de opresión. La expresión «uno de pobre» con que el campesino o el marginado salvadoreños solían hasta hace poco dar razón de su situación o justificar lo moderado de sus aspiraciones vitales pone de manifiesto esta naturalización que viabiliza al mismo sistema del que surge.

El carácter ideológico del fatalismo

Si con el fatalismo las personas de las clases oprimidas encuentran un sentido a su vida, ello mismo constituye un valioso instrumento ideológico para las clases dominantes. La aceptación ideológica del fatalismo supone una aceptación práctica del orden social opresivo. El fatalismo constituye un poderoso aliado del sistema establecido en por lo menos dos aspectos cruciales: a) al justificar una postura de conformismo y sumisión hacia las condiciones sociales que a cada cual se le imponen como si se tratara de un determinismo de la naturaleza, le ahorra a las clases dominantes la necesidad de recurrir a los mecanismos de coerción represiva, facilitando así el dominio social; b) al inducir a un comportamiento dócil frente a las exigencias de quienes tienen el poder, contribuye a reforzar y reproducir el orden existente. Así, facilitando la opresión y reproduciendo las condiciones de dominio social, el fatalismo de las mayorías populares canaliza los intereses de las clases dominantes; es decir, articula en su propio psiquismo los intereses que les mantienen enajenados y bloquean su humanización.

El fatalismo supone la mitificación de las fuerzas históricas como naturaleza o como Dios. Como señala Freire (1970, 63), «dentro del mundo mágico o mítico en que se encuentra la conciencia oprimida, sobre todo la campesina, casi inmersa en la naturaleza, encuentra en el sufrimiento, producto de la explotación de que es objeto, la voluntad de Dios, como si él fuese el creador de este «desorden organizado». La alienación de la conciencia en el fatalismo se perpetúa mediante la referencia a símbolos absolutos, inalcanzables e inmutables, que incluso entraña la manipulación ideológica de la simbología cristiana. Quizás ahí radique, al menos en parte, la clave del éxito que tienen actualmente entre los sectores oprimidos centroamericanos las sectas fundamentalistas. Convencidos una vez más de la inmutabilidad de su destino, atemorizados por las consecuencias que arrastran los intentos históricos por cambiar esa condición, muchos encuentran sentido en las creencias milenaristas, consuelo en sus liturgias catárticas, tranquilidad en su pietismo individualista. El milenarismo cuasi-cristiano de estas sectas remite a Dios la salvación inmediata del mundo, sin que al hombre le quepa más papel que el de rogar por

la pronta realización de este último designio divino. El destino fatal que confronta la propia existencia es asumido por la acción, quizá no menos fatal, con que Dios pondrá término a la sociedad humana. Lo importante, por lo tanto, no es cambiar el orden social; lo importante es preparar al individuo para recibir la salvación de Dios.

Dada la religiosidad de los pueblos latinoamericanos, la confluencia de fatalismo y creencias religiosas constituye uno de los elementos que más contribuye a garantizar la estabilidad del orden opresor. Cuando la definición del propio destino se asume casi como un artículo de fe, la sumisión frente a las condiciones de la vida se interpreta como obediencia a la voluntad de Dios y la docilidad social se convierte en una virtud religiosa, todo aquello que podría afectar los núcleos fundamentales del ordenamiento social es excluido como objeto de cambio. De este modo, el fatalismo proporciona a las clases dominantes una eficaz punta de lanza para la defensa de sus intereses de clase.

LA RUPTURA DEL FATALISMO

Según Fanon (1972, 46), la dominación psicológica del colonizado nunca es completa: «en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad». La culpabilidad que pende sobre él como espada de Damocles está lista para volver su filo contra el colonizador; y la violencia física, anclada en su musculatura, está presta a organizarse y desplegarse como violencia liberadora. La semilla de la rebeldía, del rechazo a un destino injusto, no necesita ser sembrada; se encuentra ya en el espíritu del colonizado y sólo requiere encontrar una circunstancia propicia para brotar.

Esta observación de Fanon lleva a pensar que la actitud fatalista no es cuestión de todo o nada, sino que se presenta en diversos grados y con multitud de matices. La creencia en la fatalidad inmutable del propio destino se mantiene siempre sobre el claroscuro del dominio que de hecho tiene cada persona de su propia existencia. Por eso cabe hipotetizar que cuanto mayor sea el control que ejercen de hecho las personas y los grupos sobre su realidad presente, menor será su convicción fatalista, aun cuando sigan utilizando el mismo esquema para explicar el desarrollo de su vida. Y es que, en última instancia, la raíz del fatalismo no está en la rigidez mental de las personas, sino en la inmutabilidad de las condiciones sociales frente a las que las personas y grupos existen y se forman.

La eliminación del fatalismo no puede, entonces, plantearse como una cuestión alternativa de cambiar al individuo o cambiar sus condiciones sociales; de lo que se trata es de cambiar la relación entre la persona y su mundo, lo que supone tanto un cambio personal como un cambio social. Para que las mayorías latinoamericanas puedan eliminar su fatalismo no sólo hace falta que modifiquen sus creencias sobre el carácter del mundo y de la vida, sino que tengan una experiencia real de modificación de su mundo y determinación de su propio futuro. Se trata de un proceso dialéctico en el que el cambio de las condiciones sociales y el cambio de las actitudes personales se posibilitan mutuamente.

De hecho los acontecimientos que se han desarrollado en El Salvador desde la década de los setenta y que han adquirido particular virulencia en la guerra civil que se vive desde 1981, han permitido a una buena parte de la población romper con los esquemas fatalistas tradicionales. Si todavía hay sectores campesinos que prefieren someterse a una situación de explotación opresiva, no es tanto porque en ello vean su destino fatal o la voluntad de Dios, cuanto porque temen (¡y con razón!) las consecuencias que les puede ocasionar el rechazo a esas condiciones, temen ser tildados de «subversivos», o simplemente porque no ven alternativas realistas mejores. Pero la expresión «uno de pobre» con que tradicionalmente mostraban su sumisión fatalista ha desaparecido hoy de su vocabulario y, muy probablemente, también de su psiquismo.

El proceso dialéctico por el que las mayorías latinoamericanas podrán eliminar su actitud fatalista involucra tres importantes cambios: a) la recuperación de su memoria histórica; b) la organización popular, y c) la práctica de clase.

1. El primer elemento para la eliminación del fatalismo lo constituye la *superación del presentismo*, no sólo abriendo la mente al futuro, sino también *recuperando la memoria* del pasado, personal y colectivo. Sólo en la medida en que las personas y grupos adquieran conciencia sobre sus raíces históricas, sobre todos aquellos hechos y condiciones que han configurado su realidad, podrán situarse en una perspectiva adecuada para evaluar su propia identidad. Saber quién se es supone saber de dónde se viene y de quién o qué se depende. No hay verdadero conocimiento de sí mismo que no sea un reconocimiento de los propios orígenes, de la propia identidad comunitaria, de la propia historia. Los pueblos latinoamericanos necesitan una clara memoria histórica para rastrear los dinamismos de su historia, para saber dónde buscar las causas de su opresión secular y de su situación presente; como dice Fals Borda (1985, 189), necesitan «descubrir, selectivamente, mediante la memoria colectiva, elemen-

tos del pasado que fueron eficaces para defender los intereses de las clases explotadas y que vuelvan otra vez a ser útiles para los objetivos de lucha y conscientización». Esta memoria es particularmente importante en las circunstancias actuales en que las fuerzas dominantes realizan un gran esfuerzo propagandístico por atribuir las causas de los problemas latinoamericanos a la confrontación entre el Este y el Oeste y, más en concreto, a la «subversión comunista», como si los males latinoamericanos se derivaran del expansionismo soviético o comenzaran con la subida de Fidel Castro al poder. La conciencia histórica necesita una particular perspicacia crítica para discernir a partir de hechos y realidades concretas la validez de las propuestas ideológicas que hoy se plantean a los pueblos latinoamericanos, desenmascarando el carácter orwelliano del lenguaje dominante.

2. Uno de los puntos cruciales para la eliminación del fatalismo radica en la *organización social de las mayorías populares* en función de sus propios intereses. Sólo de esta manera se superará el individualismo; es decir, la concepción de que cada cual debe confrontar aisladamente sus condiciones de vida, de que el éxito o fracaso es algo que sólo concierne a cada individuo en particular, sin que el destino de uno tenga relación alguna con el destino de los demás. La organización popular supone la conciencia de que existe una profunda comunidad de intereses entre todos los miembros de las clases oprimidas y de que la inmutabilidad de su mundo es debida, en buena medida, a su división y aislamiento individualista. En El Salvador se ha podido apreciar el importante papel de las organizaciones populares como elemento dinamizador de la iniciativa de los oprimidos y aun como alternativa a la oferta tradicional de los partidos políticos para emerger de su marginación histórica y representar sus intereses frente a otras instancias sociales (Ellacuría, 1983).

3. El aspecto fundamental para la superación del fatalismo de las mayorías latinoamericanas lo constituye su *práctica de clase*. Ningún sentido tendría una conciencia histórica que no se operativizara en la búsqueda de una nueva identidad social, o la organización que no se materializara en actividades en beneficio para los sectores populares que rompan el círculo vicioso de su pasividad y marginación. Más aún, es difícil pensar en que se desarrolle una verdadera conciencia histórica o que se logre una organización popular fuera del contexto de una práctica popular que por necesidad tiene que ser una praxis de clase, es decir, articulada en el eje de los intereses populares. En última instancia, la superación del fatalismo de las mayorías populares latinoamericanas requiere un cambio revolucionario; es decir, un cambio en aquellas estructuras, políticas y econó-

micas, pero también psico-sociales, donde se asienta un ordenamiento marginante y pasivizador que basa el bienestar de unos pocos en la explotación opresiva de los muchos. Sólo la práctica revolucionaria²² permitirá a los pueblos latinoamericanos romper la inflexibilidad de unas estructuras sociales congeladas en función de intereses minoritarios y superar así los «cien años de soledad» que los mantienen al margen de la historia, uncidos al yugo de un destino fatal.

22. Entre otras cosas, porque la liberación no se agota en una crítica a ese modelo de sociedad que ha dado lugar a la pobreza, a la injusticia y a la violencia; es también una praxis social que intenta cambiar las condiciones que los alimentan. El compromiso del que hemos hablado en la Introducción y del que volveremos a hablar en la nota 5 de «Conscientización y currículos universitarios» se concreta en la lucha contra aquellas estructuras dotadas de un tridente letal (injusticia, pobreza y violencia: ver nota 9 de «Iglesia y revolución en El Salvador») que se ayuda de la asepsia para seguir manteniendo su perverso maridaje con el poder establecido. Al abordar el problema de la violencia en América latina, la Conferencia de Medellín dejó hecha la advertencia: «No debe, pues, extrañarnos que nazca en América latina la "tentación de la violencia". No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos» (CELAM, 1977, 38). Un par de años más tarde, en 1979, monseñor Romero insistiría en la misma dirección: «Cada vez son más en el país los que caen en la cuenta de que la raíz última de los grandes males que nos afligen, incluido el recrudecimiento de la violencia, es esta "violencia estructural" que se concreta en la injusta distribución de la riqueza y de la propiedad, especialmente por lo que toca a la tenencia de la tierra y, más en general, en aquel conjunto de estructuras económicas y políticas por las que unos pocos se hacen cada vez más ricos y poderosos, mientras los más se hacen cada vez más pobres y débiles» («Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país», en J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1980, p. 157). El desarrollo de una «práctica socio-política» resistente a cualquier forma de dominación y la legitimidad de oponerse a estructuras opresivas es una de las ideas que Martín-Baró maneja (ver capítulo «Iglesia y revolución en El Salvador»). Y lo hace, entre otras cosas, como parte de ese compromiso de vida que tan cabalmente reflejado queda en el ya citado editorial «Veinticinco años de compromiso universitario con la liberación» (*Estudios Centroamericanos*, 503, 1990, 705-729): «El talante fundamental de la actividad universitaria que tiene como horizonte la situación real de las mayorías oprimidas no puede ser el conformismo o la conciliación. Tiene que ser un talante beligerante; de tal manera que, en nuestra situación, la beligerancia es una característica importante del quehacer universitario» (p. 714).

EL LATINO EXPLOTADO¹

LA IDENTIDAD NACIONAL

La importancia decisiva que para la organización de la vida de los grupos y personas tiene en la historia contemporánea esa particular división de la sociedad humana que son los países o naciones ha llevado a los científicos sociales a asumir la existencia de una «identidad nacional». El supuesto es que las personas que forman parte de la población de un país poseen un conjunto de rasgos comunes entre sí y distintos a los de los habitantes de otros países y naciones. Adicionalmente se piensa que estas características comunes sirven de vínculo de unión entre los que las poseen, que forman parte así de un grupo nacional: se es salvadoreño o alemán, marroquí o vietnamita.

Por consiguiente, la identidad nacional estaría constituida por dos tipos de factores: unos objetivos y otros subjetivos. Los factores objetivos serían aquellas características de todo tipo (étnico, económico², político, cultural) propias de un grupo o de una serie de grupos humanos. Se tiene, por ejemplo, un entorno natural semejante,

1. Este capítulo corresponde en su integridad al artículo «¿Trabajador alegre o trabajador explotado? La identidad nacional del salvadoreño», publicado en la *Revista de Psicología de El Salvador*, 35, 1990, 147-172. La *Revista de Psicología de El Salvador*, editada por el Departamento de Psicología y Educación de la UCA, inicia su peripecia en 1988. Desde 1982 había estado precedida por el modesto *Boletín de Psicología*, una publicación trimestral emanada del mismo Departamento en la que se daba la bienvenida a «aquellos artículos de interés general para los docentes, estudiantes y profesionales en Psicología», y en el que Martín-Baró jugaría un destacado papel (prácticamente no hubo número en el que no se incluyera un artículo suyo).

2. Cuando se tienen en cuenta las consideraciones de orden económico la identidad nacional limita con la cultura de la pobreza; esta última con el fatalismo, y éste, a su vez, con determinadas creencias religiosas (ver notas 6 y 15 del capítulo anterior).

se enfrentan unos mismos problemas para la subsistencia, se pertenece a una misma raza, se habla una misma lengua, se poseen unas mismas tradiciones y costumbres. Los factores subjetivos serían todos aquellos que propiciarían el que las personas asumieran como propia la «identidad nacional» y, por tanto, se sintieran parte de ese grupo. Está, ante todo, la conciencia de la identidad nacional, es decir, la percepción más o menos clara del grupo como nación y de uno mismo como perteneciente a ese grupo; pero está, también, la aceptación normativa, más o menos voluntaria, de sus valores, normas y estilo ideal de vida. La identidad nacional surgiría, por tanto, del hecho de compartir unas condiciones objetivas de vida, y se materializaría mediante la conciencia refleja y operante de las personas involucradas.

Maritza Montero (1984, 76-77) ofrece una definición que expresa adecuadamente esa comprensión bifactorial de identidad nacional. Según ella, la identidad nacional es «el conjunto de significaciones y representaciones relativamente permanentes a través del tiempo que permiten a los miembros de un grupo social que comparten una historia y un territorio común, así como otros elementos socio-culturales, tales como un lenguaje, una religión, costumbres e instituciones sociales, reconocerse como relacionados los unos con los otros biográficamente». Obsérvese de paso que, cuando se habla de «rasgos» de una identidad nacional, no se está necesariamente aludiendo a una característica de la personalidad de los individuos en el sentido tradicional de una «personalidad de base»³.

Ahora bien, el que existan unas condiciones objetivas comunes no es sin más suficiente para que se dé una identidad nacional. Es claro, por ejemplo, que existen poblaciones con características muy similares que habitan en un mismo entorno natural y comparten una historia fundamentalmente común y que, sin embargo, se encuentran divididas no sólo por las fronteras políticas de los países, sino por la asunción de identidades nacionales diferentes y hasta expresamente contrapuestas. No hay, por tanto, un paso automático de las condiciones objetivas a la conciencia subjetiva de identidad, y menos aún a la asunción consciente de esa identidad nacional. Por ello, Herbert Kelman (1983) subraya que la identidad nacional arranca de la unidad étnico-cultural de un grupo, pero se desarrolla mediante los esfuerzos deliberados por ideologizar esas características comunes y por movilizar a las personas a partir de ellas. Ideologizar las características comunes significa transformarlas en esquemas ideo-afectivos

3. Sobre el tratamiento que Martín-Baró hace de la personalidad básica, ver nota 9 de «Presupuestos psico-sociales del carácter».

interiorizados por las personas que les llevan a actuar en función de los intereses dominantes de su grupo; en este caso, de su grupo nacional. Así, «la identidad nacional siempre representa una combinación de realidades históricas y de movilización deliberada» (Kelman, 1983, 247), por lo general estimulada por quienes tienen el poder en cada país para beneficio de sus intereses de clase.

El que la población de un determinado país carezca entonces de una identidad nacional puede deberse tanto a que falten las condiciones objetivas como a que no se ha realizado una ideologización de esas condiciones. Pero es posible también que, en ciertas circunstancias, se produzca una identidad nacional en condiciones que, o no son realmente comunes a todos los sectores de la población, o son percibidas distorsionadamente en su carácter común, y ello en beneficio de los intereses de quienes detentan el poder social y producen la movilización nacionalista. En nuestra opinión, éste podría ser uno de los problemas psico-sociales de algunas poblaciones latinoamericanas y, en concreto, de la salvadoreña.

Si miramos las condiciones objetivas de El Salvador, es innegable que existe una serie de elementos comunes a la población salvadoreña: las raíces étnicas, la lengua, en buena medida la religión y, ciertamente, un limitado entorno natural y unos referentes históricos compartidos. Sin embargo, no se ve que estos elementos sean más comunes entre los sectores de la población salvadoreña que lo que pueden serlo respecto a la población hondureña, con cuyo país se ha mantenido una tradicional rivalidad que hizo crisis durante la llamada «guerra del fútbol». Resulta casi superfluo insistir en la falta de condiciones objetivas comunes a las mayorías marginales y campesinas de El Salvador con la elite oligárquica, tanto si ésta se compone de «catorce familias» como si son ciento dieciséis (Sevilla, 1984, 162), y aun con los llamados sectores medios: decir que tienen unas mismas raíces raciales, que comparten un mismo entorno natural, y, aunque vivencian los mismos procesos políticos, resulta en el mejor de los casos una afirmación abstracta que lleva a una imagen distorsionada sobre las realidades concretas. Si existen, entonces, unas significaciones o representaciones sociales que hablen de una misma historia, ciertamente se debe a un proceso de ideologización que pone de manifiesto el poder estructural de los grupos dominantes para influir en el psiquismo de las personas más que el condicionamiento de una realidad común.

Ahora bien, resultaría simplista considerar que la mayoría de personas asume una identidad con frecuencia tan profunda y vinculante como la nacional simplemente como efecto de una manipulación social. Si así fuera, esa identidad tendería a desaparecer tan pronto como

se alteraran esas condiciones objetivas de dependencia social. Pero como lo muestra la experiencia de muchos emigrantes o de grupos emancipados, eso no es así. Por tanto, parece razonable pensar que, sin ignorar lo que de manipulación ideológica hay en la identidad nacional, su desarrollo personal se asienta en significaciones más particulares, en representaciones muy limitadas pero que adquieren carácter nacional. Dicho en términos sencillos, las personas no se sienten salvadoreñas por identificarse con la totalidad de la población de El Salvador (que, obviamente, no conocen) ni por recibir como propia la historia del país (con frecuencia, incluso la ignoran), sino por asumir como la identidad de El Salvador las representaciones vinculantes de su grupo social (su familia, sus amigos y vecinos), su particular entorno natural, sus costumbres y estilo de vida (Martín-Baró, 1986a⁴). Si esto es así, tras las imágenes expresas de la identidad nacional habrá que descubrir el referente concreto de cada grupo para deslindar lo que de común y lo que de diferencial hay en ellas.

Ya desde hace tiempo los psicólogos sociales latinoamericanos han tratado de examinar qué representaciones comunes configuran la identidad nacional de las distintas poblaciones. La mayoría de estudios se han centrado en extraer la imagen que sobre los miembros de su propio país tienen diversos grupos, la que aparece en distintas fuentes documentales (históricas, literarias, folklóricas) o la que es transmitida por los medios de comunicación masiva. Los estudios de José Miguel Salazar sobre la identidad nacional del venezolano constituyen, probablemente, el caso más representativo (una síntesis en Salazar, 1983; ver también Salazar, 1987; Salazar y Banchs, 1985; Montero, 1984).

En un primer estudio con 67 estudiantes universitarios, Salazar (1970) encontró que los adjetivos más utilizados para describir al venezolano fueron, en este orden: flojo, apasionado, generoso, temperamental e impulsivo. Estos adjetivos contrastaban con los más apli-

4. En este artículo Martín-Baró propone la existencia de mecanismos mediadores entre la estructura social y la estructura psicológica del individuo (de ahí su crítica a la teoría de la personalidad básica por establecer una relación muy mecánica entre ambas, sin contemplar la influencia de factores de mediación). Esta mediación tiene como protagonista la socialización política entendida como «la configuración social de las necesidades humanas de una determinada población y, más en concreto, de cada individuo» («Socialización política: dos temas críticos». *Boletín de Psicología*, 19, 1986, 9); es decir, como «la formación individual de una realidad personal en cuanto es o no congruente con determinado sistema político» (p. 12). Se trata de la relación entre una realidad dominada por la defensa a ultranza de unos intereses servidos en bandeja por una superestructura ideológica que, como hemos visto, justifica la injusticia y legitima un orden social explotador (en la nota 7 del primer capítulo hemos visto a la ideología como «mercadera de un sistema social») y la identidad personal: ése es el proceso de ideologización de la identidad nacional; lo que hay de manipulación en ella.

cados al norteamericano: práctico, científico, inteligente, materialista y ambicioso. Pero si el venezolano se minusvalora frente al estadounidense (lo que Salazar llama la ideología de minusvalía frente a los Estados Unidos o IDUSA), se sobrevalora frente al colombiano (la ideología de superioridad en relación con Colombia o ISUCO) (Salazar, 1983). Según Maritza Montero (1984, 106-107), en la imagen del venezolano que emerge de los estudios de Salazar predominan los rasgos negativos, lo que denota una autopercepción colectiva desvalorizadora. Esta imagen negativa expresaría una contradicción sólo explicable a la luz de una situación de dependencia alienante que atribuye al propio grupo nacional la culpa de todos los males y fallos sociales.

En una serie de estudios ulteriores realizados en seis países latinoamericanos (Brasil, Colombia, México, República Dominicana y Venezuela) con un total de 982 estudiantes universitarios, se pudo identificar tres factores que se repetían en la imagen de todos los grupos: un factor socio-afectivo (por ejemplo, alegre, amable, hospitalario), un factor instrumental (flojo, conformista, trabajador) y un factor cultural (culto) (Salazar y Banchs, 1985, 15-16).

En El Salvador sólo se han realizado algunos estudios parciales sobre la imagen del salvadoreño. Así, en 1981, Miriam Turcios y Marta Velásquez examinaron la relación entre estratificación social y autoimagen y, como era de esperar, encontraron que, cuanto más alto es el nivel social, más positiva era la imagen. En 1983, se aplicaron unas modalidades de diferencial semántico a 1.254 adultos de los sectores medios de San Salvador, estratificados por nivel social y sexo, y se encontró que el rasgo más marcado para caracterizar tanto al hombre como a la mujer era la laboriosidad, y ello con gran diferencia sobre cualquier otro rasgo (Martín-Baró, 1983b). Ana Villavicencio, Ana Salinas y Carmen Puig (1986) compararon la autoimagen de jóvenes obreros y universitarios de San Salvador y encontraron que el obrero se ve a sí mismo como más emotivo, trabajador, hospitalario, sincero y menos agresivo que el estudiante universitario, pero que la imagen de los estudiantes concuerda más con la que de ellos tienen sus profesores que la imagen de los obreros con la manifestada sobre ellos por sus patronos.

El presente trabajo pretende examinar la imagen que sobre sí mismos tienen los salvadoreños, es decir, aquellos rasgos o características que atribuyen a su identidad nacional, y en qué medida esa imagen refleja una distorsión ideológica de la realidad. La segunda parte de esta investigación fue desarrollada en parte como trabajo de tesis de licenciatura en Psicología (Azucena *et al.*, 1989a; 1989b). El estudio es hoy día tanto más importante cuanto que la guerra civil

que desde 1980 divide al país no sólo cuestiona de hecho la existencia de una identidad nacional sobre una base común objetiva sino, sobre todo, la deseabilidad social de muchas de las condiciones y valores en los que hasta ahora se había cifrado esa identidad.

Entendemos aquí la imagen nacional en el sentido de una *representación social*, es decir, de «una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos expresan la operación de procesos generadores y funcionales socialmente determinados». Esto significa que las representaciones sociales son «modalidades de pensamiento práctico orientadas hacia la comunicación, captación y dominio del ambiente social, material e ideal» (Jodelet, 1984, 361; ver también Herzlich, 1975; Banchs, 1988). En la medida en que los conocimientos que las personas van teniendo de la realidad son socialmente elaborados, sobre todo mediante la comunicación verbal, es decir, mediante la palabra, se va produciendo su ideologización: su significación es reducida a un determinado sentido impuesto desde el poder social como universal o natural y, en todo caso, como incuestionable (Lane, 1985, 34 ss.).

Nuestra hipótesis de trabajo es que esa representación social que es la imagen social del salvadoreño, en cuanto saber de «sentido común» que contribuye a mediar y/o desencadenar los comportamientos de los salvadoreños referidos a lo nacional, escamotea y oculta buena parte de la realidad que viven en concreto la mayoría de los salvadoreños, y ello en beneficio de los sectores dominantes.

METODOLOGÍA

Se elaboró un cuestionario con dos partes: en la primera se solicitaba mencionar los cuatro rasgos que mejor caracterizarían al norteamericano, al latinoamericano y al salvadoreño, siguiendo el método clásico de Katz y Braly (1933); en la segunda, se presentaban dos diferenciales semánticos, cada uno de ellos con doce polaridades, para evaluar al salvadoreño y a uno mismo (es decir, a la propia persona que respondía). Las polaridades semánticas se establecieron con aquellos rasgos que más han aparecido en los estudios disponibles sobre el salvadoreño, así como en una exploración piloto realizada expresamente para esta investigación con un grupo de 50 personas. Además, el cuestionario incluía una serie de preguntas personales y otras acerca de cuáles se consideraban como los dos problemas más graves del país en el momento de llenar el cuestionario. Una segunda versión del cuestionario cambió el latinoamericano por el hondureño en la primera parte, y algunas de las polaridades semánticas.

No se ignoran los problemas que plantea la metodología de Katz y Braly, sobre todo cuando con ella se pretendió definir un estereotipo social (Martín-Baró, 1983a, 226-227). Con todo, el cuestionario no presentaba una lista elaborada de rasgos, sino que se trataba de una pregunta abierta, y en la codificación de las respuestas, se englobaron diversos adjetivos y expresiones, evitando así el supuesto de que a cada adjetivo corresponde «un rasgo». Además, los rasgos más mencionados se contrastan con los resultados obtenidos en la aplicación de los diferenciales semánticos y en los grupos de discusión.

La primera versión del cuestionario fue aplicada por estudiantes avanzados de Psicología a 1.025 adultos de los sectores medios metropolitanos de San Salvador. Aun cuando no se realizó ninguna estratificación muestral, se buscó intencionadamente la aproximación a los diversos grupos que componen los llamados sectores medios capitalinos (Martín-Baró, 1987a). La segunda versión del cuestionario fue aplicada a una muestra de 766 adultos de toda la república, diferenciados por zona geográfica y por sector social (Azucena *et al.*, 1989a). Los principales datos de los grupos encuestados pueden verse en el cuadro 1. Como es obvio, las características de las personas entrevistadas en la segunda encuesta reflejan mucho más adecuadamente a la población salvadoreña que los de la primera encuesta.

Como una forma diversa de aproximarse a las significaciones y representaciones que componen la identidad nacional, se tuvo una serie de grupos de discusión aplicando la técnica de Jesús Ibáñez (1979, 1985). Se realizaron en total nueve grupos de discusión. Sin embargo, se descartaron dos: uno, porque la grabación de la discusión resultó defectuosa y fue imposible su transcripción; otro, porque repetía el tipo de grupo (estudiantes universitarios). Los sectores incluidos fueron: profesionales, estudiantes universitarios, maestros, obreros, campesinos, indígenas y personas desplazadas por la guerra. El total de personas que participaron en estos grupos fue de 47 (en promedio, un poco menos de siete por grupo). Los grupos de discusión duran una hora, y el investigador participa en ellos como moderador mínimamente directo cuya única tarea es mantener al grupo centrado en el tema de discusión y lograr la mayor participación de todos los presentes. Un asistente del investigador está presente como simple observador. Por lo demás, la discusión procede libremente. Cada una de las siete discusiones, cuyo tema, «¿qué es ser salvadoreño?», fue grabada, transcrita textualmente, y sometida posteriormente a análisis.

Cuadro 1. POBLACIÓN ENCUESTADA

CARACTERÍSTICAS	1. ^a ENCUESTA	2. ^a ENCUESTA
<i>Sectores sociales</i>	Medios	Todos
<i>Sexo</i>		
Masculino	48,3	49,2
Femenino	51,7	50,8
<i>Edad (en años)</i>		
30 o menos	63,6	48,3
31 - 50	32,1	36,1
51 o más	4,3	15,6
Edad promedio	30,5 años	35,5 años
<i>Estado civil</i>		
Soltero	45,0	39,2
Casado/Acompañado	48,7	50,3
Separado/Viudo	6,3	10,5
<i>Religión</i>		
Católica	77,3	67,9
Evangelista	8,1	12,5
Otras	2,5	1,6
Ninguna	12,0	18,0
<i>Escolaridad</i>		
Analfabeto	0,2	15,3
Primaria	5,2	32,3
Plan básico	5,8	11,4
Bachillerato	42,9	21,3
Superior	45,9	19,7
Escolaridad promedio	13,0 años	7,0 años
<i>Ingresos familiares (en colones)*</i>		
100 o menos	0,3	11,2
101 - 599	8,4	37,6
600 - 1.000	25,2	23,8
1.000 - 3.000	45,1	21,5
3.000 o más	21,0	5,9
Ingreso familiar promedio	2.186,50 cols.	1.033,00 cols.
<i>Número de personas</i>	1.025	766

* 1 dólar estadounidense = 5 colones salvadoreños.

RESULTADOS

En el cuadro 2 se presentan los diez rasgos más atribuidos al salvadoreño en la primera y segunda versión del cuestionario. Los porcentajes están obtenidos sobre el número de personas que respondieron e indican la proporción que señaló cada rasgo; como a cada persona se le pedía mencionar cuatro rasgos, la suma de porcentajes es superior a 100% (la suma de los porcentajes de todos los rasgos señalados se acerca, obviamente, al 400%). Hagamos unos comentarios iniciales sobre estos resultados:

1. El rasgo «trabajador, emprendedor» aparece en ambas listas como el más frecuentemente atribuido al salvadoreño (88,2% en la primera, 70,6% en la segunda), y ello con gran diferencia respecto a cualquier otro rasgo. Con el adjetivo «emprendedor» se han codificado diversos términos que apuntan a que el salvadoreño no se amedrenta ante las dificultades laborales, sabe salir adelante en situaciones problemáticas, «se las arregla» para no cejar en su trabajo.

Cuadro 2. RASGOS MÁS ATRIBUIDOS AL SALVADOREÑO*

1.ª encuesta		2.ª encuesta	
Rasgo	%	Rasgo	%
Trabajador, emprendedor	88,2	Trabajador, emprendedor	70,6
Alegre, amistoso	40,4	Simpático, alegre	43,0
Machista	38,0	Bondadoso	41,5
Rasgos físicos, étnicos	34,1	Rasgos físicos, étnicos	26,5
Religioso	26,2	Inteligente, educado	17,4
Conformista, alienado	23,4	Explotado	14,2
Competitivo, agresivo	13,7	Inconforme	13,8
Pobre, explotado	13,5	Alienado	10,4
Inteligente, culto	13,2	Malo	10,2
Generoso, servicial	11,5	Religioso	6,0

* Cada persona señalaba cuatro rasgos. En el cuadro solamente se incluyen los diez rasgos más mencionados. Los porcentajes están calculados sobre el número de personas, no de respuestas, e indican la proporción que señaló cada rasgo; por ello, si se incluyeran todos los rasgos mencionados, la suma total de porcentajes se acercaría al 400%.

2. El siguiente rasgo, en el que también coinciden ambas listas, es el de «alegre, simpático» (40,4% en la primera, 43,0% en la segunda).

3. Llama la atención que dos de los rasgos más atribuidos al salvadoreño por los sectores metropolitanos, el de «machista» (38%) y el de «religioso» (26,2%), apenas son mencionados por la población general: sólo 6,0% el de religioso y 2,9% el de machista. Esta diferencia puede interpretarse de diferentes maneras: puede ser que los sectores medios tengan una mejor conciencia refleja sobre esas características que el resto de la población; pero puede ser también que se trate de una visión estereotipada de los sectores medios, portadores por excelencia de la cultura dominante⁵. De hecho, son también los sectores medios (primera encuesta) los que más frecuentemente mencionan el «conformismo alienante» del salvadoreño, mientras que en la población global (segunda encuesta) se tiende a subrayar algo más su «inconformismo».

4. En conjunto, la imagen del salvadoreño que aparece en ambas listas contiene más rasgos positivos que negativos, sobre todo en la segunda. Esta imagen podría caracterizarse como la de una persona trabajadora, aunque explotada, y alegre, aunque algo alienada, pero predominando los rasgos de trabajadora y alegre.

5. En el artículo «Aspiraciones del pequeño burgués salvadoreño» (*Estudios Centroamericanos*, 394, 1981, 773-788), Martín-Baró escribe al respecto: «esta ideología de la pequeña burguesía salvadoreña (ideología en el doble sentido de visión del mundo pero también de estructura actitudinal de las personas) ha ayudado, sin duda, a mantener el sistema social explotador e injusto que ha imperado en el país» (p. 785). La ideología, responderá a una de las preguntas formuladas en la entrevista con Ignacio Dobles, es una lectura sobre la realidad, una interpretación del mundo (esta idea, advierte, la toma de Althusser) que en el caso de América latina ha sido impuesta desde los intereses (fundamentalmente los económicos) de unos pocos que han reaccionado con inusitada violencia cuando han creído verlos peligrar. La tarea pastoral y científica de Martín-Baró se va a centrar en dejar al desnudo dicha ideología y luchar sin tapujos contra ella. La protagonista de la historia novelada de Manlio Argueta (*Un día en la vida*) describe la situación con toda crudeza: «El infierno está empedrado de malos, nos decían. Y los malos eran los que pensaban mal. Nosotros estábamos siempre queriendo ser buenos. Creíamos que ser bueno era agachar la cabeza, no protestar, no reclamar nada, no enojarse. Nadie nos había aclarado estas cosas. Al contrario, a cada rato se nos ofrecía el paraíso celestial. El premio por ser bueno. Respetar al prójimo, en verdad, era respetar al patrón. Y respetar al patrón era ser conforme con lo que él dispusiera. Si no había frijoles para comer después de trabajar en la finca, era porque el patrón no podía, el patrón tenía pérdidas. Si no había ramadas para dormir era que al patrón no le había dado tiempo la cosecha para hacerla. Y allá estábamos nosotros sin comer, esperando la tarde o la noche para ir a comer a la casa, todo un día sin comer; o allá íbamos a dormir bajo los palos de pepetos en el cafetal» (p. 44).

Cuadro 3. RASGOS MÁS ATRIBUIDOS AL ESTADOUNIDENSE*

1.ª encuesta		2.ª encuesta	
Rasgo	%	Rasgo	%
Rasgos físicos, étnicos	67,5	Rasgos físicos, étnicos	59,7
Inteligente, culto	41,7	Inteligente, educado	24,4
Explotador, prepotente	39,5	Bondadoso	23,9
Práctico, organizado	39,2	Dominante	20,0
Liberal, flexible	22,7	Simpático	19,2
Trabajador, emprendedor	17,3	Rico, desarrollado	15,1
Ambicioso, egoísta	16,8	Malo	13,1
Desarrollado, rico	14,0	Trabajador, emprendedor	11,9
Vicioso, haragán	12,4	Responsable	8,2
Orgullosa, creído	11,7	Antipático	8,1

* Cada persona señalaba cuatro rasgos. En el cuadro solamente se incluyen los diez rasgos más mencionados. Los porcentajes están calculados sobre el número de personas, no de respuestas, e indican la proporción que señaló cada rasgo; por ello, si se incluyeran todos los rasgos mencionados, la suma total de porcentajes se acercaría al 400%.

En el cuadro 3 se presentan los diez rasgos más frecuentemente atribuidos al estadounidense en cada una de las encuestas.

1. En primer lugar, aparecen los rasgos físicos y étnicos: los norteamericanos son descritos como altos, blancos, «cheles», etc. Como puede verse, la utilización de las características físicas es mucho más frecuente en este caso (67,5% y 59,7%) que en el caso de los salvadoreños (34,1% y 26,5%) o en el de los latinoamericanos y hondureños (ver más adelante). Al parecer, cuanto mayor cercanía y conocimiento de un grupo, menos recurso a estos rasgos extrínsecos para definirlo.

2. La imagen que aparece del estadounidense es la de alguien inteligente y rico, pero dominante y prepotente. Obsérvese que esta caracterización dual (rasgos positivos y negativos) es muy distinta que la del salvadoreño: del lado positivo, inteligencia frente a labiosidad; del lado negativo, dominio (explotador) frente a sumisión (explotado). Es interesante, también, que el rasgo de bondad que se atribuye al norteamericano en la segunda encuesta no aparezca entre los diez más frecuentes mencionados por los sectores medios de la primera encuesta.

Cuadro 4. RASGOS MÁS ATRIBUIDOS AL LATINOAMERICANO Y AL HONDUREÑO*

Latinoamericano (1.ª encuesta)		Hondureño (2.ª encuesta)	
Rasgo	%	Rasgo	%
Trabajador, emprendedor	53,7	Rasgos físicos, étnicos	40,3
Alegre, amistoso	47,1	Haragán	33,9
Rasgos físicos, étnicos	45,7	Malo	27,1
Machista	40,1	Simpático	21,0
Religioso	24,9	Bondadoso	16,2
Conformista, alienado	22,5	Trabajador, emprendedor	15,7
Inteligente, culto	15,9	Alienado	15,2
Pobre, explotado	14,5	Antipático	14,4
Competitivo, agresivo	11,4	Explotado	7,8
Inculto, sin modales	9,4	Ignorante	7,3

* Cada persona señalaba cuatro rasgos para cada grupo nacional. En el cuadro solamente se incluyen los diez rasgos más mencionados en cada caso. Los porcentajes están calculados sobre el número de personas, no de respuestas, e indican la proporción que señaló cada rasgo; por ello, si se incluyeran todos los rasgos mencionados, la suma total de porcentajes se acercaría al 400%.

El cuadro 4 sintetiza los rasgos atribuidos en la primera encuesta al latinoamericano y, en la segunda, al hondureño.

1. La imagen del latinoamericano parece ser una simple proyección de la imagen atribuida al salvadoreño por los sectores medios: nueve de los diez rasgos señalados e incluidos en el cuadro son los mismos.

2. Por el contrario, los rasgos más atribuidos al hondureño, que constituye el latinoamericano más cercano al salvadoreño y, bajo muchos aspectos étnicos, sociales y culturales, el más similar, aparecen en franca contraposición con los preferidos para describir al salvadoreño. Fuera de los rasgos físicos (40,3%), los dos rasgos principales son el de «haragán» (33,9%) y «malo» (27,1%). Sin duda, surge aquí una muestra de la tradicional rivalidad entre salvadoreños y hondureños, tan característica de poblaciones vecinas que se han visto enfrentadas en conflictos.

En síntesis, la imagen que estos datos ofrecen del salvadoreño es de una persona muy laboriosa, simpática, pero algo explotada y algo

alienada⁶. Esta imagen contrasta con la del hondureño (al que se califica como haragán), pero es similar a la que se tiene (o al menos tienen los sectores medios) del latinoamericano, en contraposición a la del norteamericano (inteligente, pero dominador).

Los rasgos más mencionados para el salvadoreño y el latinoamericano coinciden en un alto porcentaje con las listas utilizadas en el estudio de Salazar y Banchs sobre imágenes nacionales en varios países latinoamericanos, listas que provenían a su vez de estudios anteriores, similar al aquí presentado (Salazar y Banchs, 1985; ver en particular p. 13, figura 2). Esto hace que se pueda asumir como hipótesis de trabajo la existencia de los tres factores señalados por Salazar y Banchs (1985, 15) en la atribución de rasgos nacionales.

En el cuadro 5 (página 116) se presentan los promedios escalares obtenidos en cada una de las polaridades incluidas en los diferenciales semánticos, tanto el referido al salvadoreño como a la propia persona que respondía. Se presentan únicamente los datos de las polaridades comunes a ambas versiones del cuestionario, y dos rasgos incluidos en la segunda versión que parecen ser muy significativos. Los datos se ofrecen en la escala tradicional de -3,0 a +3,0 y, aunque se ha tratado de poner el signo negativo al polo generalmente considerado menos deseable, esta asignación es muy discutible en algún caso (por ejemplo, considerar negativo al polo «orgullosa» o «no religiosa»). Con una sola excepción, todas las pruebas «t» de Student sobre la diferencia entre las medias grupales de ambas imágenes (del salvadoreño y de uno mismo) resultan ser muy significativas.

Un primer análisis de los datos presentados en el cuadro 5 nos permite hacer las siguientes observaciones:

1. El rasgo que recibe una puntuación escalar más alta es el de «trabajador», y ello tanto para calificar al salvadoreño como a uno mismo (con excepción del rasgo «honrado» aplicado a uno mismo en la segunda encuesta). Siguen los rasgos de «religiosa» (aplicado al salvadoreño, no a uno mismo) y de «alegre». Exceptuando, por tanto, el rasgo de religiosa, hay una coincidencia clara entre los resultados de los diferenciales semánticos y los obtenidos en la atribución

6. Se trata de datos a los que Martín-Baró había hecho referencia en un artículo previo («Psicología política del trabajo en América latina» publicado en la *Revista de Psicología de El Salvador*, 31, 1989, 5-25) y había intentado explicar acudiendo a la división discriminante del trabajo, a la existencia de un amplio sector de la población marginado del sistema productivo, a las elevadas tasas de desempleo y a las condiciones de explotación que caracterizan la situación laboral latinoamericana. De manera que «una Psicología política del trabajo en América latina debería prestar atención muy particular a aquellos aspectos críticos del sistema laboral imperante. En otras palabras, debería examinarse con ojos nuevos el proceder de los sectores discriminados, de los marginados y desempleados, de los explotados y reprimidos» (p. 22). Sobre el desempleo volverá en el último capítulo.

espontánea de rasgos. Así, pues, no sólo son más las personas que tienden a mencionar esos dos rasgos, trabajador y alegre, al tratar de caracterizar la identidad nacional del salvadoreño, sino que la mayoría los enfatiza más que otros posibles rasgos alternativos.

Cuadro 5. LA IMAGEN DEL SALVADOREÑO Y DE SÍ MISMO
SEGÚN POLARIDADES SEMÁNTICAS*

Polaridad semántica**	1.ª encuesta Salvadoreño Yo mismo		2.ª encuesta Salvadoreño Yo mismo	
	Trabajador - Haragán	2,3	2,1	2,4
Religioso - No religioso	1,8	1,2	2,0	1,4
Alegre - Triste	2,0	1,8	1,9	1,7
Inteligente - Tarado (Tonto)	1,4	1,7	1,8	1,6
Fuerte - Débil	1,5	0,9	1,8	1,2
Honrado - Tramposo	-	-	1,4	2,3
No machista - Machista	-2,2	0,4	-1,4	0,3
Responsable - Irresponsable	-	-	1,3	2,1
Culto (Estudiado) - Ignorante	0,0	1,3	1,1	0,9
Inconforme - Conformista	-0,5	0,2	-0,7	-1,1
Generoso (Bondadoso) - Egoísta	0,1	0,8	0,6	1,1
Pacífico - Agresivo (Violento)	-1,1	0,2	-0,2	0,6
Humilde - Orgullosa	0,4	-0,1	0,1	0,8

* La escala va de +3.0 a -3.0, y estos valores indican una imagen identificada con los polos correspondientes (p. ej., +3,0 = Trabajador. -3,0 = Haragán). Cuanto más altos los valores, positivos o negativos, más tiende la imagen a identificarse con el correspondiente polo de la escala semántica. Valores intermedios (aproximadamente entre +1,5 y -1,5) expresan una imagen *promedio* poco definida en la correspondiente escala semántica, aunque ello no resta significación a las diferencias individuales ni a las diferencias entre los promedios.

** Los adjetivos entre paréntesis fueron usados en la segunda encuesta. Todas las diferencias entre las imágenes promedio del salvadoreño y de sí mismo dan una «t» altamente significativa, a excepción de la diferencia entre «estudiado-ignorante» en la segunda encuesta.

2. El rasgo «machista»⁷ vuelve a aparecer muy enfatizado por los sectores medios, pero mucho menos por el grupo poblacional general, lo que confirma la diferencia ya encontrada en las listas libres. Sin embargo, sí aparece muy subrayado por toda la población el rasgo «religioso», que sólo una minoría había mencionado espontáneamente.

3. Se observan diferencias significativas entre los promedios de todas las polaridades semánticas correspondientes al salvadoreño y a uno mismo. Algunas de esas diferencias son muy notorias, como las relativas al machismo, la honradez, la responsabilidad y la religiosidad.

4. Las imágenes que estos resultados ofrecen del salvadoreño y de la propia persona son algo distintas. En promedio, las personas se ven a sí mismas como menos trabajadoras, religiosas, alegres y fuertes, pero también como menos machistas y agresivas, así como más honradas, responsables y generosas (bondadosas). Se diría que mientras los rasgos «culturales» son atribuidos más intensamente al salvadoreño que a uno mismo, la propia persona sale claramente favorecida respecto a los rasgos con clara connotación ética.

A fin de obtener una medida global de la valorización que hacen de sí mismas las personas frente a la valoración del salvadoreño en general, se elaboró un índice formado por la sumatoria de las diferencias entre las valoraciones dadas en cada polaridad semántica al salvadoreño y a sí mismo. El cuadro 6 presenta estos datos, así como

7. El tema del machismo constituyó una de las primeras preocupaciones de Martín-Baró como psicólogo. «El complejo de macho o el machismo» (*Estudios Centroamericanos*, 235, 1968, 38-42) es, de hecho, el primer artículo con sabor psicológico escrito por nuestro autor. En él se hace referencia a la «reproducción del orden social» como variable explicativa de este fenómeno, pero sólo aparece tímidamente la referencia a la estructura social a la hora de apuntar soluciones a este problema. En «La ideología familiar en El Salvador» (*Estudios Centroamericanos*, 450, 1986, 291-304) se pondrá de manifiesto una visión ampliamente conservadora de la familia de la que forma parte la idea de una realidad natural y una opinión, igualmente conservadora, sobre el papel que el varón desempeña dentro de la estructura familiar. Es otro ejemplo de «ideologización» interesada. Algo parecido se muestra en «La imagen de la mujer en El Salvador» (*Estudios Centroamericanos*, 380, 1980, 557-568). Se trata, en una palabra, de imágenes mentales, actitudes y representaciones de carácter ideológico que se encuentran en la base de la acción. Es la hipótesis que subyace al artículo, inédito hasta el momento, «Imágenes sociales de El Salvador» que Martín-Baró remitió a la *Revista de Psicología General y Aplicada* (José Luis Zaccagnini, Secretario por aquel entonces de la Revista, lo rescató hace tan sólo un par de años de entre sus papeles, y en un gesto que le honra como amigo, lo ha puesto a nuestra entera disposición): a) las imágenes mentales poseen un carácter orientador con respecto a la acción; b) son, además, verdaderos elementos ideológicos, ya que su comprensión adecuada remite a los intereses y prácticas sociales del grupo o clase a la que pertenece cada individuo. Las imágenes de la mujer, la familia y la organización son las que constituyen el meollo de un estudio que termina, como suele ser habitual, con una llamada a la utopía: «Pero, a largo plazo, el problema psico-social para unos y otros es fundamentalmente educativo, en el sentido de que el nuevo orden social, más justo y humano, eche raíces en una mentalidad nueva y común a todos los grupos sociales, así como en un horizonte, también nuevo y común, de necesidades y aspiraciones» (p. 18).

una comparación de las valoraciones porcentuales para algunos rasgos concretos, dos de carácter cultural (trabajador y alegre) y dos de carácter más ético (violento y honesto). Obsérvese que, en el caso de los sectores medios (primera encuesta), el porcentaje de personas con una imagen más favorable de sí mismas que del salvadoreño es significativamente mayor que el de la población general.

Cuadro 6. CONTRASTE ENTRE LA IMAGEN DE UNO MISMO Y LA DEL SALVADOREÑO (EN PORCENTAJES)

Imagen de uno mismo	Trabajador/ Haragán	Alegre/ Triste	Pacífico/ Violento	Honrado/ Tramposo	Global	
					1.ª enc.	2.ª enc.
Más positiva	15,5	23,6	49,4	49,9	76,1	51,8
Igual	51,5	44,5	30,0	41,4	5,4	5,1
Más negativa	33,0	31,9	20,6	8,7	18,5	33,1
Relación Positiva/Negativa	0,5	0,7	2,4	5,7	4,1	1,6

Para poder contrastar los resultados de los diferenciales semánticos con el estudio multinacional desarrollado por Salazar y Banchs (1985), se realizaron varios análisis factoriales, tanto de la primera (Martín-Baró, 1987a) como de la segunda encuesta. En el cuadro 7 se presenta la matriz factorial obtenida para las escalas correspondientes al salvadoreño en la segunda encuesta mediante el método de rotación ortogonal («varimax»).

Valga cierta cautela antes de comentar los datos del cuadro 7. Todo análisis factorial constituye un cálculo estadístico muy dependiente del tipo de datos que se le alimentan y de la solución aceptada como más satisfactoria tras la rotación de la matriz, lo cual tiene obviamente una alta dosis de artificiosidad. Es peligroso, por tanto, tratar los «factores» obtenidos como si fueran una realidad factual, y no como unos indicadores, por valiosos que sean, sobre cómo se comportan determinados fenómenos. Esto es importante aquí, ya que Salazar y Banchs introdujeron en su análisis factorial los resultados de las listas de rasgos, mientras que nosotros estamos introduciendo los diferenciales semánticos.

Como puede verse, el número de factores obtenidos es tres, como en el caso de Salazar y Banchs. ¿Cómo interpretar estos factores? El primero satura principalmente los rasgos de pacífico-violento

to, humilde-orgullosa y bondadoso-egoísta; el segundo, los rasgos de trabajador-haragán, inteligente-tonto, fuerte-débil y religioso-no religioso; y el tercero el rasgo de estudiado-ignorante. El primer factor parece más de carácter interpersonal, mientras que el segundo tiene un carácter más personal; el tercero resulta de difícil conceptualización. Estos resultados son sólo parcialmente reforzados por los resultados del análisis factorial de las polaridades semánticas aplicadas a uno mismo, que también produce una matriz terminal de tres factores, aunque difiere sobre todo en las polaridades saturadas por el tercero. Es interesante, así mismo, observar que, en conjunto, el salvadoreño es más positivamente valorado en los rasgos saturados por el factor personal y más negativamente en los saturados por el interpersonal.

Cuadro 7. MATRIZ FACTORIAL DE LAS ESCALAS DE RASGOS ATRIBUIDOS AL SALVADOREÑO*

Rasgo	Factor 1	Factor 2	Factor 3
Pacífico - Violento	.69370	-.02514	.20966
Humilde - Orgullosa	.63869	.03887	.04415
Bondadoso - Egoísta	.52897	.22571	.00104
No machista - Machista	.35634	-.19392	.20014
Trabajador - Haragán	-.02135	.51363	-.03644
Inteligente - Tonto	.11505	.50242	.17858
Fuerte - Débil	.00090	-.48543	.15871
Religioso - No religioso	.06686	.43796	.01306
Alegre - Triste	-.08307	.36876	.25862
Estudiado - Ignorante	.09759	.16669	.62589
Inconforme - Conformista	-.14336	-.06513	-.36976

* Se ha subrayado para cada rasgo la columna correspondiente al factor que más le satura.

¿Hasta qué punto hay un paralelismo de estos resultados con los obtenidos por Salazar y Banchs? Resulta difícil decirlo, aunque sería interesante explorar en qué medida el factor que Salazar y Banchs llaman «socio-afectivo» es equiparable al interpersonal, el «instrumental» al personal, y el «cultural» al que aquí no hemos calificado.

En el cuadro 8 (página 120) se presenta la frecuencia relativa con que diversos rasgos fueron atribuidos al salvadoreño por cada uno de los diferentes grupos de discusión.

Cuadro 8. RASGOS ASIGNADOS AL SALVADOREÑO POR LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN (EN PORCENTAJES)

Grupos sociales	Sufrido Explotado	Alienado Dependiente	Patriota	Trabaj. Empr.	Nacido en país	Insensi. Duro	Valiente	Inconf.	Solidario Hospi.	Otros	Todos N
Profesionales	12,5	10,0	0,0	27,5	2,5	7,5	7,5	0,0	15,0	17,5	40
Estudiantes	1,2	19,5	0,0	25,3	4,6	24,1	11,5	5,8	1,2	6,9	87
Maestros	18,8	11,3	23,8	11,3	13,8	7,5	0,0	0,0	10,0	3,8	80
Obreros	60,5	4,7	5,8	0,0	1,2	0,0	16,3	10,5	0,0	1,2	86*
Campesinos	66,7	11,1	0,0	2,8	2,8	0,0	5,6	2,8	0,0	8,3	36
Desplazados	64,0	9,0	0,0	2,3	19,1	0,0	0,0	5,6	0,0	0,0	89
Indígenas	11,4	27,1	42,9	8,6	1,4	0,0	0,0	5,7	0,0	2,9	70
Total N	162	65	54	51	36	30	29	24	15	22	488
%	33,2	13,3	11,1	10,4	7,4	6,2	5,9	4,9	3,1	4,5	100

1. Como puede verse, el rasgo más frecuentemente atribuido es el que ha sido codificado como «sufrido, explotado»; todos los grupos lo mencionaron. Los otros dos rasgos mencionados por todos los grupos fueron: el de «alienado, dependiente» y el de «nacido en el país». Es importante observar que los grupos que más califican al salvadoreño como sufrido y explotado —y ello con gran diferencia respecto al resto de grupos— son los obreros, campesinos, desplazados, que son los grupos sociales que más directamente sufren la situación de explotación propia del sistema social salvadoreño.

2. El rasgo «trabajador, emprendedor» es mencionado por todos los grupos, excepto el de obreros urbanos. Sin embargo, y a diferencia del rasgo «sufrido, explotado», quienes más lo mencionan son los miembros de los grupos de los sectores sociales medios: profesionales, estudiantes y maestros.

3. Aunque el rasgo de «patriota» obtiene un porcentaje total relativamente alto, la mayoría de las menciones corresponden al grupo de indígenas, en el que uno de los participantes acaparó abrumadoramente la palabra para rechazar una y otra vez la nacionalidad salvadoreña que se pretendía imponerles sobre su carácter de indígenas.

4. En todos los grupos, la reflexión sobre «qué es ser salvadoreño» derivó, con mayor o menor intensidad, hacia una consideración de lo que el salvadoreño «debería ser», en cada caso referida de manera concreta al carácter propio del grupo: profesionales, obreros, etcétera.

La imagen que se desprende del análisis de los grupos de discusión puede sintetizarse con los tres rasgos que se presentan en el cuadro 9 (página 123).

1. El salvadoreño es trabajador y emprendedor, pero no porque nazca con esas características, sino porque las condiciones sociales en que se encuentra le obligan a luchar para sobrevivir y a desarrollar esa forma de ser. Una profesional afirmaba: «Llevamos sufrimiento, hambre, indignidad ante la explotación que estamos teniendo. Entonces, hay rasgos que los salvadoreños los vamos haciendo como parte nuestra para definir lo que somos ahora».

2. No hay un solo tipo de salvadoreño, sino por lo menos dos: los explotadores, que son minoría, y la mayoría del pueblo, que es explotado. Incluso de los explotadores no se puede afirmar siempre que sean trabajadores, pues, como decía un desplazado, «el rico come del pobre, el pobre trabajador; el pobre come de su trabajo».

3. Ser salvadoreño supone esforzarse por lograr un ideal, referido en cada caso a las condiciones del propio grupo social. En este

sentido, el salvadoreño debe sentirse orgulloso de serlo, así se encuentre explotado y reprimido⁸.

Uno de los aspectos más llamativos de las discusiones de grupo fue lo poco que salieron en ellas ciertas caracterizaciones consideradas típicas del salvadoreño: machista, alegre, religioso. En conjunto, la imagen del salvadoreño que aparece en el cuadro 9 (página 123) es el de una población laboriosa, pero muy explotada, sabedora de su capacidad, pero consciente de su falta de libertades y de la necesidad de importantes cambios sociales que involucran el propio grupo.

8. La mención de las categorías «explotador» y «explotado» nos coloca en la tesitura de abordar la influencia de la teoría marxista en la obra de Martín-Baró (algo hemos adelantado ya en la Introducción y notas precedentes: las 7 y 8 de «Presupuestos psicosociales del carácter» y la 20 de «El latino indolente»), asunto éste que requeriría de un espacio mucho más amplio del que se dispone en una simple nota al pie de página, lo que no debe servir de excusa para obviar el tema y para apuntar que el marxismo va jugando en la producción científica de Martín-Baró un papel cada vez más instrumental. Jon Sobrino, buen conocedor de todos los que fueron asesinados el 16 de noviembre de 1989, lo ratifica en *Compañeros de Jesús* (Sal Terrae: Santander, 1989, p. 20) en los siguientes términos: «Por supuesto eran conocedores del marxismo, de sus importantes aportes para analizar la situación de opresión en el tercer mundo y de sus serias limitaciones; pero no fue en absoluto el marxismo su principal fuente de inspiración académica, ni su ideología última para transformar la sociedad, ni mucho menos lo que inspiró sus vidas personales. Eso lo fue el evangelio de Jesús, y desde él buscaron cómo encontrar los mejores conocimientos científicos, cómo juzgar y usar las diversas ideologías en favor de los pobres». Por lo que respecta a la obra de Martín-Baró, las referencias a Marx se producen fundamentalmente en el apartado dedicado a la clase social en *Acción e ideología* (ver nota 7 del capítulo primero), y en el referido al modelo conflictivista de la sociedad en *Sistema, grupo y poder*; en ambos son cuantitativamente muy escasas. Por lo que siempre tuvo una especial preferencia es por la tipología marxista «opresores-oprimidos» que se ofrece en diversas denominaciones: los que sufren y los que se aprovechan del sufrimiento leemos en este capítulo, el pueblo explotado y la minoría oligárquica, las minorías pudientes y las mayorías populares, el bienestar de los menos y el malestar de los más. A todo esto cabría añadir un punto de contacto especialmente relevante con el marxismo: la lucha por la utopía de una sociedad sin clases; es decir, sin pobres de solemnidad. De lo que no cabe duda es de que la etiqueta de «marxista» fue empleada, sin ton ni son como arma arrojadiza, como estigma mortífero contra quienes pretendían poner en tela de juicio el orden establecido. Y ello a pesar de que dicho orden fuera (como lo era, y lo sigue siendo en buena medida) el verdadero origen de la muerte física y psicológica de miles de personas. Monseñor Romero, ya lo hemos recordado, dejó advertida en una Carta Pastoral esta falacia: «Como se ha repetido abundantemente en los últimos tiempos y por varios episcopados latinoamericanos, los intereses creados son los que intentan hacer pasar por marxista la actuación de la Iglesia, cuando ésta recuerda los más elementales derechos del hombre y pone todo su poder institucional y profético al servicio de los desposeídos y débiles» («La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», Segunda Carta Pastoral, en J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1980, p. 84).

Cuadro 9. SER SALVADOREÑO SEGÚN LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN

1. *Trabajador para sobrevivir*

«No es porque se nazca trabajador como salvadoreño, sino que las condiciones del medio empujan al individuo a desarrollar mayores capacidades, destrezas, habilidades, para poder subsistir» (Enrique, profesional).

«La inmensa mayoría de nuestro pueblo somos agrícolas, trabajadores agrícolas. Los obreros somos los más empobrecidos y somos los más trabajadores» (Juan, campesino).

«Quienes más se empecinan en decir de que los salvadoreños somos trabajadores son aquellos que se benefician de los beneficios que este trabajo produce» (Mauricio, estudiante).

2. *Explotador o explotado*

«Yo entiendo que nosotros somos salvadoreños, pero que nosotros estamos reprimidos. Reprimidos un poco por la guerra, otro poco por el rico» (Ofelia, desplazada).

«En este país solamente existen dos clases: los explotadores y los explotados. Entonces ser salvadoreño implica, es un honor para cada uno de nosotros, aunque seamos explotados» (Eugenia, obrera).

3. *Frente a ideal concreto*

3.1. Estudiantes: «Lamentablemente, muchos y quizá la mayoría de profesionales salvadoreños lo han hecho así, de superar sus propias necesidades, pero no pensando en el beneficio que se va a aportar a los demás, sino únicamente por beneficiarse a sí mismo; [...] entonces, llega un momento que se rompe el concepto de lo que es salvadoreño, qué se debe ser, y no el que actualmente se tiene» (Humberto).

3.2. Maestros: «Al muchacho hay que irlo poniendo en el marco real también, claro, de tratar de evitar lo que no tiene que ser a pesar de ir por el mal [...] pues somos salvadoreños y somos machos, decimos nosotros, pero ahí hay que irle quitando la cosa, éste, violenta más que todo» (Sergio).

3.3. Profesionales: «La verdad es que hay un grupo de salvadoreños que se identifican con nada, ni con los explotadores ni con los explotados, y allí caemos muchos de los profesionales, porque venimos de abajo y queremos llegar hasta arriba» (Maura).

3.4. Obreros: «Ser salvadoreño es, pues, el deber que tenemos nosotros en emprender una lucha. No una lucha directamente violenta, sino una lucha de reivindicación» (Eugenia).

3.5. Campesinos: «Ser salvadoreño no es sólo porque yo voy a decir "soy salvadoreño"; el salvadoreño debe demostrar su educación dondequiera, y quererse como hermanos, verse como hermanos todos, a un solo nivel, *seya* pobre o *seya* rico, pero eso es lo que nos hace falta» (Ángel).

3.6. Indígenas: «Somos indios de aquí, de El Salvador, y nuestros abuelos también [...] Ellos podían hablar muchas palabras en lengua, en nahuatl; pero la tristeza [...] ya no conocimos ese idioma» (Luis).

3.7. Desplazados: «El pobre ya está cansado, pues, de vivir con ese echar tufo a monte; quisiéramos echar tufo a pueblo, a ciudad, como dicen» (Gerardo).

ANÁLISIS

Los resultados obtenidos mediante los tres instrumentos empleados en el presente estudio coinciden en que el rasgo fundamental con que el salvadoreño define su identidad nacional es el de trabajador. Nueve de cada diez personas encuestadas de los sectores medios metropolitanos y siete de cada diez de la población general mencionaron este rasgo entre los cuatro más importantes del salvadoreño (además, cinco de los sectores medios y cuatro de la población general lo mencionaron en primer lugar); la casi totalidad lo pone como una característica relevante y, en conjunto, la más destacada en una serie de más de diez características polares (12 en la primera encuesta, 17 en la segunda); y es una de las características más mencionadas por los diversos grupos sociales que participaron en una discusión acerca de «qué es ser salvadoreño».

El rasgo de trabajador no es algo simple, en el sentido de lo que puede ser una característica física (por ejemplo, tener los ojos negros), ni constituye un rasgo de personalidad que se enraizara en el temperamento corporal. Se trata más bien de una actitud compleja a la que no sólo corresponde la dedicación o el aprovechamiento de las oportunidades laborales, sino que incluye otras características como la iniciativa ocupacional («emprendedor»), la adaptabilidad a las circunstancias («ingenio» para captar las exigencias de una tarea o situación nueva) o el «empuje» para salir adelante frente a las dificultades o las condiciones más adversas.

Así entendido, el rasgo de trabajador remite a las relaciones sociales que se dan en El Salvador, donde surgen y adquieren sentido las actitudes, pero donde forman parte también de las estructuras actitudinales más amplias que articulan psico-socialmente la ideología de las diferentes clases sociales y/o grupos salvadoreños (Martín-Baró, 1983a). De ahí la necesidad de ver el rasgo de trabajador a la luz de los otros rasgos y caracterizaciones que configuran la imagen o representación social del salvadoreño para examinar lo que esa imagen puede significar en la realidad concreta del país.

La segunda característica más señalada del salvadoreño es la de «alegre, simpático» —un rasgo que aparece tanto en la pregunta abierta como en los diferenciales semánticos, pero que no es mencionada casi por los grupos de discusión. La característica «religioso» es mencionada frecuentemente por los sectores medios metropolitanos y es subrayada en el diferencial semántico, pero es relativamente poco indicada por la población general y casi nada en las discusiones grupales. Aparecería, así, una imagen del salvadoreño caracterizado como trabajador-emprendedor y como alegre-simpático.

Ahora bien, si se examina el conjunto de los rasgos atribuidos al salvadoreño, tanto los positivos como los negativos, y se trata de interpretar el sentido de esa representación social (y no de un solo rasgo), la imagen que se obtiene está mucho más matizada: junto a la laboriosidad aparece el carácter de explotación, y junto a la alegría el de alienación. Este conjunto adquiere más sentido cuando se contrasta con la imagen que los salvadoreños tienen del hondureño y del estadounidense: al hondureño se le percibe como «haragán» y «malo», mientras que al estadounidense se le considera «inteligente» pero «dominante». Se diría que el salvadoreño se percibe a sí mismo como trabajador frente al hondureño, al que ve como haragán, pero se experimenta como explotado frente al norteamericano, al que capta como dominante. Obviamente, resulta muy distinto el carácter de trabajador de una persona a la que también se considera dominante que si se la considera dominada, si se es un explotador laborioso que si se es un trabajador explotado. Y cuando se trata de profundizar en la vivencia que se esconde tras la visión del salvadoreño como trabajador, aparece la experiencia de la explotación y de la lucha por la supervivencia, sobre todo en aquellos grupos que realmente experimentan en su propia vida el peso de la explotación: los obreros, los campesinos y los desplazados.

Nada de extrañar, entonces, que esa imagen más compleja del salvadoreño aparezca con gran claridad en las discusiones grupales. De hecho, el rasgo más mencionado para definir al salvadoreño en las discusiones no fue el de trabajador, sino el de «sufrido y explotado» (cf. cuadro 8). El adjetivo «sufrido» alude a las penurias y dificultades que la mayoría de los salvadoreños tiene que afrontar para lograr simplemente sobrevivir, sufrimiento expresado de múltiples maneras en las discusiones grupales. Como decía Víctor, un desplazado, comentando sus dificultades para reubicarse: «¡Valemos tan poco, tan poquito! Enteramente valemos a la par o de frente del que tiene. Es una cosa de que aquí nos quitan enteramente la dignidad, el valor que se dice tener por ser pobre. ¡Qué culpa tenemos de ser pobres! ¡Qué culpa tenemos de estar es esta situación en que estamos! ¡No tenemos culpa: la guerra no la inventamos nosotros!». Y, como acotaba en forma más elaborada Mauricio, un estudiante, al salvadoreño «las mismas condiciones sociales en que vive lo han obligado, quizá desde temprana edad, a vender su fuerza de trabajo para poder subsistir». De ahí que «habemos algunos que decimos que somos salvadoreños y tal vez no sabemos por qué es que decimos que somos salvadoreños, principalmente en esta situación que estamos viviendo ahorita; de tanto tiempo que venimos de venir sufriendo [...], entre algunos de nosotros no sabemos por qué es que estamos sufriendo» (Ángel, campesino).

Generalizar, entonces, una imagen única del salvadoreño puede constituir un engaño. Existen, más bien, distintos tipos de salvadoreños, sobre todo los que sufren —la mayoría— y aquellos que se aprovechan del sufrimiento y trabajo de los demás para su beneficio individual. Hay salvadoreños explotadores y salvadoreños explotados; «existen clases privilegiadas y están sobreviviendo con esos privilegios a costa del sufrimiento, a costa del trabajo del que más trabaja y es el que menos se alimenta, el más rechazado» (Juan, campesino).

Es muy significativo que, mientras los grupos pertenecientes a los sectores sociales medios —profesionales, estudiantes universitarios y maestros— tendieron en sus discusiones a mencionar más frecuentemente el rasgo de trabajador para caracterizar al salvadoreño, los grupos pertenecientes a los sectores sociales bajos —obreros, campesinos y desplazados— volvían una y otra vez sobre la situación de penuria y explotación al interior del actual sistema social. En ambos casos, las discusiones aludían a la experiencia laboral «del salvadoreño», pero desde una vertiente vivencial distinta, obviamente surgida de una experiencia diferente. Así, las alusiones a la laboriosidad de los sectores medios eran más elaboradas y abstractas, mientras que las de los sectores bajos eran más concretas y reflejaban lo doloroso y enajenante de esa laboriosidad.

Podría entonces llegarse a la conclusión de que, cuando se define al salvadoreño como trabajador y alegre sin más, se está transmitiendo una imagen real, pero parcial, que de hecho oculta lo que de clasista y negativo hay a la raíz de esos rasgos históricamente producidos: todo el sufrimiento opresivo y alienante que en la realidad concreta supone esa «alegre laboriosidad» para la mayoría de los salvadoreños.

Este ocultamiento sería debido a la ideologización de la imagen nacional tal como la señala Kelman (1983), es decir, al intento de los sectores en el poder por utilizar ciertos rasgos predominantes del salvadoreño como principio unificador y movilizador de la población salvadoreña por encima de sus diferencias objetivas en beneficio de sistema socio-político existente. Ello se lograría mostrando lo que de positivo hay en esos rasgos (que se dan de hecho en la mayoría de salvadoreños), pero ocultando lo que en la realidad misma tienen de negativo y de enajenadores al interior del sistema establecido. Estimular la laboriosidad puede significar, en la realidad salvadoreña, estimular a un trabajo alienador, exigido por los sectores dominantes (como apareció en todos los grupos de discusión), o a paliar la pavorosa situación de desempleo existente en el país sin cuestionar el sistema económico que la genera. En otras palabras, mediante la promoción de esa imagen nacional abstracta, descafeinada y optimista

de un salvadoreño trabajador y alegre, no sólo se estaría estimulando la laboriosidad, sino la laboriosidad conformista, y no sólo la alegría y simpatía, sino una alegría inconsciente y alienante.

CONCLUSIÓN

La identidad nacional se compone de una base objetiva de elementos compartidos por una población más una conciencia sobre esas características comunes que moviliza a las personas como grupo nacional. Esa conciencia se expresa en la imagen que las personas tienen sobre lo que caracteriza a los miembros de la nación.

Los datos obtenidos al encuestar a dos grandes grupos salvadoreños, uno de los sectores medios metropolitanos de San Salvador y otro representativo de la población salvadoreña en general, y mediante una serie de discusiones con grupos representativos de diversos sectores sociales, muestran que la generalidad de salvadoreños tiende a ver su identidad nacional con un rasgo predominante, el de trabajador, y con algunos rasgos secundarios adicionales como los de alegre y religioso. Sin embargo, bajo esa aparente representación común, se oculta una percepción muy particular de lo que ese ser «trabajador» significa, especialmente para el grupo que representa a la población mayoritaria del país: en la discusión libre acerca de lo que es ser salvadoreño, el rasgo que emerge como predominante es el de una persona sufrida y explotada.

Así, mientras en abstracto la imagen del salvadoreño como trabajador y alegre parece ser bastante positiva, cuando se examina la vivencia concreta de la mayoría de los salvadoreños se ve que es experimentada de un modo mucho más negativo: el salvadoreño es en sí trabajador, pero porque las circunstancias le obligan a luchar desde el comienzo de la vida por su propia supervivencia; el salvadoreño es también alegre, pero, para la mayoría de las personas, sobre un trasfondo de explotación y sufrimiento permanente.

La ideologización de esta imagen tal y como se transmite y refuerza en los comienzos a través del discurso social dominante, desde el sistema escolar hasta el sistema político, pasando por los medios de comunicación masiva, tiende a ocultar esas características negativas de la representación de la identidad nacional, mostrando solamente la faceta superficial de la misma. De ahí que si nos contentáramos con poner de manifiesto esa imagen sin mostrar lo que de alienante puede tener en su funcionalidad histórica, estaríamos contribuyendo ideológicamente a mantener una presunta identidad nacional basada en la negación del sentir de amplios sectores de la

población. Presentaríamos sí a unos sujetos nacionales, afirmados sí en su laboriosidad y alegría, pero no en su sentimiento de explotación y sufrimiento.

La identidad nacional del salvadoreño no debe buscarse entonces tanto en la imagen predominante actual, que por necesidad refleja u oculta las condiciones de dominación social existente, cuanto en la imagen que se dibuje como horizonte de una historia nueva. Dicho en otras palabras, la identidad nacional no hay que concebirla tanto como la consagración de un presente cuanto como la construcción de un futuro distinto (Martín-Baró, 1987b). Bien entendían esto todos los grupos de discusión que sin excepción remitían el ser salvadoreño a aquellas condiciones que, desde la peculiaridad de su grupo, tenían que enfrentar y cambiar para que se realizara «el salvadoreño ideal». En palabras de Gerardo, un desplazado, «la gente tiene que buscar la manera cómo resolver nuestros problemitas, cómo superarlos. ¿Y cómo vamos a superarlo? Cuando la gente *pele* duro, cuando la gente *seya* unida».

Ser salvadoreño debe entonces suponer asumir lo que de positivo hay en la realidad actual, pero integrado a un proyecto de identidad nueva que debe construirse. Una identidad que se funde en unas condiciones sociales distintas en las que el trabajo no suponga explotación y la alegría no se funde en la inconsciencia sobre la propia realidad histórica.

II

EL QUEHACER DESIDEOLOGIZADOR
DE LA PSICOLOGÍA

CONSCIENTIZACIÓN Y CURRÍCULOS UNIVERSITARIOS¹

REALIDAD SOCIO-POLÍTICA DE LAS UNIVERSIDADES CENTROAMERICANAS

La imagen del sabio filósofo que, caminando abstraído en sus reflexiones, cae en un hoyo del camino, es una imagen pasada de moda. Sin embargo, muchos de nosotros, universitarios centroamericanos, corremos el peligro de caer en el hoyo de nuestras abstracciones. Nuestra misma calidad de universitarios, mejores o peores, pero universitarios, nos aleja vivencialmente de las estructuras que condicionan y determinan más en profundidad a nuestros pueblos, así como nuestro quehacer cotidiano, de corte teórico en su mayoría, nos ubica en un estrato psicológico nada popular.

De ahí la necesidad de hacer un esfuerzo especial por resituarnos, ya que no existencialmente, al menos teóricamente, en la áspera realidad del hombre centroamericano. Una realidad hecha de negaciones, carencias, presiones incontroladas y fuerzas incontrolables. Una realidad pletórica de vida, pero una vida preñada de muerte. Realidad profundamente contradictoria y, por tanto, en ebullición².

1. Este capítulo corresponde al artículo «Elementos de conscientización socio-política en los currículos de las Universidades» publicado en *Estudios Centroamericanos*, 313/314, 1974, 765-783. Se trata de la versión de la ponencia que Martín-Baró presentó a la II Reunión de Académicos de FUPAC que tuvo lugar en San José (Costa Rica), del 23 al 27 de septiembre de 1974. Forma parte, por tanto, de la primera época de nuestro autor caracterizada por la búsqueda de un marco conceptual que satisficiera lo que en Martín-Baró era ya una posición ideológica firme: la liberación.

2. Una vez más, la referencia a la realidad como punto de partida. Lo hemos advertido ya en la Introducción y en la nota 19 de «El latino indolente», pero conviene volver a repetirlo cuantas veces sea preciso: la postura epistemológica de Martín-Baró (y la ética, y la teórica) está marcada por el principio de la realidad. Maritza Montero lo subrayó con acier-

Se han empleado muchos adjetivos para calificar la realidad de nuestras sociedades: subdesarrollo, marginación, opresión, dependencia. Cada uno de estos términos comporta una visión de nuestra realidad que, sin negar necesariamente otros aspectos, hace énfasis en una condición estructural considerada como más peculiar. El teórico del desarrollo³ insistirá en la deficiente capacidad productiva, la pobreza del país, y usará indicadores comparativos del producto nacional bruto, la renta per cápita, el grado de analfabetismo, el número de camas de los hospitales, etc., subrayando en todos ellos el bajo nivel alcanzado. El teórico de la marginación insistirá en que esta pobreza corresponde únicamente a un sector de la población, sector mayoritario, no integrado a los beneficios de ningún tipo que ofrece la moderna civilización. El teórico de la opresión subrayará, a su vez, que esta marginación no es simplemente un estado de apartamiento, sino que es un estado mutuamente causado, es decir, que los integrados se apoyan en los marginados, y éstos lo son porque aquéllos les explotan, oprimen y reprimen. Finalmente, el teórico

to en la glosa que hizo de su vida y de su obra en el número monográfico que le dedicó el Boletín de la AVEPSO en 1989: «su producción psicológica puede ubicarse en la línea crítica de revisión, redefinición e innovación de la Psicología y también de generación de una corriente teórico-práctica profundamente marcada por la realidad a la cual fue aplicada y de la cual se nutría» (p. 4). En otros momentos ha sido más explícito; en «Psicología política latinoamericana», sin ir más lejos (en G. Pachecho y B. Jiménez. *Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América Latina*. Guadalajara: ITESO, 1990), dedica el siguiente título a un epígrafe: «El punto de partida: la realidad latinoamericana». El de llegada, ya lo hemos mencionado, es una liberación que comienza por «desmontar el aparato de justificación y engaño con que se envuelven las realidades políticas latinoamericanas» (p. 100). El análisis de la realidad, dice el editorial de *Estudios Centroamericanos* (503, 1990, 705-729) «Veinticinco años de compromiso universitario con la liberación», se ha convertido desde su fundación, el 15 de septiembre de 1965, en una exigencia insoslayable de la UCA como institución.

3. Por los años cincuenta cundió en América latina una fe ciega en la posibilidad de que determinados cambios en las estructuras de producción pudieran sacar a los países latinoamericanos de su endémico estado de postración. Ello tan sólo sería posible siguiendo el modelo socio-económico de los países que habían alcanzado un considerable nivel de desarrollo, algo que Ellacuría criticó con vehemencia en un corto pero enjundioso artículo, «Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo», publicado en 1977 en la revista *Concilium*. La tesis de Ellacuría se nos antoja hoy llena de sensatez: no se pueden trasladar los modelos sin antes haber analizado concienzudamente las causas del subdesarrollo y su contexto estructural. La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) reunida en Medellín, por su parte, había dedicado algunas de sus observaciones y reflexiones críticas al desarrollo. Entendían los obispos que sin justicia social y sin una educación en la que el educando se convierta en sujeto activo, el desarrollo acaba en una nueva forma de opresión, o lo que viene a ser lo mismo, corre el riesgo de seguir alimentando una situación «promotora de tensiones que conspiran contra la paz» (*Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América latina*. San Salvador: UCA Editores, 1977, p. 33); una situación que, bajo la incuestionable necesidad de industrialización, desemboca en un neocolonialismo inspirado en el lucro sin freno y conduce «a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero» (CELAM, 1977, 35).

de la dependencia⁴ subrayará que esta situación que se da interiormente en nuestros países es apenas una reproducción a escala nacional de la realidad a escala internacional, que la opresión interna reproduce la opresión externa que los países ricos ejercen sobre los países pobres, y que esta estructura de opresión y dependencia se ha ido generando en una historia de subordinación de los unos a los intereses y dictámenes de los otros.

No vamos a entrar aquí en un debate acerca de estas teorías. Nos basta con haberlas señalado para traer a nuestro recuerdo el contexto de nuestra realidad social. Y la imagen de esta realidad social, tal como nos la presentan estas interpretaciones, ofrece los siguientes rasgos:

1. La nuestra es, ante todo, una realidad *trágica*. Ni los datos más optimistas ni las explicaciones más ideológicamente viciadas consiguen ocultar la situación de inhumanidad e injusticia en que se debaten nuestras sociedades. Mientras no se conozca y reconozca la catástrofe de unas sociedades en las que la gran mayoría se encuentra en un estado de perpetua emergencia vital, todo lo demás está por lo mismo desenfocado y carece de cualquier viso de realidad.

2. En segundo lugar, esta situación catastrófica es, además, una situación *conflictiva*. El conflicto define a nuestra sociedad en todos sus estratos y niveles, en todos sus aspectos. Conflicto radical, conflicto económico, conflicto político, conflicto cultural, conflicto, en pocas palabras, histórico. La entraña de nuestro ser es conflictiva, pero lo es, sobre todo, la entraña de nuestro devenir. Es absurdo querer permanecer al margen de este conflicto: la propia situación nos hace optar a espaldas e, incluso, contra nuestra voluntad y de-

4. El fracaso de la política desarrollista se hace patente en la Conferencia de Medellín: «Recordemos, una vez más, las características del momento actual de nuestros pueblos en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada en última instancia por estructuras de dependencia económica, política y cultural respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia» (CELAM, 1977, 78). El subdesarrollo no se explica, entonces, por la carencia de estructuras socio-económicas adecuadas, sino como fruto de la voracidad de los países desarrollados. Así es como se llega a la convicción, sólidamente implantada hasta nuestros días, de que la opulencia y el bienestar de unos países se nutren necesariamente de la indigencia y las estrecheces en la que viven otros. El subdesarrollo es una forma de dependencia, de desamparo y de dominación: el reverso histórico del desarrollo (desarrollo y subdesarrollo como las dos caras de una misma moneda). El capitalismo, en su forma «salvaje», está lejos de ser un factor de progreso en los países atrasados; se ha convertido, más bien, en un obstáculo para el desarrollo humano ya que la dependencia de los países y hasta de las personas agudiza su situación de subdesarrollo y da lugar no sólo a un desarrollo dependiente, sino a una Psicología de la dependencia. Para un visión retrospectiva del modelo y la teoría de la dependencia, ver C. Berzosa *et al.* (1996). *Estructura Económica Mundial*. Madrid: Editorial Síntesis.

seo. O se opta consciente y reflejamente, o la opción de nuestra vida se realiza sin que ni siquiera caigamos en la cuenta de ello. Pero, en cualquier caso, nuestra vida y nuestra acción se inscriben en uno de los dos sectores contendientes. No hay marginados frente al conflicto social; hay, sencillamente, contendores abiertos y contendores solapados, luchadores convencidos y tontos útiles. Demasiadas veces, y más por ingenuidad que por mala voluntad, los universitarios formamos parte de este último grupo. Todos estamos comprometidos: resta saber por quién⁵.

3. En tercer lugar, nuestra sociedad, trágica y conflictiva, se encuentra en un *estado de alienación*⁶ humana; es decir, un estado en

5. «La UCA no ha tenido duda sobre el partido que debía tomar», se dice en el editorial «Veinticinco años de compromiso universitario con la liberación» (*Estudios Centroamericanos*, 503, 1990, 705-729). Martín-Baró tampoco. Como hemos advertido en la Introducción, una de las ideas que vertebran su producción teórica y su posición vital es sin duda la de un compromiso que empezó siendo de caridad, continúa aferrándose a la imposibilidad de la libertad de valores en la ciencia social y finaliza con una llamada a la rebeldía política. Por eso es por lo que, a la postre, su Psicología social no puede más que conducir a una Psicología política. Lo intuyó desde el comienzo de su producción, y lo confesó abiertamente en la Introducción a *Sistema, grupo y poder* (ver nota 5 del capítulo «Presupuestos psicosociales del carácter»). Aunque pueda ser arriesgada, la apuesta merece la pena: «Sé que algunos colegas norteamericanos y europeos nos alertan sobre el peligro de mezclar ciencia con activismo, y de confundir la teoría con reivindicaciones políticas. Es posible que en ocasiones caigamos en ese error. Pero tanto se puede errar por carta de más como por carta de menos, y a mí me resulta preferible fracasar en el intento comprometido por hacer historia como parte de un pueblo, que en el esfuerzo pseudoaséptico por mantenerse al margen de ella» (Martín-Baró, 1989, 7). Las para él incuestionables raíces estructurales de los sistemas cognoscitivos, de los hábitos comportamentales y de los problemas sociales (la guerra, por ejemplo) deben conducir a una praxis comprometida con la liberación (ver especialmente los dos últimos capítulos de este libro) que tiene una justificación en la misma razón histórica del quehacer del psicólogo: «El ideal no consiste en buscar la asepsia a toda costa, cuanto en tratar de adecuar el propio quehacer científico a los valores por los que uno opta en su vida. No se trata simplemente de una tarea de decisión subjetiva, sino primero y fundamentalmente de una tarea objetiva, es decir, de que la ciencia realice mediante sus propias virtualidades aquellos valores por los que se ha optado, independientemente de la intención subjetiva de cada científico», escribe en *Acción e ideología* (Martín-Baró, 1983, 45). Siempre dando la cara: «Esta Psicología social toma partido por ese pueblo, por sus luchas y aspiraciones y pretende ser un instrumento para que el pueblo pueda tomar sus decisiones con mayor claridad, sin dejarse engañar por espejismos o resabios de su conciencia tradicionalmente manipulada» (Martín-Baró, 1983, 49) y huyendo de las medias tintas.

6. Otro de los contenidos favoritos de la Psicología social de Martín-Baró. Por la sencilla razón de que la alienación forma parte del fatalismo y éste se erige en el núcleo duro de una ideología que justifica la injusticia estructural, la violencia y hasta la guerra. La alienación forma parte de las relaciones entre las clases sociales (ver epígrafe «El fatalismo como interiorización de la dominación social» del capítulo «El latino indolente» y la nota 7 de «Presupuestos psico-sociales del carácter» donde habla de la ideología como mercadera del sistema social); de ahí que Martín-Baró la introduzca al abrigo del epígrafe «Psicología de clase» del capítulo 3 de *Acción e ideología* (pp. 103-109): porque debe ser considerada como parte integrante del entramado ideológico interesadamente manejado desde las instancias socialmente más influyentes para el mantenimiento de un determinado orden social del que tan suculentos beneficios se han derivado históricamente para un reducido grupo de personas.

el que ni se es dueño de sí mismo, de su propio destino, ni ese ser-para-otro es el resultado de una opción, sino de una imposición. Así, nuestra sociedad no sólo se encuentra enajenada respecto a su propio ser, sino que, por lo mismo, enajena la vida y hacer de todos aquellos que la constituyen. Esto se puede aplicar tanto a individuos como a instituciones.

4. Finalmente, de lo dicho se infiere que la *verdad* de nuestra sociedad no se encuentra ni en su pasado ni en su presente, sino solamente *en su futuro*. En el futuro y —como dirá Dussel— en el otro. Es la alteridad respecto a nuestra experiencia actual, la alteridad escondida en el pueblo, en su destino y en su cultura, todo aquello que hoy niega nuestra realidad, la única opción válida que se nos abre como un inmenso reto teórico. Por supuesto, será un absurdo pretender forjar ese futuro a partir del olvido. Necesitamos memoria, una clarividente memoria histórica, para percibir precisamente todo aquello que ha bloqueado, oprimido y aplastado a nuestro pueblo. Pero frente a todos los interesados, sostenemos que Centroamérica y América latina toda tienen la verdad de sus pueblos en el futuro y sólo en él.

En el contexto de esta sociedad las Universidades constituyen, de hecho, un pilar básico del sistema. No digo nada nuevo al afirmar que nuestras Universidades centroamericanas, tanto las nacionales como las privadas (aunque quizá con distinciones y matices), constituyen un eficaz instrumento para el fortalecimiento y la perpetuación del sistema imperante, así como un desagadero de burócratas mediocres.

Resumiendo mucho, y sólo como un posible enfoque, se pueden señalar dos modos primordiales como nuestras Universidades sirven al sistema: mediante la penetración cultural y mediante el mandarínismo tecnocrático.

Por *penetración cultural* entiendo aquí todas aquellas actividades universitarias en las que, frente a nuestra realidad, se emplean esquemas de comprensión, planteamientos, enfoques, sistemas y soluciones ajenas que, de forma acrítica, consagran nuestra situación de dependencia histórico-estructural. No se trata de adaptar mejor o peor a nuestros problemas el pensamiento y la ciencia ajenas. Se trata de que el punto de partida es radicalmente falso. Cuando se arranca de la ciencia prefabricada, es decir, fabricada en otro lugar, y no del examen de nuestros problemas, todo el desarrollo se encuentra ya, por lo mismo, viciado. Esto no quiere decir que tuviéramos que generar desde cero una ciencia o una técnica propia; esto quiere decir, mucho más simplemente, que una ciencia no encarnada es una ciencia alienada, y que la encarnación no se logra enfocan-

do nuestra realidad con esquemas ya preparados, sino pidiendo respuestas o ayuda a la ciencia (o a la técnica), a partir de nuestra realidad vivida como pregunta lacerante. Es muy distinto ir a la ciencia desde nuestra realidad que ir a nuestra realidad desde la ciencia ya hecha. Cambia el signo de la subordinación, de cuál es el medio y cuál es el fin, cuál el punto de partida y cuál el objetivo. En otras palabras, cambia radicalmente el horizonte que da sentido al quehacer científico concreto. En un caso, se trata de una forma de imperialismo cultural más o menos solapado; sólo en el otro caso nos hallamos ante un esfuerzo sincero de ciencia con conciencia y, por tanto, de un trabajo de creación cultural autónoma.

Pues bien, en su mayoría, el trabajo que realizan nuestras Universidades centroamericanas es, para vergüenza nuestra, un trabajo de penetración y no un trabajo de creación cultural. No es el objetivo de estas páginas mostrar esa afirmación, pero es un presupuesto en el que se funda toda ella. Precisamente porque se da este trabajo de penetración cultural, nuestras sociedades son y se entienden a sí mismas cada vez de una manera más connatural como dependientes. Lo cual no se explicaría, al menos adecuadamente, si no fuera por todo ese trabajo profundo de quinta columna cultural realizado por la Universidad. La mejor prueba es, pues, una vez más, la realidad misma.

El otro medio de fortalecimiento y perpetuación del sistema que usa la Universidad (o que la sociedad emplea por medio de la Universidad) lo constituye el *mandarinismo tecnocrático*.

Por tecnocracia entiendo aquí con Roszak «esa forma social en la cual una sociedad industrial alcanza la cumbre de su integración organizativa»; en ella «todo aspira a ser puramente técnico, todo está sujeto a un tratamiento profesional». Según el mismo Roszak, el gran secreto de la tecnocracia, que hoy se vive en ciertas esferas como una especie de imperativo cultural, es su capacidad para convencernos de tres premisas relacionadas entre sí: *a*) «que las necesidades vitales del hombre son de naturaleza técnica»; *b*) que el análisis (altamente esotérico) «de nuestras necesidades ha alcanzado ya un noventa y nueve por ciento de perfección» y *c*) que «los expertos que cuentan son los expertos bien certificados». La estrategia básica de la tecnocracia, siempre según el mismo Roszak, consistiría «en llevar la vida a un nivel rastrero que la técnica pueda controlar, y luego, sobre esta exclusiva y falsa base, proclamar una intimidatoria omnipotencia sobre nosotros gracias a su monopolio de expertos» (Roszak, 1970, 19-26).

Por mandarinismo entiendo la consagración de un estatus social mantenedor de una serie de poderes que lo separan, distinguen y ponen por encima del resto de la sociedad. Para nuestro caso, el mandarinismo sería el de los técnicos.

Ahora bien, entre nosotros, el establecimiento de un mandarinato tecnocrático supone de hecho la consagración del clasismo social. Son ya abundantes los estudios que muestran con evidencia que la escuela —incluida la Universidad— en vez de socializar o democratizar nuestras sociedades ofreciendo idénticas oportunidades a todos sus miembros, realiza de hecho un trabajo profundo de diferenciación social. Así, la pirámide escolar se superpone a la pirámide económica que resulta fortalecida y potenciada. Las excepciones no hacen sino confirmar esta superposición piramidal que se podría expresar en una correlación positiva casi perfecta.

La diferenciación clasista penetra hasta lo más profundo de las estructuras psico-sociales mediante la transmisión e imposición de unos modelos sociales de estricto corte clasista; lo bueno, lo valioso e incluso lo natural es todo aquello que en la realidad sirve para describir a las clases dominantes: raza, lengua, valores, costumbres, gustos.

Y entre la separación académica económica y el moldeamiento con esquemas y valores clasistas, acaba por transmitirse sutil, pero sólidamente, el convencimiento mítico de que las diferencias sociales no son más que la expresión lógica de las diferencias naturales. La sociedad no es más que la prolongación de la naturaleza, las diferencias sociales son prolongación de las diferencias genéticas y, por tanto, al individuo no le queda más que adaptarse a este «sabido orden» impuesto por la naturaleza y hasta quizá por el mismo Dios.

Ciertamente, nuestras Universidades constituyen el vértice de la institución escolar, y cumplen a la perfección con su cometido de sellar esa diferenciación clasista. Junto al título que los acredita como técnicos, la Universidad otorga a sus graduados el poder para incorporarse al mandarinato social, al club de los poderosos, a la secta de los privilegiados.

Mal que nos pese, y una vez más con todos los matices y distinguos que se quiera, ésta es la realidad de nuestras Universidades centroamericanas. Realidad dolorosa, pero que necesitamos conocer y reconocer a fin de poder enfrentarla con honestidad para transformarla realmente al servicio de nuestro pueblo. ¿Cómo hablar de conscientización socio-política si no tenemos conciencia ni de quiénes somos, ni de a quién servimos? Nuestra ubicación es necesaria, y sólo una vez realizada podemos preguntarnos cómo inventar un trabajo de conscientización en y con nuestro pueblo.

LA CONSCIENTIZACIÓN⁷ SOCIO-POLÍTICA

Se ha hablado tanto en estos últimos tiempos del proceso de la conscientización, que la sola mención del término basta para actualizar en nuestra mente su significado e implicaciones. Sin embargo, como no siempre el término se utiliza en el mismo sentido y como —lo que es más grave— se ha producido una asimilación del término por parte de nuestra sociedad, hasta el punto de quitarle toda su revolucionaria negatividad (en el sentido dialéctico expuesto por Marcuse), permítaseme resumir en tres puntos lo que, en mi opinión, constituyen las características esenciales de un auténtico proceso conscientizador. Sintetizo estos tres puntos afirmando que la conscientización es un proceso psicológico y social. Claro que lo importante es ver qué se quiere decir con proceso, y en qué consiste este proceso tanto en el orden psicológico como en el orden social.

Decimos, ante todo, que la conscientización es un *proceso*. Conscientización no es, por tanto, un dato, ni mucho menos un estado; ni siquiera una situación personal. Conscientización es el movimiento dialéctico, personal y comunitario del hombre frente a la realidad histórica en sus dimensiones esenciales. Conscientización es movimiento, dinámica, cambio. La conscientización no es un ser, sino un devenir. Un devenir cuyo ser surge dialécticamente de la reflexión y de la praxis que va ejerciendo el hombre frente al hom-

7. El término «conscientización», ausente del Diccionario de la Real Academia, lo toma Martín-Baró directamente de Paulo Freire (*conscientização*), y de sus bien conocidas experiencias alfabetizadoras con los campesinos brasileños, para erigirlo en el soporte teórico de la liberación. Aunque en las próximas páginas irán apareciendo sus rasgos más sobresalientes, permítasenos, en consonancia con el último epígrafe de la Introducción, adelantar tan sólo su idea central: el proceso de conscientización responde a la concepción relacional de la Psicología social. Se trata de un movimiento dialéctico (el hombre frente a su realidad histórica, se nos dice en el próximo párrafo); es un «cambio de las personas en el proceso de cambiar su relación con el medio ambiente, y sobre todo con los demás», tal y como se expresa el autor en el próximo capítulo. Entre conscientización y liberación, o sencillamente a su vera, y muchas veces previo a ellas, aparece inevitablemente el compromiso que se tendrá que revestir de rigor científico (ver el epígrafe «Énfasis científico» del capítulo «La liberación como horizonte de la Psicología»), de inevitables connotaciones políticas (ver nota 5 de «Presupuestos psico-sociales del carácter») y no menos claros compromisos ético-religiosos (el sacramento de la liberación: ver el capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora»). A la postre se trata del fenómeno en el que acaban por darse cita la actividad política que refleja una determinada vivencia de la fe (ver Sección III de este volumen, especialmente el epígrafe «La conscientización popular» del capítulo «Iglesia y revolución en El Salvador»), la superación del fatalismo (ver el epígrafe «Impacto político de la religión subversiva» del capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora»), la desideologización como tarea central de una Psicología que trata de poner al descubierto esa realidad tupida de mentiras sobre las que ha acabado por construirse un orden social injusto, violento y opresor, y finalmente la devolución de la palabra a los sin voz (el capítulo «Hacia una Psicología de la liberación» nos desvelará el significado de desideologización).

bre, pero sobre todo junto al hombre y frente a la naturaleza. Parece importante subrayar este aspecto dinámico de la conscientización a fin de desenmascarar ciertos intentos de mitificación mágica del término. Conscientización es un proceso y, en la práctica, un proceso que implica movimiento, y lo que es más, conflicto. Si nuestra sociedad es conflictiva, sólo a través del conflicto, doloroso las más de las veces, se puede realizar ese devenir que es la nueva conciencia operativa de una sociedad nueva.

En segundo lugar, la conscientización es un proceso *psicológico*; es decir, un proceso actualizado y sufrido por las personas en su más profundo ser psíquico. Por el proceso de conscientización la persona va forjando una nueva conciencia de su propia realidad frente al mundo, entendido éste en un sentido muy amplio. La persona se va sabiendo a sí misma sabiendo a su mundo. Este ir sabiendo y sabiéndose no es un proceso meramente pasivo, sino primordialmente activo. Recordemos: la conscientización se constituye en la dialéctica de praxis y reflexión que enfrenta al hombre y al mundo. Proceso de transformación activa del mundo, transformación refleja del hombre. La Psicología sabe muy bien que, a partir de ciertos datos transmitidos genéticamente, el hombre se hace en lo que él hace al medio y en lo que el medio le hace a él. Piaget ha mostrado con nitidez cómo las estructuras de la inteligencia se van forjando a partir de los esquemas reflejos y sensomotores más elementales, a través de los cuales el individuo inicia su interacción con el medio ambiente*. El mismo Skinner, con toda su mecanización tecnológica del psiquismo, hace depender los hábitos y comportamientos de los refuerzos del medio; es decir, de aquellas transformaciones que la acción del individuo opera en el medio. En otras palabras, lo que el individuo llega a ser depende, fundamentalmente, de aquello que su hacer logra realizar en el medio**. Pues bien, la conscientización implica una transfor-

* Sin embargo, es posible que Piaget caiga en un isomorfismo biopsíquico algo reductivo, al menos respecto a la novedad generada históricamente por distintas sociedades y culturas.

** Cada vez encuentro más insatisfactoria y desorientadora la división (aun verbal) entre herencia y medio. Creo con Séve que hay que replantearse este problema a la luz de la *Sexta tesis sobre Feuerbach**, de Marx, lo cual no sólo fortalece lo que estamos diciendo, sino que le da sus verdaderas dimensiones.

8. Esta tesis reza textualmente: «Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto obligado: a) a hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado; b) en él, la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos» (C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1974, p. 25).

mación muy radical del individuo humano, una conciencia refleja y operativa que va surgiendo de ese proceso dialéctico entre el hombre y el mundo.

Finalmente, la conscientización es un proceso *social*. Cabría decir que es un proceso psico-social siempre que la unión de los dos términos no implicara un reduccionismo ni psicológico ni sociológico. En mi opinión, la conscientización es, estructuralmente, un proceso social antes que psíquico. Creo que aquí se cifra una de las grandes reducciones que se han operado de hecho en el concepto de conscientización, reducción abiertamente castrante. El proceso de la conscientización es social, no sólo en cuanto que la conciencia personal sólo tiene sentido como dimensión fundamentalmente social —es decir, en una comunidad de personas y frente al mundo de esa comunidad—, sino en cuanto que el sujeto de la conscientización es ante todo y muy en primer lugar una comunidad, un pueblo. Cuando Freire insiste una y otra vez en que nadie educa a nadie, sino que nos educamos mutuamente en un quehacer de la transformación de la naturaleza, está claramente indicando que este proceso de formación es un proceso comunitario, que el sujeto de la transformación refleja es la comunidad. Si bien entiendo, esta comprensión social de la comunidad como sujeto de la conscientización está fundada en el concepto marxista del «máximo de conciencia posible» (*Zugerechte Bewusstsein*). Cada situación social, la estructura de cada grupo sólo permite a los componentes de ese grupo un determinado grado de conciencia. Romper esos límites implica romper la estructura de grupo, en la medida en que cada grupo sólo puede alcanzar aquel conocimiento de la realidad que es compatible con su propia existencia como grupo. Tocamos aquí uno de los aspectos más fundamentales del proceso de la conscientización: sin transformación del grupo no hay progreso posible de la conciencia, aunque, como la realidad nos muestra cada día, muchos grupos ni siquiera han alcanzado aquel grado de conciencia máximo compatible con su estructura actual. En todo caso, es importante subrayar que el proceso de la conscientización es, ante todo, un proceso grupal y, en el mejor de los sentidos, un proceso comunitario. Conscientización implica socialización e implica culturación, no en sentido adaptativo-acomodacionista, sino en sentido creativo y revolucionario⁹.

9. En capítulos sucesivos se explicita con más detenimiento esta relación (ver, de manera especial, los epígrafes «Un modelo organizativo: las comunidades de base» del capítulo «Iglesia y revolución en El Salvador» y «Las comunidades eclesiales de base (CEBs)» del capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora»). Lo que Martín-Baró defiende se adecua perfectamente, era de esperar, al quehacer de la UCA: «Junto al análisis de la realidad, la

El carácter necesaria y fundamentalmente social del proceso de a conscientización nos lleva de la mano a la afirmación de que todo proceso de conscientización es, por esencia, un *proceso político*. La conscientización o es conscientización política o no es conscientización. Y esto no sólo en el sentido elemental de que la dinámica de la conscientización lleva necesariamente a una opción política, querida o aceptada. Esto es innegable y los ejemplos históricos no nos permiten ninguna ambigüedad al respecto; la politización final de la conscientización podría incluso ser tomada como criterio de la veracidad de un determinado proceso conscientizador, así como el conflicto con los poderosos fue señalado por Jesús de Nazaret como criterio práctico de la autenticidad o falsedad de sus seguidores. Sin embargo, afirmar que la conscientización es necesariamente política no se reduce a este sentido.

Es una verdad elemental afirmar que lo político constituye una dimensión básica de la realidad humana, y eso tanto si se toma el término en el sentido amplio de organización, interdependencia e interacción ciudadana, como si se emplea 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. Y esto, que precisamente apunta a los aspectos últimos más importantes de nuestro ser, esto es, la dimensión política. Aunque aquello a lo que normalmente llamamos «política» apenas se mueve en el terreno de unos engranajes concretos, en el fondo es lo político lo que está en juego, tanto si se reconoce como si no. Bien conscientes son de ello los grandes intereses económicos que pululan por nuestras naciones, que en ningún momento desprecian el ámbito de la política, aunque sus presiones principales se ejerzan en el estrato más fundamental de lo político (estructuras y factores determinantes de la vida de la sociedad).

Si lo político es, pues, una dimensión esencial de la realidad humana, la conscientización será un simple mecanismo ideológico cuando no incida inmediata y directamente sobre ella. En este sentido, se puede afirmar que la ignorancia de lo político es la negación del proceso conscientizador. ¿Qué conciencia sería aquella que ocultara o separara al hombre y a la comunidad precisamente de aquellas fuerzas, factores, mecanismos y estructuras que determinan la organización de su vida y la dirección de su destino? La ignorancia

UCA ha buscado coadyuvar a constituir una conciencia colectiva, debidamente procesada y convenientemente operativizada, es decir, una conciencia lúcida» (se dice en el editorial «Veinticinco años de compromiso universitario con la liberación», *Estudios Centroamericanos*, 503, 1990, 711).

más peligrosa es la del que cree saber. De manera similar, una conscientización que hiciera abstracción de los elementos políticos sería una conscientización de zoológico, peligroso artificio para mantener y agudizar la dependencia y la opresión. Cuando Marcuse señala la capacidad asimiladora del actual sistema, en cierto modo está señalando un peligro que acecha no sólo a aquellas realidades que surgen precisamente como producto directo del sistema, sino, principalmente a aquellas que nacen con la mejor voluntad de transformarlo e, incluso, de revolucionarlo. En este peligro ha caído en poco tiempo la conscientización, y hoy hablan de conscientización los gobiernos dictatoriales, los periódicos de la SIP, los Boys Scouts y hasta los Alcohólicos Anónimos.

Un punto importante acerca de la conscientización es su conexión con la liberación. Conscientización y liberación son dos conceptos que explican aspectos diferentes de una misma realidad. Cabe decir con igual verdad tanto que la conscientización debe ser liberadora como que toda liberación es conscientizadora.

Ya hemos indicado que un proceso de conscientización no es un simple tomar conciencia de un dato, sino que es un proceso de cambio, de transformación activa y pasiva. Esto quiere decir que la flecha de la conscientización, aunque arranca de las raíces del pasado histórico, apunta fundamentalmente a forjar un futuro nuevo y diferente, un futuro cuya imagen no puede sino definirse negativamente. Es precisamente la comunidad en proceso de conscientización la que —en el encuentro del hacer y del pensar— va dibujando un *proyecto histórico nuevo*: una nueva conciencia va proyectando una nueva imagen de la comunidad. Ahora bien, todo proyecto histórico que no implique la radical libertad de un pueblo no es un proyecto auténtico. Y no mitifiquemos el concepto de libertad: la libertad se expresa y se realiza históricamente en las libertades concretas, y las libertades se obtienen a través de un proceso de liberación. Por ello, una conscientización que no desencadena las fuerzas liberadoras es una falsa conscientización. Precisamente por ello señalábamos antes que la conscientización debe ser esencialmente política. Conscientización y liberación son procesos imbricados que configuran la espina dorsal del devenir histórico de un pueblo hacia su autenticidad.

MECANISMOS CONSCIENTIZADORES DE LA UNIVERSIDAD

Desde esta perspectiva de lo que es nuestra sociedad, de lo que la Universidad es, representa, y realiza en su interior y de lo que es la

conscientización, podemos ya preguntarnos con realismo cuáles son los mecanismos que pueden permitir un proceso de conscientización en la Universidad. El análisis que vamos a realizar presupone una concepción de la Universidad que se define por una opción por la liberación total de nuestros pueblos mediante un quehacer científico de investigación, de docencia y de proyección social. La operatividad de esta opción universitaria entraña el peligro de desvirtuar su radicalidad. Sin embargo, es necesario correr ese peligro, eso sí, estableciendo también aquellos mecanismos de continua evaluación crítica que permitan modificar flexiblemente los objetivos, de acuerdo con los requisitos y coyunturas históricas. No descender a la concreción es uno de los más peligrosos engaños ideológicos: es fácil aceptar los conceptos y teorías cuando no pasan de ser eso: abstracciones. Rehuir lo concreto, so capa de purismo, es una forma de escapismo intelectual y de dogmatismo inútil. La liberación, es verdad, no se reduce a descender a la calle o a la vida cotidiana; pero no habrá liberación mientras no exista una acción concreta en la calle y en la vida cotidiana.

Podemos distinguir dos tipos de mecanismos que pueden operar en el ámbito y quehacer universitario con fines de conscientización: unos, complementarios; los otros, estructurales.

Mecanismos complementarios

Entiendo por mecanismos complementarios aquellos medios prácticos que tratan de suplir o llenar las deficiencias o vacíos producidos o dejados en la realización de los objetivos que la Universidad se propone. Se trata, por consiguiente, de terminar por adición aquello que ha quedado supuestamente inacabado tras el completamiento de los esquemas académicos básicos. Para nuestro caso, se trataría de suplir o llenar las deficiencias o vacíos respecto a la conscientización socio-política que trata de proporcionar la Universidad.

La ventaja de los mecanismos complementarios se cifra en que, de alguna manera, pasan a engrosar el cuerpo del quehacer académico. Quizá por la puerta del servicio —y qué significa esta expresión!— pero, a fin de cuentas, entran en la óptica de las exigencias y trabajo universitario. Por otro lado, correctamente aplicados, estos mecanismos pueden influir de una manera muy decisiva en el estudiante, que se convertirá en un amplificador respecto al resto del trabajo académico de las demandas que el horizonte abierto por la conscientización señala.

El gran inconveniente de los mecanismos complementarios es su marginalidad, con todo lo que eso supone. De hecho, la práctica

muestra que los mecanismos complementarios reciben una valoración muy secundaria, tanto por parte de los profesores como por parte de la gran mayoría de los estudiantes, y no digamos por parte de los administrativos. Esta marginación los va depreciando, no sólo en su utilidad extrínseca, sino en su importancia intrínseca, de tal manera que se produce respecto a ellos una ruptura estimativa: no forman parte de la «ciencia», de lo que importa, sino que son aditamentos, algo así como entretenimientos para los ratos libres.

La marginalidad de los mecanismos complementarios comporta aún otro peligro: el de que sirvan como mecanismo justificador para con el resto de la labor universitaria. En otras palabras, su mera existencia se considera suficiente para dejar intacto el esquema y sentido del restante quehacer universitario. Dicho en lenguaje popular, como ya hemos puesto una vela a Dios, podemos seguir manteniendo nuestro culto permanente al diablo. Es algo así como la teoría de la caridad de aquellos cristianos ricos que consuelan su inmoralidad económica dando limosna todos los fines de semana. Así, al existir los mecanismos complementarios, el resto de las actividades académicas —«lo que realmente importa»— puede mantener su sentido enajenador y fortalecedor del sistema.

Más aún, los mecanismos complementarios ofrecen el inconveniente de no llegar a todos, ni llegar con suficiente intensidad. Por otro lado, se basan en el falso presupuesto de que la adición suple las deficiencias. De hecho, sumar nuevas actividades —sin cambiar ninguna— sólo produce un efecto de mutua devaluación, con lo que el trabajo universitario se mantiene a un nivel superficial que en modo alguno permite la captación crítica conscientizadora.

El mecanismo complementario más común es el de añadir *cursos específicos*. Éste ha sido el típico estilo de las escuelas y Universidades supuestamente cristianas, que han añadido un curso de doctrina social de la Iglesia o algo semejante como requisito curricular. Las escuelas de corte laico han solido incluir un curso de problemas sociológicos, de materialismo dialéctico o algo por el estilo. Enfocados hacia la conscientización, estos cursos tratarían de suministrar unos conocimientos sobre la realidad, sobre los problemas ambientales, que sirvieran de marco de referencia al resto de las disciplinas y trabajos académicos. De hecho, rara vez estos cursos ejercen un influjo duradero sobre el estudiantado —aunque se dan excepciones—. Las más de las veces levantan una pequeña inquietud que, al estar divorciada del cuerpo formativo, lo más que logra es generar un ámbito marginal de preocupación «social», en perfecta y ubicada esquizofrenia. En este sentido, no se conscientiza la personalidad central, sino que se crea un «rincón anímico» de inquietud, algo así como una vena

anímica que responderá a determinados estímulos ambientales: catástrofes, espectáculos conmovedores, predicadores circunstanciales, determinado movimiento de reivindicación salarial, etcétera.

Otro tipo de mecanismos complementarios es el llamado *servicio social*, a veces —como en El Salvador— exigido por la ley como requisito indispensable para la obtención del grado académico. El servicio social es concebido como un tiempo dedicado a la práctica de la profesión en que el individuo se ha formado para con los sectores supuestamente más necesitados de la sociedad. En el concepto mismo de servicio social va incluido su carácter de no lucrativo, en cuanto que debe ser prestado gratuitamente o con un cobro mínimo para satisfacer las necesidades básicas del profesional.

El servicio social puede ser realizado después de la carrera o durante ella. Obviamente, cuando se realiza después de la carrera, el servicio es más completo y más competente; es decir, es un servicio más valioso. Ahora bien, como mecanismo complementario de conscientización, el servicio social tras la carrera en nada afecta a ésta y sólo como una instancia posterior y crítica puede ejercer su influjo. Las más de las veces, como el profesional accede ya a su servicio social con sus esquemas totalmente estructurados, el posible impacto de la realidad con la que entre en contacto es captado ya de una forma prejuiciada y a través de un filtro perceptivo, lo que vuelve este impacto superficial, pasajero y, en definitiva, ineficaz. Por otro lado, la experiencia prueba hasta la saciedad que el servicio social tras la carrera suele hacerse inviable —ya sea por el lastre subjetivo de los universitarios egresados, ya sea por el lastre objetivo de la misma organización social, sobre todo de los colegios profesionales que bloquean cualquier práctica competitiva que no persiga el mismo lucro que ellos se han trazado como mínimo—. El caso es que, como acaba de mostrar una vez más la Universidad Nacional de El Salvador, el profesional acaba por recibir su diploma sin haber realizado ni siquiera un amago de servicio social.

Cuando el servicio social se realiza durante la carrera tiene la desventaja de que el estudiante no domina todavía la complejidad científico-técnica de su especialidad y, por consiguiente, su servicio es más incompleto y deficiente. Ahora bien, el servicio social realizado a lo largo de la carrera, presenta la ventaja no sólo de una viabilidad mucho mayor, sino de un influjo cuestionador y continuo sobre el resto del quehacer académico. Un trabajo parcial pero continuo en las áreas más sufrientes de nuestra realidad comporta un cuestionamiento muy profundo del verdadero valor, significación e importancia del resto de estudios y trabajos. En otras palabras, un servicio social a lo largo de la carrera hace posible un proceso conscientizador

en el estudiante que, a la larga, puede revertir sobre todo el profesorado, sobre las materias estudiadas y, en definitiva, sobre todo el trabajo universitario. Diríamos que, de este modo, como que se abre un camino para la liberación de la misma Universidad respecto a sus esquemas prefabricados y a sus condicionamientos enajenantes.

Sin embargo, conviene mantener un cierto escepticismo respecto al valor conscientizador que pueda tener el servicio social. Por lo menos, el que puede tener aislado. Fuera de los inconvenientes señalados para todos los mecanismos complementarios, el servicio social implica hasta cierto punto la idea de que el estudiante debe satisfacer una cuota de servicio y que, una vez satisfecha, puede volcar su profesión al lucro personal. En otras palabras, parecería que el servicio social comporta un contrato y que, una vez cumplido, el individuo ya no tiene obligación alguna de servir a la sociedad. En este sentido, no sólo está de por medio un gravísimo prejuicio temporal, sino también una concepción esquizoide que reduce lo social a un simple sector o aspecto de la realidad. Sucede también aquí el mismo fenómeno de desajuste perceptivo que en la caridad mal entendida de ciertos cristianos: «caridad es dar limosna al pobre», así sea a espaldas de la justicia más elemental. Lo social sería, pues, aquí, la pobreza aislada de ciertos sectores, y no una característica estructural de nuestra sociedad. Obviamente, el servicio social así comprendido comporta una gravísima instancia de justificación al ejercicio profesional tal como se ejerce en nuestro medio —es decir, a espaldas de la más elemental justicia para con el pueblo y fortaleciendo un estado de opresión estructural.

El último de los mecanismos complementarios que podemos señalar es el de todas aquellas *actividades para-escolares*, generalmente promovidas por mecanismos especialmente designados para ello. Las más comunes de estas actividades son los diversos tipos de organizaciones y movimientos estudiantiles, ciclos de conferencias, mesas redondas, simposios, publicaciones de todo tipo, etc. Con respecto a su capacidad conscientizadora presentan la enorme ventaja de que, quienes acceden a ellas, lo hacen libremente y, por tanto, en el contexto de una dinámica mucho más espontánea y creativa. Supuestos los muchos límites con que suelen topar este tipo de actividades, es innegable que carece de las trabas administrativas que suelen entorpecer la dinámica propia de una actividad conscientizadora. En este sentido, muchas veces un estudiante recibe un aporte más clarificador a través de su pequeño quehacer en un movimiento estudiantil que en largas y pesadas horas de clase, laboratorios y exámenes. No es raro que una mesa redonda sobre un problema de palpitante actualidad en el país proyecte una ráfaga de luz más ilu-

minadora para la conciencia del universitario que los más ponderados y afanados textos al estilo del Samuelson.

Ahora bien, los mecanismos para-escolares representan el gravísimo inconveniente de la marginalidad. Todo lo que se ha dicho antes a este respecto se aplica aquí en su grado máximo. Los currículos universitarios bajo ningún aspecto toman en cuenta las actividades para-escolares. No sólo no las toman en cuenta, sino que frecuentemente se oponen a ellas y hasta las torpedean intencionalmente. Por otro lado, las organizaciones estudiantiles, que sin duda alguna suministran el mecanismo para-escolar más eficaz a efectos de la conscientización, presentan el peligro de desencadenar lo que pudiéramos llamar el «engaño paranoide»; es decir, un comportamiento pseudo-revolucionario cuya única dinámica surge de la misma estructura y peculiaridad del grupo estudiantil, pero que no tiene ninguna raigambre en la realidad social. El estudiante es, entonces, un «revolucionario» mientras forma parte de estos grupos, pero deja de serlo en el momento que recibe su título o su primer sueldo. El engaño paranoide puede conducir a posturas extremistas frente a la formación académica que en nada hacen posible un cambio. En la fuerza conscientizadora de estas organizaciones estudiantiles está, pues, también su debilidad: su falta de compromisos con la sociedad establecida les da una notable libertad de acción, así como la carencia de preocupaciones económicas por parte de la mayoría de sus miembros les permite adoptar posturas extremadamente críticas. Pero esta libertad y espíritu crítico no tienen más raigambre que la temporalidad del estado estudiantil. Cabe preguntarse si, mientras son eficaces, permiten un grado tal de conscientización que grabe definitivamente la vida de las personas. Mi respuesta personal es, a este respecto, negativa, si se considera este mecanismo por sí solo. Pero aun así, no cabe ninguna duda de que ofrece elementos nada despreciables respecto a una labor de conjunto y, ciertamente, presenta aportes generadores de coyunturas personales y grupales que pueden ser importantes en un determinado momento histórico.

Mecanismos estructurales

Entiendo por mecanismos estructurales aquellos medios que, como parte esencial del quehacer de la Universidad, persiguen determinados objetivos. Los mecanismos estructurales son determinantes respecto a la organización y a la labor que se realiza en la Universidad, y constituyen, por así decirlo, su columna vertebral. En este sentido, son los mecanismos estructurales los que van a dar la medida de lo

que realmente persigue la Universidad, y para nuestro caso, los que muestran si realmente buscan la conscientización y liberación de nuestros pueblos o no.

Obviamente, el primer mecanismo estructural respecto al quehacer de la Universidad y, concretamente al quehacer conscientizador, es la *planificación*. O la conscientización entra ya entre los objetivos primarios a los que la planificación trata de responder, o no. La planificación consiste en la determinación de aquellas políticas y planes a través de los cuales la Universidad trata de organizar y racionalizar su personal y sus recursos a fin de realizar lo más eficazmente posible sus objetivos.

La planificación requiere una «cabeza pensante», llámese Junta de Directores, Consejo Superior o la estructura equivalente en cada caso. Esta cabeza debe fijar los objetivos generales y los objetivos específicos, así como las estrategias y esquemas organizativos que, mediante la mejor utilización de los recursos disponibles, trate de llevarlos a la práctica. Uno de los puntos fundamentales respecto a la conscientización es quién constituye esa «cabeza pensante». No nos engañemos: si como cabeza tenemos a quienes, de alguna manera, constituyen la cabeza económica, política o social del país, difícilmente podemos esperar de ellos una planificación conscientizadora. Como cabeza hacen falta personas de excelente formación científica, ciertamente, pero sobre todo con un profundo conocimiento de los problemas del país, y si cabe una todavía mayor radicalidad en su opción por el pueblo. En este sentido, en la cabeza tiene que haber hombres con capacidad y hasta con realizaciones en la investigación de problemas nacionales. Sólo este tipo de hombres puede poner en marcha una planificación que brote de las verdaderas necesidades de liberación del pueblo, y no una planificación que trata de responder a un espíritu asistencialista o desarrollista; es decir, una planificación en función del mantenimiento y potenciación de los intereses dominantes.

Podemos distinguir dos tipos de planificaciones: académica y presupuestaria. Digamos algo sobre ellas.

En primer lugar, la *planificación académica* debe partir de una clara opción ideológica. Es absurdo pretender un pluralismo apriorístico a partir de la afirmación de que la Universidad debe ser universal. Este planteamiento universalista encierra una de las falacias más peligrosas, pues ignora la conflictividad de nuestra sociedad actual y pretende ignorar que la Universidad se encuentra enclavada en los dominios de los intereses opresores. Así, cuando nuestras Universidades pretenden ser universales, de hecho no son más que simples instrumentos en manos de los poderosos.

De modo que una planificación que se quiera conscientizadora y liberadora debe partir de una opción abierta por los intereses del pueblo.

A partir de esos intereses, de esas necesidades del pueblo y de una evaluación de las posibilidades de la Universidad, deberán determinarse las carreras que la Universidad debe ofrecer, qué tipo de orientación tendrán esas carreras, así como los objetivos concretos a los que se piensa responder con ellas. En este aspecto, una planificación académica que se quiera conscientizadora debe precisar los currículos de cada carrera: qué materias deben estudiarse, en qué orden, con qué intensidad, etc. Si no se realiza este desglose práctico de los objetivos generales de la Universidad, los principios no pasarán de ser una palabrería, más o menos bella, pero inoperante. En esta determinación de carreras y de los currículos de cada carrera está uno de los principales mecanismos de posible conscientización o enajenación. Su importancia no se cifra sólo en su impacto en el estudiantado, sino, de una manera más primordial, en la configuración del ser académico de la Universidad. Si una Universidad está tratando de responder a las necesidades de los dominantes o de los oprimidos, puede deducirse con bastante precisión de un análisis objetivo de las carreras que ofrece, los currículos y su ponderación. Y en este sentido, conviene evitar un peligro: muchas veces se confunden las necesidades del pueblo con la demanda y motivación del estudiantado. Hay que insistir en que el estudiantado que llega a las aulas universitarias representa fundamentalmente a la clase dominante del país y que, por tanto, sus demandas no son más que un eco de los intereses de esa clase dominante. Toda Universidad de corte desarrollista cae brutalmente en este servilismo a los poderes opresores.

Un segundo aspecto importante de la planificación académica lo constituye la determinación de los objetivos generales y específicos de cada materia en función de los objetivos de las carreras. No es indiferente a los efectos de la conscientización cómo se desarrolla el programa de una materia concreta. Después insistiremos en las metodologías pedagógicas apropiadas, pero digamos desde ya que la conscientización exige que los programas más importantes en la formación científica reciban un tratamiento peculiar a partir de los datos suministrados por nuestra realidad circundante, y no a partir de los datos y problemas de sociedades extrañas. Es un error muy grave dejar al arbitrio de cada profesor el desarrollo de los diversos programas, como si en ese desarrollo no se cifrara, en última instancia, la posibilidad o bloqueamiento del trabajo conscientizador. De ahí que la planificación contemple una precisión de los programas, y

esta precisión provenga de alguien que sea profundo conocedor de nuestra realidad. Quizás alguien se pregunte dónde queda entonces el papel activo y creador del profesor. La respuesta es bien simple: no tanto en los problemas tratados como en la manera de abordarlos y de resolverlos. Lo que, si bien se piensa, es mucho.

En definitiva, la planificación académica, si se quiere propiciar la conscientización, debe esforzarse porque sean los problemas reales del país los que estén en la base de las carreras, su organización y desarrollo, las materias, los programas y los trabajos exigidos.

Ahora bien, todos conocemos demasiado esas comisiones planificadoras que quieren pensar una realidad miserable desde una realidad lujosa, que quieren resolver la opresión desde despachos asépticos que huelen a aire acondicionado y a inglés de Miami. En última instancia, y por más buena voluntad de que dispongan, les faltan esquemas vitales para captar las dimensiones más profundas de la realidad. Entiéndaseme: no pretendo decir que los planificadores deban realizar su trabajo en tugurios, aunque de vez en cuando no les vendría mal intentar hacerlo. Lo que estoy insinuando es la necesidad de que, en el trabajo planificador, entre de una y otra manera el reclamo angustioso del pueblo. En otras palabras, que se suprima el mito de que la mejor planificación es una planificación en frío, sin sentimientos. El continuo estado de emergencia en que viven nuestros pueblos convierten esta frialdad en cinismo, y sus productos en sarcasmos inadmisibles.

Por otro lado, es importante subrayar el valor que hay que conceder en la planificación académica a todo lo que es investigación y proyección social. Una buena planificación debe ser una planificación flexible en sus requisitos formales a fin de poderse adaptar a las demandas verdaderas de la realidad nacional, así como a las diversas opciones posibles que permitan la innovación y la creatividad de que estamos tan necesitados.

En cuanto a la *planificación presupuestaria*, constituye una condición esencial para la verificación de los objetivos propuestos por la planificación académica. Es importante que se dé una real subordinación de los recursos a los objetivos propuestos por la cabeza universitaria. En este sentido, la planificación económica será un test sobre la veracidad de las intenciones conscientizadoras de una Universidad. De hecho, la administración representa una seria amenaza en nuestro medio para todo trabajo liberador. Muy a menudo se emplea la penuria económica como argumento último para justificar y disculpar el que no se realice ningún trabajo de conscientización. Por supuesto, siempre se añade que esa inhibición es provisional, pero todos sabemos que hay provisionalidades perpetuas. Otras

veces existe una subordinación fáctica del quehacer académico al quehacer administrativo, como si lo más importante de la Universidad fuera mantener un buen orden en sus regulaciones de exámenes, notas, pagos de cuotas, etc. Esto es bien trágico, pues coarta la necesaria libertad del trabajo académico; de hecho, en muchas de nuestras Universidades pareciera que el primer principio es aquél de «ley y orden». La planificación presupuestaria debe dar, pues, viabilidad y veracidad a los objetivos conscientizadores de la planificación académica.

El segundo mecanismo estructural, de gran importancia con vistas a la labor conscientizadora, es la *política de personal*. ¿Existen en nuestras Universidades criterios adecuados para la selección del personal académico? De hecho, no cualquier individuo sirve para realizar objetivos conscientizadores, aunque no todos deban realizar el mismo tipo de trabajo ni haya que demandar a todos la misma conciencia y capacidad conscientizadora. Ahora bien, aquí se aplica en todo su rigor lo que antes afirmábamos sobre la opción ideológica de la Universidad frente a un falaz universalismo. Es mentira que la Universidad haya estado en alguna parte o en algún tiempo abierta a todos. En este sentido, es falso que la Universidad haya sido alguna vez verdaderamente universal. Y esto porque, fundamentalmente, el pueblo nunca ha tenido abiertas las puertas de la Universidad. La Universidad ha sido una institución elitista, y es absurdo engañarnos con grandilocuencias pseudo-democráticas que en el fondo no hacen sino recubrir nuestra reticencia a poner la Universidad al servicio de los oprimidos. No ha habido universalidad de ideas ni de problemas, pero tampoco de personas. Por ello, nadie debe escandalizarse de que postulemos unos criterios para la selección del personal. Estos criterios no sólo deben contemplar la calidad científica y pedagógica de un determinado académico, sino también su ideología y su opción vital¹⁰. No hay que olvidar que, en última instancia, es el profesor la imagen modélica más inmediata que el estudiante tiene sobre lo que debe ser o no un profesional y que es el

10. Hay que entender (algo más complicado puede ser justificarla) esta rotunda afirmación dentro del contexto en el que nos encontramos: la imposibilidad de la asepsia, la necesidad de compromiso, la urgencia por dismantelar un determinado entramado ideológico que ampara la injusticia, etc. A ello cabe añadir alguna otra consideración como la que encontramos en el número 159 (diciembre de 1989) del boletín *Noticias S.J. Provincia Centroamericana*, dedicado en su integridad a glosar la figura de los seis jesuitas asesinados y la de Elba y Celina Ramos. En la página 22 podemos leer: «De joven, Nacho fue un jesuita muy observante y disciplinado, hasta algo rígido e intransigente, de los que agarraban todo al pie de la letra». La propuesta que hace para la selección «ideológica» del profesorado parece responder a esa actitud vital que se iría atemperando a lo largo de los años. No hay que olvidar, en todo caso, que este artículo fue escrito en 1974.

profesor el que lleva a la práctica o bloquea la puesta en marcha de los procesos conscientizadores. Por ello, y con todos los matices que se quiera, hay que subrayar que, si la Universidad opta por un trabajo conscientizador y liberador, debe ser selectiva respecto a los académicos que acepta en su claustro.

Otro punto diferente son los criterios de selección del estudiante. En este sentido, hay que evaluar las posibilidades reales de la Universidad, así como las posibilidades del futuro estudiante. Hay un gran mito en cuanto a la democratización de la Universidad, como si la democratización fuera abrir las puertas de la Universidad a todos. Si las Universidades no cambian, abrir las puertas a todos (que no son todos, sino algunos más) sería igual a multiplicar el número de opresores en potencia. El punto central está en ver a qué intereses sirve realmente la Universidad. Con esto no niego que un mecanismo valioso para la conscientización de la propia Universidad lo constituya el hacer posible que lleguen a ella estudiantes de menos recursos. Pero la experiencia de las Universidades nacionales, donde la educación suele ser casi gratuita (lo que quiere decir pagada por el presupuesto del pueblo), debiera aleccionarnos sobre la eficacia de una política de puertas abiertas.

El tercer mecanismo estructural que debemos considerar es el de la *metodología pedagógica*. Conviene insistir desde el principio en el carácter instrumental de la pedagogía. El sentido último de la pedagogía es el de encaminar el trabajo académico hacia el cumplimiento adecuado de los fines perseguidos. En otras palabras, la pedagogía trata de ligar internamente los programas y recursos disponibles con los objetivos.

En principio, la pedagogía, junto con los contenidos programáticos, persigue la transmisión de unas estructuras formales de conocimiento, así como el dominio de una serie de métodos, técnicas, habilidades y contenidos informativos. Pero junto a ello, o a su base, se va transmitiendo también una estructura valorativa y actitudinal; es decir, una ideología (Martín-Baró, 1972b)¹¹.

11. El artículo a que hace referencia lleva por título «Hacia una docencia liberadora» una ponencia que Martín-Baró presentó al III Seminario FUPAC sobre «Pedagogía en la Nueva Universidad». Su arquitectura guarda gran parecido con el artículo que tenemos entre manos: al calor de Freire, Martín-Baró se apunta rápidamente a la «bancariedad» de la realidad docente universitaria, a la «relación autoritaria y opresora educador-educando, la finalidad pasivo-acomodaticia, la racionalización domesticadora de la realidad establecida, la dependencia cognoscitiva, la consagración de la conciencia ingenua mediante la inmersión en la realidad y la legalización de los mitos psico-sociales» (pp. 14-15). Estos últimos constituyen el bloque central de su ponencia («Mitos y realidades en la docencia universitaria»), y concluye de una manera que permite atisbar algunos de los elementos sobre los que erigirá su ulterior propuesta psico-social: «En resumen, toda docencia actual es necesaria-

Existen muchos métodos pedagógicos: el magisterial, el seminario, los laboratorios, el trabajo en tutoría, la investigación participada, etc., y es conveniente que la Universidad haga posible la aplicación de estas diversas metodologías, según los casos. Ahora bien, debe quedar muy claro que las diversas materias pueden hacer más recomendable un método pedagógico que otro y, lo que es más importante, que no cualquier método pedagógico sirve sin más para cumplir determinados objetivos. Todos los métodos arriba citados pueden ser conscientizadores, pero no con todos ellos se puede llevar a cabo, por ejemplo, un objetivo de conocimiento de la realidad.

Por otro lado, tanto el método pedagógico empleado como su aplicación concreta definen el ámbito posible de conscientización. Cuando Freire habla de una pedagogía del oprimido, está afirmando claramente que no sirve para la liberación una pedagogía con o para el oprimido. Hay quienes, en este sentido, se engañan: el hecho de hacer ciertas afirmaciones o tratar ciertos problemas en una clase magistral no quiere decir que ya se haya realizado un trabajo conscientizador. La conscientización, no lo olvidemos, es algo mucho más profundo que eso. Con ello no negamos que una disertación magisterial pueda ser conscientizadora; lo que afirmamos es que la conscientización no viene sin más del hecho de que se hable de ciertas cosas o problemas.

La pedagogía será más o menos conscientizadora según pueda poner en práctica determinadas características o no. De por sí, un método pedagógico tiene tantas más posibilidades conscientizadoras cuanto pueda ser más activo, crítico, comunitario y dialéctico. La actividad opone en pedagogía la participación dinámica del estudiante a una participación meramente pasiva, haciendo de él un sujeto y no un objeto del trabajo formativo. La criticidad pedagógica se opone a toda forma de relación «bancaria» (Freire), en la que se engullen contenidos prefabricados y se cifra el ideal en la capacidad memorística para retener y acumular más y más datos (lo que supone una cosificación de la cultura). El carácter comunitario se opone a las normas pedagógicas de competitividad e individualismo que

mente una docencia alienada, en la medida que refleja un ser que no es nuestro ser, impone unos roles definidos por intereses extraños y transmite unos esquemas de dominación que reifican a las grandes mayorías de nuestros pueblos, manteniéndolos al margen de la historia. El problema está en si la docencia seguirá siendo alienadora o podrá tomar un nuevo camino: el de la liberación histórica. Ello exige la revisión no tanto de los principios técnicos que se ponen en juego, cuanto del sentido estructural que informa estos mecanismos técnicos. Y ésa es una labor fundamentalmente política: la labor de convertir la ciencia en conciencia que un pueblo tiene de su realidad en vistas a devenir sujeto de su historia» («Hacia una docencia liberadora», *Universidades*, 50, 1972, 26).

refuerzan las tendencias más antisociales de las personas, propiciando en ellas una percepción egoísta de la realidad. Finalmente, la dialécticidad de la pedagogía pone al grupo académico frente a los problemas de la realidad, y no frente a problemas fingidos o inventados, problemas idealistas o de mundos extraños.

Cuando un método pedagógico puede reunir estas cuatro condiciones tiene unas potencialidades conscientizadoras mucho mayores que cuando no tiene más que una u otra de estas características. Ahora bien, esto dicho, es claro que no todas las materias permiten una metodología pedagógica de este tipo. Por ello, una programación bien balanceada coordinará los diversos métodos pedagógicos con las diversas materias y objetivos. Lo que es absurdo es pensar que se está realizando una labor pedagógica liberadora cuando la gran mayoría del trabajo académico realizado emplea aquellas formas pedagógicas que menos potencialidades conscientizadoras posee, lo que es el caso de la clase magisterial.

Quiero subrayar, a este propósito, el excepcional valor conscientizador de lo que he llamado investigación participada. Posiblemente la mayor parte del estudiantado no esté todavía capacitado para llevar a cabo una investigación con un mínimo de seriedad científica. Sin embargo, sí puede participar, y participar muy activamente en ella. Yo pienso que la investigación es uno de los mejores métodos docentes y conscientizadores. La razón es bien obvia: nuestra realidad es tan tremendamente subversiva por sí misma, tan dicente en sus datos, que el solo contacto directo con ella fuerza a una nueva conciencia. En este sentido, habría que multiplicar lo que pudiéramos llamar cursos de investigación participada como exigencia muy central de los currículos.

En última instancia, la diferencia entre un trabajo académico conscientizador y uno no conscientizador sólo se podrá apreciar en los resultados reales obtenidos. De ahí la importancia primordial que tienen los *sistemas de evaluación*. Éste sería el cuarto y último mecanismo estructural sobre el que me parece importante reflexionar aquí.

El sentido más genuino de toda evaluación se cifra en medir y, si es posible, cuantificar la realización de los objetivos propuestos; en captar los fallos cometidos, así como las lagunas dejadas, y en suministrar finalmente una información retroalimentadora (*feedback*) que permita mejorar las sucesivas realizaciones. La evaluación no es, pues, una mera medición final, sino que es un instrumento importantísimo de trabajo; en términos psicológicos, un verdadero refuerzo. Sin una continua evaluación es muy difícil llevar a cabo un trabajo educativo eficaz.

Ahora bien, de hecho la evaluación se ha cosificado de la manera más increíble, alterando con ello su sentido más genuino y, lo que es peor, contradiciendo y bloqueando incluso su finalidad. Los exámenes, por ejemplo, son en principio un instrumento de evaluación; sin embargo, sus resultados han llegado a convertirse en el verdadero objetivo del trabajo estudiantil. Lo que importa no es aprender; lo que importa es sacar una buena calificación. Lo que importa no es adquirir las habilidades; lo importante es pasar los exámenes correspondientes. El título representaría, en este sentido, la suma de los resultados obtenidos en los sucesivos exámenes, y no el testimonio de un verdadero aprendizaje. Ahora bien, con ello las notas y calificaciones se convierten en un telón que oculta la realidad, bloquean el acceso a ella e impiden la profundización conscientizadora del trabajo universitario. Son las notas uno de los obstáculos más fuertes con que se topa el académico cuando pretende enfrentar un trabajo de conscientización. Al estudiante no le preocupa la realidad; le preocupa la nota.

Sin embargo, la evaluación puede y debe convertirse en uno de los instrumentos más eficaces para la labor conscientizadora. Para ello habrá que enfocar la evaluación, no a superar unas dificultades puramente artificiales, sino a medir el conocimiento adquirido de la realidad y en la realidad; a probar la capacidad lograda de resolver pruebas o problemas reales. Con ello, la evaluación no sólo realizará una función de centramiento del trabajo universitario (que incluso podría prescindir en gran parte de las tradicionales calificaciones), sino que aportará una continua medida de la realidad sobre ese quehacer académico. La evaluación debería suponer la opinión de los marginados y oprimidos, la voz del pueblo, haciéndose oír sobre el valor de lo realizado en la Universidad. Así enfocada, la evaluación no sólo sería un elemento más de conscientización, sino que sería probablemente el mecanismo más eficaz para que la conscientización no se quedara en meras palabras y propósitos grandilocuentes.

Los mecanismos complementarios y los estructurales no son necesariamente exclusivos; por el contrario, gran parte de su eficacia depende de que se apliquen simultáneamente. Es muy posible que el trabajo más peculiarmente universitario sea el de la conscientización; es decir, aquel trabajo científico que, mediante la denuncia crítica de los problemas y sus causas y el anuncio elaborado de posibles soluciones, transforma las conciencias y señala caminos de liberación. Si esto es así, indudablemente nuestras Universidades no deben escatimar medio alguno que pueda contribuir eficazmente a una mejor realización de esa misión histórica.

LÍMITES DE LA CONSCIENTIZACIÓN UNIVERSITARIA

Así como es importante partir de un análisis de la realidad para saber dónde se enraiza nuestro trabajo universitario, es muy importante reflexionar, así sea brevemente, sobre los límites de este trabajo. Es decir, hace falta tomar conciencia de dónde sí y dónde no puede incidir realmente el quehacer conscientizador de la Universidad. Una postura bien peligrosa es la del que ignora sus posibilidades y límites. Como decíamos antes, nada hay más peligroso que el ignorante que cree saber. En este sentido, es muy posible que la Universidad latinoamericana tenga que reconocer haber pecado mucho y muy ingenuamente.

Podemos distinguir dos tipos de limitaciones al trabajo conscientizador de la Universidad: aquellos límites impuestos por la misma realidad universitaria, en primer lugar, y aquellos que provienen del ámbito en el que se mueve, en segundo lugar.

Límites por la realidad misma de la Universidad

Es cierto que la Universidad constituye en nuestro medio social un poder de no poca envergadura. Pero no se puede olvidar que no es más que *un* poder y, en el concierto de fuerzas, no el más potente. De hecho, el poder de la Universidad se cifra en su capacidad pensante, en su capacidad de ser conciencia crítica y creadora. Si la Universidad no piensa, si no ejerce el poder de la ciencia, queda desarmada, inerme. Una Universidad que no piensa es una Universidad fracasada. En este sentido, me parece un grave error tratar de convertir a la Universidad en aquello que, por su misma identidad, ni es ni puede llegar a ser. Por ejemplo, tratar de convertirla en una especie de partido político.

Hay que reconocer que la Universidad es un poder muy inferior al poder económico, al militar e, incluso, al eclesiástico. Por ello, la Universidad debe tratar de potenciarse allá donde realmente está cifrada su fuerza; es decir, en el aspecto consciencial. Conciencia debe implicar ciencia¹². Y la Universidad debe aplicar su ciencia

12. En perfecta consonancia con lo apuntado en la nota 2 del primer capítulo, permítanos el lector añadir una reflexión proveniente de la ya repetidas veces mencionada editorial de *Estudios Centroamericanos* (503, 1990, 705-729) dedicada a conmemorar el XXV Aniversario de la fundación de la UCA: «La UCA se ha hecho presente en la realidad nacional, predominantemente en términos de conciencia. En estos años ha intentado ser uno de los determinantes de la conciencia colectiva y, en orden a formar esa conciencia, ha puesto en juego el poder de su saber; un saber entendido operativamente como poder transformador y no como mera repetición acrítica» (p. 719).

al análisis de los problemas estructurales de la realidad y a presentar soluciones viables, así como a capacitar a quienes puedan realizarlas. En este sentido, la Universidad propone, no dispone, ni menos impone. Si la Universidad no ejerce su capacidad de proponer, la verdad es que terminará por no poner nada propio en la construcción de una realidad nueva.

Por otro lado, no hay que perder de vista las posibilidades limitadas de la Universidad por causa del personal académico. Los académicos, mal que nos pese, constituimos un grupo social característico, con valores, pautas y costumbres más cercanos a la burguesía que a cualquier otra clase social. Por tanto, también nuestro grupo tiene un máximo de conciencia posible, más allá del cual no podremos ir sin cambiar como grupo. Es muy posible que la conciencia de la Universidad, estructuralmente considerada, se sitúe a niveles distintos que el nivel de conciencia personal de cada profesor. En unos casos, su conciencia será más profunda; en otros, más superficial. Pero, de cualquier manera, la Universidad se va realizando y va plasmando sus objetivos a través del trabajo del personal académico. Personal con muchas limitaciones, y no sólo en cuanto a conciencia de la realidad. La verdad es que muchos aspectos de nuestra sociedad se nos escapan; que no podemos captar elementos bien fundamentales de nuestros problemas. Todo ello marca un límite a la Universidad, incluso en aquella tarea que le es propia y donde dispone de poder. Es importante, pues, tomar también conciencia de estas limitaciones debidas al personal académico.

Finalmente, no hay que olvidar el papel limitado que respecto a la liberación de nuestros pueblos puede ejercer la conciencia. La Universidad se quiere conciencia crítica y creadora. Sabemos que la conciencia es dinámica y de ahí, como decíamos antes, la fuerza de la Universidad. Sabemos que la conciencia tiene su propio peso, y esperamos que ese peso (ese «carga de conciencia»), inclinará la balanza de la historia. Sin embargo, no es propio de la Universidad convertirse en ejecutora activa de las directrices a las que apunta la conciencia. No pertenece a la Universidad ejecutar ni siquiera aquellos cambios que han sido inspirados y propugnados por ella. Eso, la ejecución, requiere otro tipo de poder y otro tipo de organización, que ni tiene ni es de la competencia de la Universidad. Es bien importante subrayar este límite para que ni se pida a la Universidad lo que no debe dar, ni se pretenda convertir a la Universidad en lo que no debe ser. O creemos o no creemos en la operatividad de la ciencia y de la conciencia. Si creemos, habremos de dejar que opere; si no creemos, y queremos que cambien nuestras sociedades, lo mejor que podemos hacer es dejar la Universidad y dedicarnos a

otras labores. Conozco a no pocos que han tomado esta última opción.

Límites por el ámbito en que se mueve la Universidad

Fuera de los límites intrínsecos a la Universidad, se encuentran aquellas otras limitaciones provenientes de la ubicación e incardinación histórica de la Universidad. Y los primeros límites vienen impuestos, naturalmente, por la estructura socio-política. No conviene engañarse sobre los márgenes de acción que le son permitidos a nuestras Universidades. Las todavía recientes intervenciones por parte del poder político-militar de algunas Universidades centroamericanas son amargas lecciones que deben ser aprendidas. Es muy claro que los actuales poderes políticos, cada vez más militarizados y más presionados por las angustias del poder económico, ya no tienen demasiado miedo a la colisión abierta con la Universidad. Por lo menos, mientras la Universidad no sea más que un ámbito elitista y paranoide. Incluso le interesa al poder político este tipo de conflictos que esconden problemas más graves. Por tanto, ignorar este condicionamiento es apostar a seguro perdedor.

Para terminar, se dan también limitaciones que provienen del ámbito socio-histórico. De hecho, el trabajo de conscientización opera en un pueblo, en un momento de su historia, en una situación que presenta un determinado balance de fuerzas. No hay reglas ciertas ni fijas. Pero algo sí es evidente: y es que las coyunturas históricas, tanto a nivel nacional como internacional, son diferentes y presentan oportunidades muy distintas. A la Universidad, a su capacidad para saber leer los signos históricos, le tocará discernirlos y aprovecharlos al máximo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Es importante conocer nuestros límites, como es importante conocer nuestras fuerzas y posibilidades. Más importante es, todavía, conocer las necesidades del pueblo y capacitarnos para que nuestras Universidades respondan a ellas. Una Universidad que, bajo una u otra disculpa, nunca realice un esfuerzo conscientizador ni entre nunca en conflicto con los poderes establecidos en apoyo de los oprimidos, difícilmente puede ser considerada una Universidad centroamericana. Por lo menos, nuestros pueblos no la reconocerán como suya.

Sin embargo, es importante que analicemos con todo cuidado en qué medida estamos al servicio de este objetivo liberador, en qué medida las estructuras de nuestra Universidad buscan realizar un trabajo conscientizador o no. Frente a la necesidad imperiosa de conscientizar, la exigencia para nosotros de un serio examen de conciencia. Un examen realista, descarnado, pero que conduzca a unas conclusiones prácticas y viables. Nuestra reflexión debe abocar a la praxis. Un pensamiento que no sea capaz de operar sobre la realidad es un pensamiento vano. Y no están nuestros pueblos para pensamientos vanos ni para florilegios de elocuencia.

EL PAPEL DESENMASCARADOR DEL PSICÓLOGO¹

EL CONTEXTO CENTROAMERICANO

Existe una creciente conciencia entre los psicólogos latinoamericanos de que, a la hora de definir nuestra identidad profesional y el papel que debemos desempeñar en nuestras sociedades, es mucho más importante examinar la situación histórica de nuestros pueblos y sus necesidades que establecer el ámbito específico de la Psicología como ciencia y como actividad. Cada vez se percibe con mayor claridad que las definiciones genéricas procedentes de otras latitudes arrastran una comprensión de uno mismo y de los demás muchas veces miope frente a las realidades que mayoritariamente confrontan nuestros pueblos e inadecuadas para captar su especificidad social y cultural. Por ello, frente al interrogante sobre cuál deba ser el papel que el psicólogo juegue en el contexto actual de Centroamérica, antes de preguntarnos sobre el quehacer específico del psicólogo, debemos volver nuestros ojos hacia ese contexto, sin presumir que el hecho de formar parte de él nos lo hace suficientemente conocido o

1. Este capítulo es el resultado de la concatenación de tres artículos: «El papel del psicólogo en el contexto centroamericano» (*Boletín de Psicología*, 17, 1985, 99-112), conferencia pronunciada el 4 de octubre de 1985 en la Universidad de Costa Rica; «La desideologización como aporte de la Psicología al desarrollo de la democracia en América latina» (*Boletín de la AVEPSO*, 8, 1985, 3-9), y «La encuesta de opinión pública como instrumento desideologizador» (*Cuadernos de Psicología*, 1/2, 1985, 93-108). El boletín de la *Asociación Venezolana de Psicología Social* (AVEPSO) abrió muy pronto sus páginas a Martín-Baró y ayudó sobremedida a dar a conocer su pensamiento en el ámbito latinoamericano. Hoy lo sigue haciendo con la misma benevolencia de entonces, permitiendo, por medio de su actual presidenta, Mireya Lozada, la inclusión de dos artículos en esta selección de textos de Martín-Baró. Es el mejor homenaje a su persona y a su obra.

que vivir en él lo convierte sin más en el referente de nuestra actividad profesional.

En una caracterización somera y pasando por encima de diferencias importantes, podríamos establecer tres grandes rasgos que parecen caracterizar el momento actual de los pueblos centroamericanos: la situación estructural de injusticia, los procesos de confrontación revolucionaria y la acelerada satelización de los estados nacionales.

En primer lugar, frente a diagnósticos interesados que pretenden remitir los males de Centroamérica a la reciente confrontación entre el Este y el Oeste o a la subida al poder del gobierno sandinista, es necesario insistir que los problemas fundamentales del área centroamericana² radican en una injusta estructuración de sus sistemas sociales (Torres Rivas, 1981; Rosenthal, 1982). Sobre sociedades pobres y subdesarrolladas se asientan unos regímenes que distribuyen desigualmente los bienes disponibles, sometiendo a la mayoría de los pueblos a condiciones miserables que permiten a unas pequeñas minorías disfrutar de todo tipo de comodidades y lujos (como un caso paradigmático, ver Sevilla, 1984). En Centroamérica, la mayor parte del pueblo nunca ha tenido satisfechas sus necesidades más básicas de alimentación, vivienda, salud y educación, y el contraste entre esta situación miserable y la sobreabundancia de las minorías oligárquicas constituye la primera y fundamental violación de los derechos humanos que se da en nuestros países. El mantenimiento secular de esta situación sólo ha sido posible mediante la aplicación de violentos mecanismos de control y represión social que han impedido o frustrado todo esfuerzo histórico por cambiar y aun por reformar las estructuras sociales más opresivas e injustas (para el caso de Guatemala, Aguilera, Romero *et al.*, 1981).

Indudablemente, hay diferencias notorias entre la situación de Costa Rica, por ejemplo, que ha logrado desarrollar un sistema escolar o de asistencia sanitaria muy apreciable, y la de Honduras, donde la cobertura de la escuela o de los servicios de salud apenas alcanzan a un porcentaje reducido de la población. Con todo, tam-

2. Además de lo ya comentado en la Introducción y en la nota 2 del capítulo anterior cabría aludir aquí, ya de pasada, a los rasgos más sobresalientes que a los cualificados ojos de Martín-Baró tiene esa realidad: subdesarrollo económico, importantes movimientos de oposición popular, división discriminante del trabajo, marginación y desempleo masivos, explotación, y violencia. Pero donde esa realidad aparece en su más descarnada desnudez es en las investigaciones llevadas a cabo desde el Instituto Universitario de la Opinión Pública (IUOP), en las que se reflejan, con datos, los «principales problemas del país» (a ellos se le dedica en el primer volumen del IOUP el capítulo 5; en el segundo, un epígrafe del capítulo 3): guerra y violencia, crisis económica, desempleo y falta de trabajo, pobreza y explotación, guerrilla, insatisfacción de las necesidades básicas, y corrupción.

nién entre los costarricenses se observan diferencias abismales, la existencia de amplios sectores marginales frente a minorías oligárquicas, vastos núcleos de la población hundidos en la explotación y a miseria que hacen de Costa Rica una hermana y compañera de destino del resto de naciones centroamericanas.

Una segunda característica es la situación de guerra o cuasi-guerra en que viven todos los países del área. Hay una sangrienta guerra civil en El Salvador que ya se ha cobrado más de sesenta mil víctimas y ha desplazado de sus lugares de origen a un 20% de la población civil; hay una guerra no menos sangrienta en las fronteras de Nicaragua, financiada y dirigida por los Estados Unidos; hay una difundida situación de guerrilla en Guatemala, contrarrestada por una vigorosa campaña de contrainsurgencia; y hay una psicosis de preguerra en Honduras, forzada por el actual gobierno norteamericano a servir de portaaviones a su política bélica de contrainsurgencia regional y, a un nivel menor, quizá también en Costa Rica.

Las consecuencias de este estado generalizado de guerra sólo se aprecian adecuadamente cuando se suman a la situación de miseria estructural, ya de por sí catastrófica. En estos últimos años, el desarrollo económico del área centroamericana no sólo se ha estancado, sino que positivamente ha retrocedido. En el caso de El Salvador, estimados optimistas calculan que el retroceso de la economía nacional no es menor a veinte años, y que en el mejor de los casos y en la más favorable de las proyecciones, el país podría recuperar a finales de siglo la situación en que se encontraba al momento de comenzar a guerra (Instituto, 1983; Argueta, 1985; Ibisate, 1985). Economías ya de por sí débiles, como la salvadoreña o nicaragüense, se ven forzadas a dedicar lo mejor de sus reservas al esfuerzo bélico; es decir, a la destrucción del propio pueblo y del propio país. Donde debieran surgir fábricas, se edifican cuarteles, y donde el dinero debería emplearse en semillas y tractores, se invierte en bombas y helicópteros artillados.

La militarización del área centroamericana es uno de los procesos más graves a que estamos asistiendo (Bermúdez, 1985; Bermúdez y Córdova, 1985). Si El Salvador ha enfrentado durante más de cincuenta años un régimen de opresiva explotación bajo la administración de una Fuerza Armada que en 1979 contaba con unos 15.000 hombres y unos 300 oficiales, ¿qué hará en el futuro con un ejército que en estos momentos cuenta con 50.000 hombres, más de 15.000 miembros de los llamados «cuerpos de seguridad», y unos 2.300 oficiales y que aspira a llegar a los 100.000 hombres en un futuro muy próximo? Añádase a estas cifras el número de los guerrilleros, probablemente no menor a 10.000, y tan militares o más que

los del ejército gubernamental, y el de los grupos paramilitares armados por el gobierno o los sectores de extrema derecha, y se tendrá una patética perspectiva de la situación en El Salvador. Ahora bien, la situación no es mucho mejor en Nicaragua o en Guatemala. Honduras, es bien sabido, se ha convertido en un campo militar norteamericano con gigantescas maniobras militares sucediéndose unas a otras, y con el cáncer de «la contra» antisandinista que, por obvias razones logísticas, no puede conformarse con permanecer en las zonas fronterizas con Nicaragua. ¿Y Costa Rica? Pues también Costa Rica, asediada por la crisis económica y con su dosis de «contras», se está dejando militarizar aceleradamente por el belicismo reaganista. Un día, me temo que muy cercano, se va a despertar de su sopor antisandinista y va a encontrarse con que, sin pensarlo ni quererlo, tiene ya un verdadero ejército al que alimentar y al que mantener contento y ocupado.

La tercera característica de la situación actual de Centroamérica es su acelerada satelización nacional. Se trata de una obvia consecuencia de la doctrina de la «seguridad nacional»³, según la cual toda

3. Bajo el paraguas y la excusa de la seguridad nacional se cobijaron todo tipo de tropelías y se sustrajeron a la luz de la investigación los más desaforados atentados contra los derechos humanos. En una palabra, la doctrina de la seguridad nacional fue la que justificó la sangrienta represión desencadenada contra quienes osaran poner en tela de juicio los valores de un capitalismo explotador y corrupto que condenaba a la miseria a grandes masas de la población. Así entendida, la seguridad nacional consistía en defender a toda costa un modelo de convivencia social basado en relaciones de dependencia y sumisión, una estructura de producción sustentada sobre una explotación servil, y una superestructura ideológica (un mundo de representaciones) perfectamente atada al orden natural. Martín-Baró la definía con un par de gruesos brochazos: «De hecho, la doctrina de la seguridad nacional constituye una formulación dogmática y sacralizante, una verdadera religión cuyo dios es el capitalismo, cuyo mandamiento fundamental es el culto a la propiedad privada y cuyo sumo sacerdote es el presidente de los Estados Unidos. A la seguridad nacional deben subordinarse todos los derechos humanos, públicos o privados» (Martín-Baró, I. *Raíces psicosociales de la guerra en El Salvador*. Manuscrito inédito, probablemente escrito hacia 1982, p. 140. Ver también el epígrafe «Exterminio del pueblo por seguridad nacional» en el capítulo «Monseñor: una voz para un pueblo pisoteado», incluido en el libro de J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1980, pp. 24-28). Puebla denuncia también, sin disimulo, la doctrina de la seguridad nacional; lo hace, en primer lugar, por estar «vinculada a un determinado modelo económico-político de características elitistas y verticalistas que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas»; en segundo lugar, porque «desarrolla un sistema represivo en concordancia con su concepto de "guerra permanente"» (*Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América latina*. San Salvador: UCA Editores, 1979, p. 150), y finalmente porque algunas decisiones políticas que implican «asesinatos, desapariciones, prisiones arbitrarias, actos de terrorismo, secuestros, torturas [...] pretenden justificarse incluso como exigencias de la seguridad nacional» (p. 250). En palabras de la Cuarta Carta Pastoral de Monseñor Romero, *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país*, la doctrina de la seguridad nacional «está a la base de esta situación de opresión y de violencia represiva de los derechos más fundamentales de los salvadoreños» (en J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1980, p. 133).

la existencia de los países debe someterse a la lógica de la confrontación total al comunismo (Mattelart, 1978; Insúlza, 1982). Ciertamente, Centroamérica ha sido durante el presente siglo parte del traspatio estadounidense, y en ningún momento ha constituido una ironía afirmar, como lo hacía el poeta salvadoreño Roque Dalton, que «el presidente de Estados Unidos es más presidente de mi país que el presidente de mi país». Sin embargo, los avatares de la política norteamericana han permitido momentos en que los países del área disfrutaban de una cierta autonomía, al menos en su política interna (Maira, 1982). Esos «grados de libertad», si me permiten la expresión, están siendo eliminados rápidamente. Se diría que los gobernantes centroamericanos repiten hoy lo que ya hace veinte años expresaba con gran claridad el almirante Castelo Blanco, tras el golpe de Estado que instauró en el Brasil a uno de los regímenes militares más represivos de la historia del continente suramericano: «el carácter crítico del momento exige el sacrificio de una parte de nuestra soberanía nacional» (citado en Mattelart, 1978, 56).

El caso de El Salvador es paradigmático, pero no es excepcional. Como lo demuestran las vicisitudes del proceso de Contadora, a Costa Rica, El Salvador y Honduras no les queda sino interpretar el canto compuesto en Washington con los instrumentos fabricados en Washington y para satisfacer los gustos de Washington. Lo grave de ello no es aceptar que la pobreza de nuestros países entraña una cierta dependencia respecto a quienes nos pueden ayudar a enfrentar nuestros problemas; lo malo es que estamos hipotecando nuestra propia identidad y autonomía sin por ello resolver nuestros problemas, e incluso estamos cerrando la posibilidad misma de un futuro para nuestros pueblos. Las grandes decisiones respecto a la política de nuestros países se toman en función de la seguridad nacional de Estados Unidos, no de las necesidades de nuestros pueblos, con la justificación de que San Salvador o Managua están a menos distancia de San Francisco que Nueva York o Boston. Esa misma exigencia de la «seguridad nacional» norteamericana lleva a una agudización de la polarización ya existente en nuestros países, ya que el mundo queda automáticamente dividido en buenos y malos, en amigos y enemigos, sin que nada ni nadie pueda escapar a esta dicotomía maniquea (Martín-Baró, 1983c). ¿Nos hemos preguntado entonces qué ocurrirá en el caso de que Estados Unidos logre sus objetivos de «seguridad nacional» en el área? ¿Empezará a dedicar algo de su atención a la resolución de los problemas más graves de nuestros pueblos? ¿Nos ayudará a construir la justicia en nuestras sociedades, dándonos su apoyo para el desmantelamiento de innecesarias estructuras militares, o más bien detendrá el flujo de dólares, satisfecho por la aniquilación de los

movimientos revolucionarios, pero obligándonos a mantener todo el aparato de contrainsurgencia a fin de evitar problemas futuros a su seguridad nacional?

La injusticia estructural, las guerras revolucionarias y la satelización nacional nos pueden servir para caracterizar a grandes rasgos la presente situación centroamericana y ofrecernos así ese contexto histórico frente al cual y en el cual debemos definir el papel que corresponde realizar al psicólogo.

EL PAPEL DEL PSICÓLOGO

Hace ya unos años, en 1968, un psicólogo francés, Marc Richelle, se planteaba la cuestión del por qué de los psicólogos. La razón de este cuestionamiento radicaba en lo que él calificaba como repentina e «inquietante proliferación de una especie nueva» (Richelle, 1968, 7). Por los mismos años, otro francés, Didier Deleule, daba una respuesta bastante radical a esa cuestión: la proliferación de la Psicología se debía a la función que estaba asumiendo en la sociedad contemporánea, al convertirse en una ideología de recambio. La Psicología ofrecía una solución alternativa frente a los conflictos sociales: se trataba de cambiar al individuo conservando el orden social o, en el mejor de los casos, generando la ilusión de que, quizás, al cambiar al individuo también cambiaría el orden social, como si la sociedad fuera una sumatoria de individuos (Deleule, 1972; ver también Bricht *et al.*, 1973).

Para ser sinceros, cuando se examina en forma desapasionada el lugar que algunas concepciones psicológicas ocupan en el discurso político y cultural dominante, o cuando se pondera el papel desempeñado por la mayor parte de los psicólogos en nuestros países, no puede menos que concederse a Deleule una buena dosis de razón. El problema, obviamente, no hay que verlo en la intención subjetiva que puedan tener los profesionales de la Psicología en un determinado país, ni siquiera, me atrevería a decir, en su opción política; el problema estriba en las propias virtualidades de la Psicología como quehacer teórico-práctico. No se trata, por tanto, de preguntarse qué pretende cada cual hacer con la Psicología, sino primero y fundamentalmente a dónde lleva por su propio peso el quehacer psicológico, qué efecto objetivo produce en una determinada sociedad la actividad psicológica (Martín-Baró, 1984a).

Entre las críticas que con más frecuencia se suelen hacer a los psicólogos en los países centroamericanos están el que la mayoría dedica su atención predominante, cuando no exclusiva, a los sectores

sociales pudientes, y el que su quehacer tiende a centrar de tal manera la atención en las raíces personales de los problemas, que se echa en olvido los factores sociales (también Zúñiga, 1976). El contexto social se convierte así en una especie de naturaleza, un presupuesto incuestionado frente a cuyas exigencias «objetivas» el individuo debe buscar individual y aun «subjetivamente» la resolución de sus problemas. Con este enfoque y con esta clientela, no es de extrañar que la Psicología esté sirviendo los intereses del orden social establecido; es decir, que se convierta en un instrumento útil para la reproducción del sistema (Braunstein *et al.*, 1979).

Podría decirse, y con razón, que todo gremio profesional se encuentra en nuestras sociedades al servicio del orden establecido⁴ y que, en ese sentido, nuestra profesión no constituye una excepción. Podría también apuntarse a todos aquellos casos de psicólogos que han servido y siguen sirviendo las causas populares y aun revolucionarias. Pero todo ello denota que si tomamos como punto de partida para definir nuestro rol lo que han hecho o están haciendo los psicólogos, no podremos desbordar un planteamiento positivista que nos mostrará una imagen factual más o menos satisfactoria, pero que dejará de lado todas aquellas posibilidades que históricamente han sido descartadas. De ahí el imperativo de examinar no sólo lo que somos, sino lo que podríamos haber sido y, sobre todo, lo que deberíamos ser frente a las necesidades de nuestros pueblos, independientemente de que contemos o no con modelos para ello. Cabe preguntar, por ejemplo, si los psicólogos nicaragüenses siguen utilizando hoy los mismos esquemas de trabajo que usaban en tiempos de Somoza, o si el cambio de clientela, la necesidad de atender a los sectores populares, les ha llevado a modificar también sus modelos conceptuales y práxicos (Whitford, 1985).

Una buena manera como se puede abordar el examen crítico del rol del psicólogo consiste en volver a las raíces históricas de la propia Psicología. Habría que revertir el movimiento que llevó a limitar el análisis psicológico a la conducta, es decir, el comportamiento en cuanto observable, y dirigir de nuevo la mirada y la preocupación a la «caja negra» de la conciencia humana. La conciencia no es simplemente el ámbito privado del saber y sentir subjetivo de los indivi-

4. Se trata de una idea constante en Martín-Baró: intentar mantener una pulcra distancia respecto a la realidad convulsa y lacerante, negarle conciencia a la investigación científica, considerar igualmente legítimas todas las «verdades» conduce inevitablemente a ponerse al lado del orden establecido. Sobre este tema volveremos ampliamente en la nota 2 del capítulo «Hacia una Psicología de la liberación», y sobre la inevitabilidad de un compromiso ver, además de la Introducción, la nota 22 del capítulo «El latino indolente», y la nota 5 de «Conscientización y currículos universitarios».

duos, sino sobre todo aquel ámbito donde cada persona encuentra el impacto reflejo de su ser y de su hacer en 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. La conciencia es el saber o el no-saber sobre sí mismo, sobre el propio mundo y sobre los demás, un saber práxico antes que mental, ya que se inscribe en la adecuación a las realidades objetivas de todo comportamiento, y sólo condicionada parcialmente se vuelve saber reflejo (Gibson, 1966; Baron, 1980).

La conciencia, así entendida, es una realidad psico-social relacionada con la «conciencia colectiva» de que hablaba Durkheim (1984). La conciencia incluye, ante todo, la imagen que las personas tienen de sí mismas, imagen que es el producto de la historia de cada cual y que, obviamente, no es un asunto privado; pero incluye también las representaciones sociales (Banchs, 1982; Deconchy, 1984; Farr, 1984; Jodelet, 1984; Lane, 1985). Y, por tanto, todo aquel saber social y cotidiano que llamamos «sentido común», que es el ámbito privilegiado de la «ideología»⁵ (Martín-Baró, 1989a). En la medida en que la Psicología tome como su objetivo específico los procesos de la conciencia humana deberá atender al saber de las personas sobre sí mismas en cuanto individuos y en cuanto miembros de una colectividad. Ahora bien, el saber más importante desde un punto de vista psicológico no es el conocimiento explícito y formalizado, sino ese saber inserto en la praxis cotidiana, las más de las veces implícito, estructuralmente inconsciente e ideológicamente naturalizado, en cuanto que es adecuado o no a las realidades objetivas, en cuanto que humaniza o no a las personas, y en cuanto permite o impide a los grupos y pueblos mantener las riendas de su propia existencia.

Es importante subrayar que esta visión de la Psicología no descarta el análisis de la conducta. Sin embargo, la conducta debe ser vista a la luz de su significación, personal y social, del saber que pone de manifiesto, del sentido que adquiere desde una perspectiva histórica. Así, por ejemplo, aprender no es sin más elaborar y reforzar una secuencia de estímulos y respuestas; es, sobre todo, estructurar una forma de relación de la persona con su medio, configurar un mundo donde el individuo ocupa un lugar y materializa unos intereses sociales. Trabajar no es sólo aplicar una serie de conoci-

5. En el fondo, lo que está latiendo en esta idea es la concepción de la Psicología social «como el estudio científico de la acción en cuanto ideológica» que Martín-Baró había manejado extensamente en las primeras páginas de *Acción e ideología* (Martín-Baró, 1983, 17). Ver también nota 4 de «Religión y guerra psicológica».

mientos y habilidades para lograr la satisfacción de las propias necesidades; trabajar es primero y fundamentalmente hacerse a sí mismo transformando la realidad, encontrándose o enajenándose en ese quehacer sobre la telaraña de las relaciones interpersonales e intergrupales. En uno y otro caso, la formalidad de la conducta queda transida por un sentido que no es descifrable desde la superficie mensurable, pero sin cuya comprensión poco o nada se entiende de la existencia humana.

A la luz de esta visión de la Psicología, se puede afirmar que la *conscientización* constituye el horizonte primordial del quehacer psicológico. Es posible que a algunos esta afirmación les suene algo escapista, mientras que a otros les parezca un planteamiento demasiado comprometedor; algunos pensarán que se trata de un estrechamiento excesivo de la Psicología, mientras que otros opinarán quizá que se trata de introducir a la Psicología en terrenos que no le pertenecen. Examinemos entonces esta propuesta más en detalle, ya que algunos malentendidos pudieran provenir del empleo del término *conscientización*, tan evocador de la historia contemporánea de los países latinoamericanos.

Como es bien sabido, *conscientización* es un término acuñado por Paulo Freire para caracterizar el proceso de transformación personal y social que experimentan los oprimidos latinoamericanos cuando se alfabetizan en dialéctica con su mundo (Freire, 1970, 1971, 1973; INODEP, 1973). Para Freire, alfabetizarse no consiste sencillamente en aprender a escribir en papeles o a leer la letra escrita; alfabetizarse es sobre todo aprender a leer la realidad circundante y a escribir la propia historia. Lo que importa no es tanto saber codificar y decodificar palabras ajenas, sino aprender a decir la palabra de la propia existencia que es personal pero es sobre todo colectiva. Y para pronunciar esa palabra personal y comunitaria, es necesario que las personas asuman su destino, que tomen las riendas de su vida, lo que les exige superar su falsa conciencia y lograr un saber crítico sobre sí mismos, sobre su mundo y sobre su inserción en ese mundo. El proceso de *conscientización* supone tres aspectos:

1. El ser humano se transforma al ir cambiando su realidad. Se trata, por consiguiente, de un proceso dialéctico, un proceso activo que, pedagógicamente, no puede darse a través de la imposición, sino sólo del diálogo.

2. Mediante la paulatina descodificación de su mundo, la persona capta los mecanismos que le oprimen y deshumanizan, con lo que se derrumba la conciencia que mitifica esa situación como natural y se le abre el horizonte a nuevas posibilidades de acción. Esta conciencia crítica ante la realidad circundante y ante los demás arrastra por

tanto la posibilidad de una nueva praxis, que a su vez posibilita nuevas formas de conciencia.

3. El nuevo saber de la persona sobre su realidad circundante le lleva a un nuevo saber sobre sí misma y sobre su identidad social. La persona empieza a descubrirse en su dominio sobre la naturaleza, en su acción transformadora de las cosas, en su papel activo en las relaciones con los demás. Todo ello le permite no sólo descubrir las raíces de lo que es, sino el horizonte de lo que puede llegar a ser. Así, la recuperación de su memoria histórica ofrece la base para una determinación más autónoma de su futuro.

La conscientización no consiste, por tanto, en un simple cambio de opinión sobre la realidad, en un cambio de la subjetividad individual que deje intacta la situación objetiva; la conscientización supone un cambio de las personas en el proceso de cambiar su relación con el medio ambiente y, sobre todo, con los demás. No hay saber verdadero que no vaya esencialmente vinculado con un hacer transformador sobre la realidad, pero no hay hacer transformador de la sociedad que no involucre un cambio de las relaciones entre los seres humanos.

Al afirmar que el horizonte primordial de la Psicología debe ser la conscientización se está proponiendo que el quehacer del psicólogo busque la desalienación de las personas y grupos, que les ayude a lograr un saber crítico sobre sí mismas y sobre su realidad. Resulta significativo del sesgo que ha tenido la Psicología el que se asuma como obvio el trabajo de desalienación de la conciencia individual, en el sentido de eliminar o controlar aquellos mecanismos que bloquean la conciencia de la identidad personal y llevan a la persona a comportarse como un enajenado, como un «loco», pero que se haya dejado de lado el trabajo de desalienación de la conciencia social en el sentido de suprimir o cambiar aquellos mecanismos que bloquean la conciencia de la identidad social y llevan a la persona a comportarse como un dominador o un dominado, como un explotador opresivo o como un marginado oprimido. Si, como ya lo reconoce incluso el DSM-III (APA, 1983), todo proceso comportamental involucra una dimensión social, el quehacer del psicólogo no puede limitarse al plano abstracto de lo individual, sino que debe confrontar también los factores sociales donde se materializa toda individualidad humana.

Al asumir la conscientización como horizonte del quehacer psicológico, se recoge el necesario centramiento de la Psicología en el ámbito de lo personal, pero no como terreno opuesto o ajeno a lo social, sino como su correlato dialéctico y, por tanto, incomprendible sin su referencia constitutiva. No hay persona sin familia, apren-

dizaje sin cultura, locura sin orden social; por tanto, no puede haber tampoco un yo sin un nosotros, un saber sin un sistema simbólico, un trastorno que no remita a unas normas morales y a una normalidad social.

Como remite a una circunstancia social y a una historia concretas, en nuestro caso las de los países centroamericanos, la conscientización obliga a la Psicología a dar respuesta a los grandes problemas de injusticia estructural, de guerra y de enajenación nacional que agobian a estos pueblos. No se puede hacer Psicología hoy en Centroamérica sin asumir una seria responsabilidad histórica; es decir, sin intentar contribuir a cambiar todas aquellas condiciones que mantienen deshumanizadas a las mayorías populares, enajenando su conciencia y bloqueando el desarrollo de su identidad histórica. Pero se trata de hacerlo como psicólogos, es decir, desde la especificidad de la Psicología como quehacer científico y práctico.

En primer lugar, la conscientización responde a la situación de injusticia promoviendo una conciencia crítica sobre las raíces, objetivas y subjetivas, de la enajenación social. Una simple conciencia sobre la realidad no supone por sí misma el cambio de esa realidad; pero difícilmente se arremeterá con los cambios necesarios mientras todo un velo de justificaciones, racionalizaciones y mitos encubra los determinismos últimos de la situación de los pueblos centroamericanos. La conscientización no sólo posibilita, sino que puede incluso desencadenar el cambio, el romper con los esquemas fatalistas que sostienen ideológicamente la alienación de las mayorías populares.

En segundo lugar, el proceso mismo de conscientización supone un salirse de la mecánica reproductora de las relaciones de dominación-sumisión, ya que sólo puede realizarse a través del diálogo. En última instancia, el proceso dialéctico que permite al individuo encontrarse y asumirse como persona supone un cambio radical de las relaciones sociales, donde no haya opresores ni oprimidos, y ello tanto si de lo que estamos hablando es de una psicoterapia como si de lo que estamos hablando es de la educación escolar, del proceso de producción en una fábrica o del trabajo cotidiano en una institución de servicio.

Finalmente, la toma de conciencia apunta directamente al problema de la identidad tanto personal como social, grupal y nacional. La conscientización lleva a las personas a recuperar la memoria histórica, a asumir lo más auténtico de su pasado, a depurar lo más genuino de su presente y a proyectar todo ello en un proyecto personal y nacional. Mal puede un proceso de aprendizaje, de orientación vocacional o de consejería terapéutica buscar el desarrollo o la realización de las personas si al mismo tiempo no se proyecta al individuo en su

contexto social y nacional y, por consiguiente, si al mismo tiempo no se le plantea el problema de su autenticidad como miembro de un grupo, parte de una cultura, ciudadano de un país.

Es posible que para la mayoría de los psicólogos la dificultad no se cifre tanto en aceptar este horizonte para su quehacer como en visualizar su puesta en práctica. ¿Qué significa conscientizar en y con la actividad psicológica? ¿Se trata de aplicar alguna técnica particular? ¿Hay que incluir en los procesos alguna forma de reflexión política? ¿Significa esto cambiar los tipos de tests empleados o los temas de aquellos que ya manejamos? ¿Debemos abandonar la terapia individual y realizar algo así como ergo-terapias colectivas? Intentemos dar más forma a la tesis con dos ejemplos sobre cómo buscar la conscientización con la actividad psicológica.

Es claro que uno de los problemas más graves que se confronta en la actualidad en Centroamérica es el de las víctimas de la guerra: soldados y guerrilleros heridos o inválidos de por vida, traumatizados quizá por las experiencias que les ha tocado vivir en el campo de batalla; poblaciones aterrorizadas por la experiencia de los bombardeos, las operaciones contrainsurgentes o las matanzas «sanitarias»; testigos de crueldades represivas, víctimas de las tácticas del terror o de la tortura, niños huérfanos marcados por huidas prolongadas en medio de la violencia bélica. Todos ellos constituyen esa población de desplazados o refugiados, de hijos de la represión o de la guerra, cuyo número crece aceleradamente y alcanza ya una cifra no inferior a la de dos millones de centroamericanos (ver, por ejemplo, Lawyers, 1984; Instituto, 1985)⁶. Indudablemente esta población

6. El Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador 1992-1993, *De la locura a la esperanza*, da comienzo con el recuerdo a las víctimas de la guerra: «Entre los años de 1980 y 1991, la República de El Salvador, en América Central, estuvo sumida en una guerra que hundió a la sociedad salvadoreña en la violencia, le dejó millares y millares de muertos, y la marcó con formas delincuenciales de espanto [...] La violencia fue una llamarada que avanzó por los campos de El Salvador; invadió aldeas, copó los caminos, destruyó carreteras y puentes, arrasó las fuentes de energía y las redes transmisoras, llegó a las ciudades, penetró en las familias, en los recintos sagrados y en los centros educativos, golpeó a la justicia y a la administración pública la llenó de víctimas, señaló como enemigo a quienquiera que no aparecía en la lista de amigos». Tan sólo un dato estremecedor: según uno de los Informes de «Socorro Jurídico del Arzobispado de San Salvador», los asesinatos por motivos políticos perpetrados por los cuerpos de seguridad a lo largo de 1980 fueron 8.375: 3.006 campesinos, 696 obreros, 793 estudiantes, 114 maestros, 65 profesionales, 13 religiosos y 3.688 de adscripciones profesionales. El Instituto de Derechos Humanos de la UCA publicaba en 1990 (Editorial UCA) *Los derechos humanos en El Salvador en 1989*, un anuario de amenazas, asesinatos, capturas, cercos militares, secuestros, cateos, abusos sexuales, intimidaciones. Un manual de horrores con nombres y apellidos, días y horas que termina con un Informe a la Comisión de Derechos Humanos presentado por José Antonio Pastor Ridruejo, cuya primera recomendación es instar «de nuevo y con el mayor énfasis al Gobierno y a todos los poderes, instancias y fuerzas políticas del país, incluyendo a las organizaciones guerrilleras, a la adopción inmediata de cuantas medidas sean conducentes a la total erradicación de los

no sólo tiene gravísimas necesidades materiales de alimentación, techo, salud y trabajo, sino que tiene otras necesidades si no tan apremiantes, no por ello menos graves, de desarrollo personal y relaciones humanizadoras, de amor y esperanza en su vida, de identidad y significación social (Peña, 1984). Por ello, un objetivo primordial de la Psicología centroamericana en el presente y futuro próximo debe ser prestar una atención especial a las víctimas de la guerra⁷, cualesquiera ellas sean. Esta atención va a requerir la apertura de la clínica a los grupos mayoritarios, que son los que más están sufriendo el impacto del conflicto bélico.

Ahora bien, ¿se puede enfrentar este gravísimo problema de las víctimas de la guerra simplemente extendiendo a más personas el alcance del trabajo de la Psicología clínica realizado en la actuali-

atentados contra la vida, integridad y dignidad de las personas tanto en los combates como fuera de ellos» (p. 358). La *Revista de Estudios Centroamericanos* (ECA) acaba de dedicar un número monográfico a «La cultura de la violencia en El Salvador» (octubre, 1997) que recoge los resultados de una investigación llevada a cabo en el Instituto Universitario de la Opinión Pública (IUOP) con una advertencia: la seguridad que se pretendía con los acuerdos de paz sigue estando amenazada por una violencia posbélica para la que la sociedad salvadoreña no estaba preparada y que supone un costo total (en gastos de salud, seguridad, pérdidas materiales, etc.) equivalente al 13% del PIB de 1995, por ejemplo. La posición de ECA, vale decir, la postura de la UCA, sigue apostando por la hipótesis predilecta de Martín-Baró: las variables estructurales: «la violencia actual hunde sus raíces en un conflicto social que se remonta a la fundación misma de la república, que luego evolucionó hasta convertirse en un enfrentamiento armado. No podía ser de otra manera, porque la violencia es estructural, es decir, es algo que está más allá de su manifestación bélica. Para erradicarla es necesario transformar esas estructuras violentas que no han sido tocadas por la transición de posguerra» («La cultura de la violencia». *Estudios Centroamericanos*, 588, 1997, 942).

7. Se trata de una de las tareas urgentes de la Psicología (lo sigue siendo en la actualidad). La salud mental estrechamente asociada al orden social: una idea con la que simpatizaba plenamente Martín-Baró. Un ejemplo: «queremos enfatizar lo iluminador que resulta cambiar la óptica y ver la salud o el trastorno mentales no desde dentro hacia fuera, sino desde fuera hacia dentro; no como la emanación de un funcionamiento individual interno, sino como la materialización en una persona o grupo del carácter humanizador o alienante de un entramado de relaciones históricas» («Guerra y salud mental». *Estudios Centroamericanos*, 429/430, 1984, 503-514, 505). En el capítulo «Del opio religioso a la fe libertadora» de este libro se nos ofrecen los mismos argumentos, esta vez en clave teológica. Ya lo había advertido en la ponencia que presentó al III Encuentro Español de Psicología Social, celebrado en Las Palmas en 1983, «Votar en El Salvador: Psicología social del desorden político»: «para entender el comportamiento político en un país como El Salvador, el referente estructural no puede ser un orden social, sino un desorden establecido» que tarde o temprano deja sentir sus perversos efectos sobre el psiquismo. En la entrevista que le hicieron Elisabeth Lira y Alfonso Luco («Conversación con Ignacio Martín-Baró». *Revista Chilena de Psicología*, 10, 1990, 51-55) aparece un constructo de salud mental muy relacional: «Yo no puedo entender la salud mental simplemente como un bienestar que aflora de adentro afuera [...] Me parece a mí que la salud mental es primero y fundamentalmente un estado de relaciones, un estado de convivencia humanizadora» (p. 52). Lo relacional, lo interactivo, lo psico-social, ¿no es éste un esquema lleno de resonancias clásicas del que participan Lewin, Vygotski y Mead, entre otros? (Véase el capítulo de A. Blanco, «Vygotski, Lewin y Mead. Los fundamentos clásicos de la Psicología social», en D. Páez y A. Blanco, *La teoría sociocultural y la Psicología social actual*. Madrid: Fundación Aprendizaje, 1996.)

dad? ¿No representaría esta opción un simple tratar de restablecer los términos de una realidad social que está precisamente en la raíz del conflicto que se vive? La atención clínica a las víctimas de las guerras centroamericanas debe constituir un proceso conscientizador, un proceso que devuelva la palabra a las personas no sólo como individuos, sino como parte de un pueblo. Esto significa que la psicoterapia debe apuntar directamente a la desaparición de una identidad social labrada sobre los prototipos de opresor y oprimido, y a configurar una nueva identidad de las personas en cuanto miembros de una comunidad humana, responsables de una historia (Martín-Baró, 1984b). La superación de los traumas de la guerra debe incluir una toma de conciencia sobre todas aquellas realidades, colectivas e individuales, que están en la raíz de la guerra. Así, pues, una psicoterapia conscientizadora debe constituir un proceso que permita al individuo afirmar su identidad personal y social como parte de un movimiento de afirmación colectiva y nacional.

Un buen número de psicólogos centroamericanos se dedica a la orientación escolar. En ocasiones, este trabajo se reduce a la aplicación más o menos sistemática de baterías de tests con las que se pretende conocer el nivel de desarrollo y el grado de aprendizaje logrado por cada estudiante, detectar sus posibles problemas, así como definirle una perspectiva adecuada a sus intereses y capacidades. El presupuesto implícito de esta actividad estriba en que la sociedad existente constituye el ámbito en cuyo interior cada cual debe encontrar la ubicación más productiva y satisfactoria de acuerdo a sus características e ideales personales. Se trata, por tanto, de lograr un acoplamiento, una adaptación entre cada individuo y la sociedad que en ningún momento pone en cuestión los esquemas básicos de la convivencia y, por tanto, la determinación de los roles sociales que se deben asumir. La orientación escolar contribuye, de esta manera, a la reproducción del sistema establecido con sus esquemas de pasividad y falta de creatividad, de dominio y sumisión.

Un trabajo de orientación escolar conscientizadora supone el esfuerzo por propiciar la transmisión de esquemas sociales alternativos: la capacidad crítica y creativa de los alumnos frente a lo que la escuela y la sociedad les ofrecen, un estilo diferente de confrontar la vida social y laboral. Se trataría no sólo de que los alumnos aprendieran según los currículos escolares diseñados, sino sobre todo que aprendieran a confrontar la realidad de su existencia con un pensamiento crítico. Así como hay una organización de «pequeños empresarios» en la que se inicia a los adolescentes a la administración empresarial de corte capitalista, podría pensarse en algo así como laboratorios sobre la realidad nacional en los que los jóvenes fueran

confrontando directamente las condiciones sociales de la mayor parte de la población y pudieran reflexionar críticamente sobre ellas.

El horizonte conscientizador tanto en el trabajo clínico como en el trabajo de orientación escolar supondría, sin duda alguna, un importante cambio del quehacer profesional. No se trata de abdicar del papel técnico que en uno y otro caso corresponde al psicólogo; se trata de despojar ese papel de sus presupuestos teóricos adaptacionistas y de sus formas de intervención desde el poder. Para lo cual hace falta elaborar una visión conceptual diferente y quizá también nuevos métodos de diagnóstico e intervención. En clínica, algunas de las iniciativas logradas por el movimiento antipsiquiátrico pueden iluminar sobre los necesarios cambios que hubo que operar en el trabajo psiquiátrico como resultado de una concepción distinta sobre la realidad del trastorno psíquico y, por tanto, de una praxis terapéutica distinta (Bassaglia, 1972; Cooper, 1972; Moffat, 1975). En Psicología escolar, la propia experiencia de la educación conscientizadora, sobre todo en su paralelo y en su diferencia con la propuesta desescolarizadora (Illich, 1971; Reiner, 1973), permiten entrever nuevas formas de orientación.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese nuevo planteamiento, teórico y práctico, del trabajo psicológico conscientizador? En nuestra opinión, no se trata de abocarse exclusivamente a un área de trabajo sino de fijarse un horizonte en el quehacer profesional, cualquiera sea el área específica en que se ubique. Por ello, las preguntas críticas que se debe formular el psicólogo respecto al carácter de su actividad y, por tanto, respecto al papel que está desempeñando en la sociedad, no tanto deben centrarse en el dónde; sino en el *desde quién*; no tanto en cómo se está realizando algo, cuanto *en beneficio de quién*, y por consiguiente, no tanto en el tipo de actividad que se practica (clínica, escolar, industrial, comunitaria u otra), cuanto en *cuáles son las consecuencias históricas concretas* que esa actividad está produciendo.

CONCLUSIÓN: UNA OPCIÓN HISTÓRICA

Está claro que no es el psicólogo el llamado a resolver los problemas fundamentales que enfrentan los pueblos centroamericanos en la actualidad. Pensar otra cosa sería engañarse tanto respecto a lo que es la Psicología como respecto a los problemas centroamericanos, e incurrir en ese psicologismo que ha sido justamente denunciado como una ideología de recambio. No está en manos del psicólogo en cuan-

to tal cambiar las injustas estructuras socio-económicas de nuestros países, resolver los conflictos armados o rescatar la soberanía nacional, servilmente ignorada en Estados Unidos.

Sin embargo, hay una tarea importante que el psicólogo debe cumplir y que requiere tanto el reconocimiento objetivo de los principales problemas que aquejan a los pueblos centroamericanos como la definición del aporte específico del psicólogo en su resolución. Porque si el psicólogo no es el llamado a intervenir en los mecanismos socio-económicos que articulan las estructuras de injusticia, sí es el llamado a intervenir en los procesos subjetivos que sustentan y viabilizan esas estructuras injustas; si no toca al psicólogo conciliar las fuerzas e intereses sociales en pugna, sí le compete ayudar a encontrar caminos para cambiar los hábitos violentos por hábitos más racionales; y si no queda bajo su competencia la definición de un proyecto nacional autónomo, sí puede contribuir a la formación de una identidad, personal y colectiva, que responda a las exigencias más auténticas de los pueblos.

Es indudable que los psicólogos centroamericanos confrontamos un reto histórico para el cual probablemente no fuimos preparados. Sin embargo, no se trata de encontrar justificaciones a nuestras deficiencias sino de ver cómo podemos asumir nuestra responsabilidad social (Martín-Baró, 1985a). Tres puntos parecen a este respecto necesarios.

1. El psicólogo centroamericano debe replantearse la imagen de sí mismo como profesional. No se puede continuar con la inercia de los esquemas teóricos ya conocidos o de las formas de actuar habituales; nuestro saber psicológico debe ser confrontado con los problemas nuevos de los pueblos centroamericanos y con las interrogantes que a ese saber plantean. El caso de las víctimas de la guerra es quizá el más agudo y urgente, pero no el único y quizá ni siquiera el más radical.

2. Es urgente asumir la perspectiva de las mayorías populares. Sabemos, por la Sociología del conocimiento, que lo que se ve de la realidad y cómo se ve depende en forma esencial del lugar social desde donde se mira. Hasta ahora nuestro saber psicológico se ha alimentado en lo fundamental de un análisis de los problemas realizado desde los sectores dominantes de la sociedad. No es probable, y quizá ni siquiera posible, que logremos una adecuada comprensión de los problemas más profundos que hoy aquejan a las mayorías populares si no nos ubicamos, así sea hermenéuticamente, en su atalaya histórica.

3. Quizá la opción más radical que confronta la Psicología centroamericana hoy radica en la disyuntiva entre un acomodamiento a

un sistema social que personalmente nos ha beneficiado o una confrontación crítica frente a ese sistema. En términos más positivos, la opción estriba en si aceptar o no el acompañar a las mayorías pobres y oprimidas en su lucha por constituirse como pueblo nuevo en una tierra nueva. No se trata de abandonar la Psicología; se trata de poner el saber psicológico al servicio de la construcción de una sociedad donde el bienestar de los menos no se asiente sobre el mal-estar de los más, donde la realización de los unos no requiera la negación de los otros, donde el interés de los pocos no exija la deshumanización de todos.

LOS OBSTÁCULOS A LA DEMOCRACIA EN LATINOAMÉRICA⁸

Democracia, nos dice el diccionario, es aquel «sistema de gobierno en que el pueblo o la plebe ejerce la soberanía» (Casares, 1971, 264). Y soberanía es el ejercicio o la posesión de «la autoridad suprema e independiente» (Casares, 1971, 774). Habrá entonces democracia, al menos en el sentido original de término, allá donde un pueblo posea y ejerza la autoridad suprema e independiente para regir su vida y su destino. Consiste, por tanto, la democracia en un sistema de regulación de la vida social en el cual el poder y la autoridad de gobernar reside en los mismos sujetos gobernados. Lo importante no está, por consiguiente, en las formas a través de las cuales se ejerza ese poder, o en los mecanismos mediante los cuales se determine ese ejercicio; la esencia de la democracia estriba en el ejercicio del gobierno por el mismo pueblo gobernado.

La realidad latinoamericana

A la luz de este criterio inicial, podemos examinar, así sea someramente, la realidad de los países latinoamericanos. Me limitaré al área de Centroamérica que, además de serme la más familiar, me parece paradigmática bajo muchos respectos. Dejando de lado Belice, que por razones históricas y culturales constituye un fenómeno aparte, cinco países constituyen la tradicional unión centroamericana: Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua. ¿Cuáles son los rasgos más distintivos de estos cinco países?

8. Con este epígrafe da comienzo el artículo «La desideologización como aporte de la Psicología social al desarrollo de la democracia en Latinoamérica» (*Boletín de la AVEPSO*, 8, 1985, 3-9).

1. Una estructura económica subdesarrollada, dependiente, desigual e injusta, que hace que mientras una elite minoritaria acapare la mayoría de los recursos nacionales, las grandes mayorías se encuentren en situaciones de miseria y marginalidad⁹.

2. Regímenes políticos de carácter autoritario represivo, cimentados sobre la oligarquía económica y dirigidos por militares o por fachadas civiles, formalmente elegidas en votaciones más o menos representativas, más o menos libres, pero que no proporcionan poder real.

3. Un control hegemónico de los Estados Unidos sobre las determinaciones fundamentales de los sistemas económico y político en función de la «seguridad nacional» norteamericana.

4. Importantes movimientos de oposición popular que van de los sindicatos costarricenses a la insurgencia político-militar salvadoreña.

Por supuesto, esta caracterización no toma en cuenta los muchos factores diferenciales que hay entre los cinco países. Actualmente, los principales se dan, por un lado, entre los países bajo férula militar casi total (El Salvador, Guatemala y Honduras) y Costa Rica, con su agonizante parlamentarismo y su acelerada militarización; y, por otro, entre estos cuatro países, como bloque controlado por Estados Unidos, y Nicaragua que, para salvar su revolución popular y su independencia, también ha tenido que militarizarse.

Sobre el trasfondo de esta situación económica, política y social, la realización de elecciones constituye un mecanismo formal, las más de las veces sin mayor significación ni trascendencia, sobre todo cuando son los militares y el gobierno norteamericano los que, en

9. Desde el primer epígrafe de la Introducción la referencia a la realidad y la definición de sus rasgos más sobresalientes viene siendo una constante (ver nota 2 *supra*, nota 2 del capítulo previo y nota 19 de «El latino indolente»), pero no quisiéramos ocultar al lector algunos datos actuales que resultan tan contundentes como los que maneja Martín-Baró hace diez o quince años. El *Informe sobre desarrollo humano 1996* (Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, 1996) nos ofrece en su página 45 un resumen del balance del desarrollo humano para América latina y el Caribe que no invita precisamente al optimismo: tan sólo un 50% de la población rural tiene acceso a agua potable; en la enseñanza secundaria casi 20 millones de muchachos y muchachas no reciben formación; en 1990 había 110 millones de personas por debajo del nivel de la pobreza; la tasa de mortalidad materna (180 por cada 100.000 nacidos vivos) sigue siendo cinco veces superior a la de los países industrializados; hay más de seis millones de niños desnutridos; en algunas metrópolis de América latina más de 100.000 niños viven en las calles. Por su parte, el informe de UNICEF *Los Niños de las Américas* (Santa Fe de Bogotá: UNICEF, 1992), describe el siguiente panorama: «No se conoce con exactitud cuántos niños de América latina y el Caribe se encuentran en circunstancias especialmente difíciles, pero las estimaciones globales dan indicios de su gravedad: 6 a 8 millones de niños maltratados o abandonados, 30 millones de niños trabajadores, 8 millones de niños en la calle, 2 millones de niños en conflictos armados, 500.000 niños que viven en instituciones públicas o privadas» (p. 18). Ante estos datos, la afirmación de que es la teoría la que constituye la fuente de realidad no deja de sonar como un insulto.

última instancia, van a establecer el veredicto sobre la «validez democrática» de los procesos electorales.

Obstáculos a la democracia

Sin duda, las condiciones objetivas señaladas constituyen los principales obstáculos para la vigencia de regímenes democráticos en los países centroamericanos. Mientras existan unas estructuras económicas que ponen en las manos de unos pocos un inmenso poder, es ingenuo pensar que esa oligarquía poderosa va a abdicar de la posibilidad de imponer sus intereses al resto de la población. La absoluta cerrazón, por ejemplo, del gran capital salvadoreño a ceder uno solo de sus privilegios o a hacer la más mínima concesión a las demandas populares, cerrazón que ha precipitado al país en la guerra civil que ya dura más de cinco años, es una clara indicación de que no puede haber una democracia mientras se den unas condiciones que generen semejantes diferenciales de poder social.

El otro gran obstáculo objetivo para el establecimiento de la democracia en los países centroamericanos lo representa el control hegemónico de los Estados Unidos sobre el área. Resulta paradójico que el país que más se precia de su sistema democrático y que, posiblemente, sea uno de los que mejor ha articulado un régimen de representación popular para el ejercicio del poder en su propio territorio, resulte el enemigo mayor de la verdadera democracia en los países que considera como su «patio trasero». La doctrina de la «seguridad nacional», entendida como una confrontación total y totalizadora con la Unión Soviética, hace que el gobierno norteamericano trate de impedir cualquier cambio, por razonable que sea, que pueda llevar a los países latinoamericanos hacia una mayor independencia respecto a su dominio hegemónico y, por lo tanto, a una aproximación a la superpotencia enemiga. Como lo demuestra el caso de Cuba y parece confirmarlo el caso de Nicaragua, esta lógica conflictiva se convierte ocasionalmente en una *self-fulfilling prophecy*, una profecía que provoca el cumplimiento de lo que anuncia. Pero, en cualquier caso, la lógica doctrinaria de la seguridad nacional fundamenta una política que prefiere aferrarse a las dictaduras más represivas antes que arriesgar cualquier solución que huela a socialismo. Un Pinochet, asesino pero capitalista, siempre será mejor que un Allende, demócrata pero socialista; un Somoza pronorteamericano siempre será preferible a un Ortega nacionalista.

Un tercer obstáculo objetivo para la instauración de la democracia en los países centroamericanos lo constituye el gremio militar. Si una cierta forma de democracia ha podido existir hasta hace poco

en Costa Rica, es en buena medida porque no tenía ejército; y si algo está contribuyendo al derrumbé total del régimen existente es su acelerado proceso de militarización, precipitado por la crisis económica y la presión norteamericana. En El Salvador, en 1972, una coalición de partidos de oposición, precisamente encabezada por quienes hoy constituyen la cabeza del gobierno (el ingeniero José Napoleón Duarte) y de la oposición (el doctor Guillermo Manuel Ungo), triunfó en las elecciones presidenciales, para ver inmediatamente arrebatado su triunfo por la fuerza de las armas en favor del candidato oficial, que era un militar (Hernández-Pico y Jerez, 1972). Por supuesto, el poder de los militares depende de quienes lo alimentan, que son precisamente los otros dos grandes obstaculizados de la democracia en los países centroamericanos: la oligarquía económica y la hegemonía norteamericana. En el caso de El Salvador, por ejemplo, es claro que sin la masiva ayuda de los Estados Unidos, el ejército ya habría sido derrotado por la alianza insurgente de fuerzas democrático-revolucionarias.

Junto a estos tres grandes obstáculos objetivos para el desarrollo de la democracia en los países centroamericanos, existen otros obstáculos que podríamos calificar como subjetivos o intersubjetivos, cuya importancia es ciertamente menor, pero no por ello despreciable. Se trata de todo ese mundo de la cultura y de la conciencia colectiva, el universo de los símbolos y de las ideologías¹⁰. Es importante eludir idealismos que conceden prioridad a los valores y principios ideales sobre la división del trabajo o las relaciones grupales. Es necesario, asimismo, evitar reduccionismos psicologistas que asignan a las personas causalidades propias de las estructuras sociales. Pero no conviene tampoco caer en el materialismo economicista o en el sociologismo mecanicista, y negar el papel que desempeña en la vida humana la cultura o el influjo parcialmente autónomo que la conciencia colectiva puede tener en los procesos históricos.

Cada ordenamiento social exige la elaboración de un universo simbólico que cumpla varias funciones críticas para su supervivencia

10. Todo ello guarda un cierto parecido con el concepto de superestructura de Marx, ese conjunto de «formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de ese conflicto (el que se da entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción) y luchan por resolverlo» (*Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, 1982, p. 183). Y con independencia del parecido, lo verdaderamente importante reside en la centralidad que en la propuesta de Martín-Baró adquiere el universo simbólico (que es el universo de la ideología), tal y como hemos dejado apuntado en la nota 7 del primer capítulo, el mundo de las representaciones, ese mundo en el que las cosas parecen estar dadas de antemano y en el que tan sólo cabe la resignación.

y reproducción: *a*) darle un sentido frente a los grandes interrogantes de la existencia humana; *b*) justificar su valor para todos los sectores de la población; *c*) permitir su interiorización normativa en los grupos y personas. Es claro que me estoy refiriendo a las principales funciones que se suelen asignar a una ideología. Cabe añadir que, al ejercer estas funciones, la ideología operativiza y oculta al mismo tiempo los intereses de las clases dominantes, generando una falsa conciencia, una distorsión entre la configuración de la realidad y su representación en la conciencia de los grupos y personas.

Desde un punto de vista psico-social, el terreno privilegiado de la ideología dominante en un orden social es el del «sentido común» o, como dice Garfinkel (1967, 76), la «cultura común». El sentido común está constituido por todos aquellos presupuestos que hacen posible la vida cotidiana, la interacción «normal» entre las personas, aquellos elementos que se asumen como obvios y por ello mismo nunca o rara vez se someten a cuestionamiento y revisión. Todo lo que en una sociedad se estima como «de sentido común» es identificado con «lo natural», situándolo de esta manera por encima de las vicisitudes históricas. Cuando las exigencias objetivas de un sistema social logran articularse como exigencias subjetivas de sentido común que se traducen en hábitos, rutinas y roles estereotipados, puede afirmarse que ese sistema ha echado raíces (Reich, 1965).

La cultura de los pueblos latinoamericanos no constituye la raíz básica de su subdesarrollo, como parecen afirmar ciertos enfoques psicologistas (Durán, 1978). Sin embargo, sí es cierto que esa cultura logra cerrar el universo de sentido en el que los grupos y las personas se mueven, distorsionando la percepción de la realidad e inhibiendo así los procesos de cambio. Es claro que el fatalismo latinoamericano, ya sea referido a un presunto orden natural o a la voluntad de Dios, ha bloqueado importantes dinanismos históricos. Por ello, la conscientización promovida por el método de alfabetización de Paulo Freire (1970) o, más recientemente, por la reflexión y praxis cristiana de las comunidades eclesiales de base (*La fe...*, 1983), han contribuido a desencadenar movimientos de liberación popular que han conmovido los cimientos de los regímenes establecidos.

LA TAREA DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL

Los psicólogos sociales poco o nada podemos hacer frente a los tres grandes factores objetivos que impiden el desarrollo de la democracia en los países latinoamericanos. Sin embargo, algo y quizá mucho

podamos hacer respecto a los factores que hemos llamado subjetivos o intersubjetivos.

La Psicología social es aquella disciplina cuyo objetivo estriba en examinar lo que de ideológico hay en el comportamiento humano, tanto de las personas como de los grupos (Martín-Baró, 1983a, 1-20). Asumiendo que toda acción humana significativa es un intento por articular los intereses sociales con los intereses individuales, a la Psicología social le corresponde estudiar ese momento en que lo social se hace individual y el individuo se hace social. 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. Hay que preguntarse, por ejemplo, no tanto si la presencia de otras personas inhibe la ayuda o diluye la responsabilidad individual en abstracto (Latané y Darley, 1970), cuanto por qué en un determinado grupo o sociedad la presencia de personas (¿todas o algún tipo en particular?) inhibe la ayuda (¿todo tipo de ayuda?), mientras que en otro grupo o sociedad la estimula y exige. La llamada «acción prosocial» adquiere un sentido muy distinto cuando se la considera en abstracto o al interior de una sociedad homogénea, que cuando se la considera en concreto o al interior de una sociedad dividida en clases sociales, en la que lo mismo que beneficia a unos perjudica a otros.

Si a la Psicología social le compete el estudio de lo ideológico en el comportamiento humano, su mejor aporte al desarrollo de la democracia en los países latinoamericanos consistirá en desenmascarar toda ideología antipopular, es decir, aquellas formas de sentido común que operativizan y justifican un sistema social explotador y opresivo¹¹. Se trata de poner al descubierto lo que de enajenador

11. Desenmascarar es sinónimo de desideologizar, y ambos tienen como objeto la lucha contra la mentira institucionalizada, uno de los temas obsesivos en la Psicología social de Martín-Baró. La institucionalización de la mentira (la negación de verdades objetivas, la pretensión de que la «verdad» del torturador, por ejemplo, es idéntica a la del torturado), el filtro caprichoso de la realidad objetiva, la imposición de una particular visión del mundo circundante. En «Guerra y salud mental» (*Estudios Centroamericanos*, 429/430, 1984, 503-514) lo denuncia con claridad: «La mentira ha llegado a impregnar de tal manera nuestra existencia, que terminamos por forjarnos un mundo imaginario cuya única verdad es que precisamente se trata de un mundo falso y cuyo único sostén es el temor a la realidad, demasiado "subversiva" para soportarla» (p. 509). También lo hará en otros artículos ligados a la situación de violencia bélica que estaba viviendo su país; por ejemplo, en «Un psicólogo social ante la guerra civil en El Salvador» (*Revista de la Asociación Latinoamericana de Psicología Social*, 1, 1982, 91-111), o en «La violencia política y la guerra como causas del trauma psico-social en El Salvador» (*Revista de Psicología de El Salvador*, 7, 1988, 123-141), en el que dedica un subepígrafe a la mentira institucionalizada. En «Los medios de comunicación masiva y la opinión pública en El Salvador de 1979 a 1989» (*Estudios Centro-*

hay en esos presupuestos en que se enraiza la vida cotidiana y que fundamentan la pasividad, la sumisión y el fatalismo.

Tradicionalmente, el universo simbólico que alimentaba el sentido común de los centroamericanos era de naturaleza religiosa: las cosas eran como eran por la voluntad de Dios y quiénes eran los humanos para escudriñar esa voluntad o pedirle cuentas al Creador¹². Quedaba siempre el consuelo de que Dios arreglaría las cosas en el otro mundo y compensaría a los pobres por su sufrimiento, obediencia y resignación. Todavía hay mucho de este fatalismo religioso en la cultura de los pueblos centroamericanos, hoy estimulado por aquellas sectas fundamentalistas provenientes de los Estados Unidos que, como el dólar, ponen toda su confianza en Dios, pero reciben un sustancioso apoyo logístico y financiero de las agencias norteamericanas y de los gobiernos del área (Domínguez y Huntington, 1984).

A medida que, desde la celebración del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín, amplios sectores de la Iglesia han rechazado las formas más burdas de fatalismo religioso e incluso han impulsado la liberación histórica de las estructuras que oprimen a los pueblos como una exigencia intrínseca de la fe cristiana, la elaboración ideológica de los intereses dominantes ha ido modificando su universo simbólico. La nueva ideología constituye una especie de catecismo de las «democracias en régimen de seguridad nacional», bajo el presupuesto implícito de que todo lo que proviene de Estados Unidos constituye la norma adecuada, y de que lo que es bueno para la «seguridad nacional» de Estados Unidos es bueno para nuestros países. El papel del crucifijo lo asume el dólar; ya no son las encíclicas papales, sino los discursos de Reagan, los que definen el bien y el mal; en lugar de los santos aparecen Kojak y Michael Jackson; y en vez de novenas y misas, se celebran elecciones. Todo lo cual, al parecer, resulta compatible y hasta requiere que los ejércitos se conviertan en cuerpos policiales y en verdaderas maquinarias represivas contra sus propios pueblos, a los que mantienen alienados

americanos, 493/494, 1989, 1081-1093) explica que el objetivo del IUOP, creado por él mismo en 1986, «era contrarrestar el clima de mentira producido por la guerra psicológica, particularmente ayudando a desmontar la formalización ideologizada de la opinión pública salvadoreña con la ayuda de las ciencias sociales» (p. 1083). En el siguiente epígrafe, «El psicólogo social en periodos de crisis» (pp. 184-188), se abunda en las consecuencias de la mentira institucionalizada.

12. La religión como sustento del mundo de actitudes y representaciones de la población latinoamericana es uno de los argumentos centrales de los capítulos «Del opio religioso a la fe libertadora» y «Hacia una Psicología de la liberación». La religión ha ejercido un absoluto poder sobre las conciencias y ha sido un factor determinante en el mantenimiento del fatalismo como estructura cognitiva (ver notas 6, 15 y 22 del capítulo «El latino indolente», por ejemplo).

o aterrorizados, sin permitir que el malestar social promueva más cambios que aquellos asimilables por el sistema.

Frente a estas formas ideológicas que justifican la situación de opresión estructural por referencia a Dios o a la seguridad nacional, a la Psicología social de toca la tarea de desideologizar. Desideologizar significa desenmascarar ese sentido común enajenador que encubre los obstáculos objetivos al desarrollo de la democracia y los hace aceptables a las personas¹³. Ahora bien, ¿qué hacer para desarrollar esta tarea desideologizadora en nuestras sociedades? Tres puntos nos parecen esenciales al respecto: a) asumir la perspectiva del pueblo¹⁴; b) profundizar el conocimiento de su realidad, y c) comprometerse críticamente en un proceso que dé al pueblo el poder sobre su propia existencia y destino.

1. En primer lugar, es necesario que el psicólogo social y aun la misma Psicología social asuman la perspectiva del pueblo. Si lo que se busca es el gobierno del pueblo, habrá que situarse en el punto de vista de ese pueblo, que es el de las mayorías oprimidas. Esto que puede parecer simple u obvio no lo es en modo alguno, y menos para nosotros, científicos sociales, enseñados y acostumbrados por el paradigma experimental a insertarnos en los procesos humanos desde el nivel de máximo control. Pero pretender que vamos a contribuir al desarrollo de la democracia, es decir, del gobierno del pueblo sin siquiera conocer cómo se ve la vida desde los ojos del pueblo mismo, constituye una pretensión hermenéutica y epistemológicamente falsa. Mal podremos desenmascarar la ideología dominante si no nos salimos de su ámbito, aunque no sea más que como paso metodológico.

13. Si volvemos nuestros pasos sobre algunas de las consideraciones que Martín-Baró ha hecho en el capítulo «Conscientización y currículos universitarios», cabría atribuirle a la desideologización, en los términos que aquí se nos presenta, el papel de allanar el camino para la conscientización: desenmascarar como paso previo para la praxis transformadora, para el cambio social, para facilitar el camino para el bienestar físico, social y psicológico de personas concretas y de pueblos enteros (las mayorías populares como sujeto de la Psicología social).

14. «Por su peso cuantitativo y por la dificultad y complejidad de los problemas de todo tipo que experimentan, las mayorías populares constituyen el problema del país. Su existencia representa, en sí misma, la negación más radical de la verdad y de la razón por parte de la injusticia, la gran represora.» Son las palabras del editorial «Veinticinco años de compromiso universitario con la liberación» (*Estudios Centroamericanos*, 503, 1990, 705-729). En *Sistema, grupo y poder* clarifica este punto: «se intenta hacer presente un nuevo interlocutor, permanentemente silenciado y demasiado a menudo ignorado: el pueblo sencillo, las mayorías populares centroamericanas» (Martín-Baró, 1989, 5). Lo hemos comentado brevemente en la Introducción, y lo volveremos a encontrar en el capítulo «La liberación como horizonte de la Psicología» (ver epígrafe primero, pp. 305-311), y en «Iglesia y revolución en El Salvador» (nota 8), así como en «Hacia una Psicología de la liberación» (nota 14): el pobre como lugar epistemológico central para una Psicología de la liberación.

2. En segundo lugar, debemos realizar una investigación sistemática de todos aquellos mecanismos que mantienen a nuestro pueblo enajenado frente a su propia realidad. Si algo nos ha mostrado la guerra civil de El Salvador a los científicos sociales es lo poco que conocíamos (y conocemos) a nuestro pueblo, y no tanto en sus rasgos de hecho como en sus potencialidades históricas. Poco es lo que podemos decir sobre los sectores mayoritarios de nuestras poblaciones, más allá de que son fatalistas, religiosas y machistas. Nada sabemos sobre todas aquellas virtudes que subyacen a su situación de dependencia opresiva, sobre su inteligencia para sobrevivir en una situación de permanente emergencia crítica o sobre su capacidad de solidaridad para no abandonar a los más miserables de los miserables. Que el pueblo salvadoreño haya logrado organizarse sin más recursos que su pobreza ni más ayuda que su unidad, y así haya puesto en jaque al mismo imperio norteamericano, constituye algo impredecible con nuestros modelos sobre los pobres o nuestros conocimientos sobre la movilización social. 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.

3. Finalmente, la desideologización supone un compromiso crítico que revierta al propio pueblo el conocimiento adquirido. 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 mínima distancia crítica que le permita objetivar su realidad y transformarla. Las palabras generadoras que utiliza el método alfabetizador de Freire constituyen un modelo sobre cómo el conocimiento puede servir para la desideologización: son palabras que reflejan la realidad de hecho, sacadas del universo simbólico de las propias personas, del sentido común de su vida cotidiana, pero que se devuelven dialógicamente, es decir, dialécticamente, a la misma comunidad para desenmascarar la realidad que expresan y abrir las puertas hacia su transformación.

Cómo operativizar estas tres tareas es algo que depende de la situación concreta de cada país. Posiblemente una de las mejores maneras en que esto puede realizarse es a través de un sistemático seguimiento de la opinión pública, que no es lo mismo que la opinión que se hace pública o que se publica en los medios de comunicación (Martín-Baró, 1985b¹⁵). Sin embargo, cualquiera que sea la

15. Este artículo se incluye a continuación.

forma concreta que se adopte, el punto central radica en la vinculación que como psicólogos sociales establezcamos con el pueblo. Si en verdad lo que queremos es contribuir al desarrollo de la democracia, es decir, ayudar a que el pueblo se gobierne a sí mismo, lo primero que debemos hacer es asumir sus intereses como propios. Sólo entonces nuestros ojos podrán descubrir no sólo los velos que obnubilan la conciencia popular y le impiden asumir las riendas de su propio destino, sino los velos que cubren también nuestro propio conocimiento y no nos permiten contribuir significativamente a las luchas populares por la justicia, la paz y la democracia.

EL PSICÓLOGO SOCIAL EN PERIODOS DE CRISIS¹⁶

La gravedad de los conflictos que actualmente se viven en los países centroamericanos, particularmente en El Salvador y Nicaragua, plantea a los científicos sociales exigencias muy concretas frente a las cuales la falta de respuesta puede ser tan contraproducente como la respuesta errada. Por un lado, al científico se le exige situar su análisis en el marco de la confrontación política e incluso asumir una posición personal frente a los mismos, lo cual le saca de sus tradicionales casillas de asepsia académica (Zúñiga, 1976). Por otro lado, se plantean situaciones de tal gravedad, que la intervención profesional no puede aplazarse so pena de cargar con la responsabilidad de daños irreparables.

Quizá el caso más obvio es el de los combatientes, de uno y otro bando, que necesitan atención psicológica (Spielberger, Sarason y Milgram, 1982). Cinco años de guerra civil en El Salvador¹⁷ va ge-

16. A partir de este epígrafe y hasta el final del capítulo se incluye íntegro el artículo «La encuesta de opinión pública como instrumento desideologizador», publicado en *Cuadernos de Psicología* (una revista editada en la Universidad del Valle, Colombia), 1/2, 1985, 93-108. Su actual director, A. Sampson, ha querido colaborar solidariamente en esta recopilación de textos de Martín-Baró, algo que queremos agradecerle públicamente.

17. A lo ya apuntado en la nota 7 de este mismo capítulo y en la nota 3 de «El latino indolente» sobre la normalidad de lo insólito, cabe añadir alguna otra información sobre la presencia del tema de la guerra en la producción de Martín-Baró. Además de la coordinación del libro *Psicología social de la guerra*, publicado en la editorial de la UCA en 1990 y en el que cabría destacar el capítulo «Guerra y trauma psicosocial del niño salvadoreño», el autor dejó escritos varios artículos sobre el tema: «El valor psicológico de la represión política mediante la violencia» (*Estudios Centroamericanos*, 326, 1975, 742-752), «La guerra civil en El Salvador» (*Estudios Centroamericanos*, 387/388, 1981, 17-32), «Actitudes en El Salvador ante una solución política a la guerra civil» (*Estudios Centroamericanos*, 390/391, 1981, 325-348), «Un psicólogo social ante la guerra civil en El Salvador» (*Revista de la Asociación Latinoamericana de Psicología Social*, 2, 1982, 91-111), «Guerra y salud mental» (*Estudios Centroamericanos*, 429/430, 1984, 503-514), «La violencia política y la guerra como causas del trauma psico-social en El Salvador» (*Revista de Psicología de El Salvador*,

nerando ya un verdadero ejército de jóvenes traumatizados por las acciones bélicas u obligados a replantearse de nuevo su existencia desde un cuerpo lisiado, con amputaciones o paralizado a perpetuidad. La reincorporación del mutilado de guerra a la vida civil representa un problema no sólo individual, sino de orden comunitario; es la familia entera, el entorno colectivo, la que tiene que reajustarse, a veces en forma radical, para dar acogida al inválido, para suplir sus deficiencias, para enfrentar sus trastornos. Todo ello requiere ayuda, una ayuda especializada para la cual la comunidad de psicólogos salvadoreños no se había capacitado.

Menos obvio, aunque no menos grave, es el problema de los desplazados y refugiados (Stein, 1981)¹⁸. Diversos estimados calculan que más de medio millón de salvadoreños se han visto obligados a abandonar su país a la búsqueda de supervivencia y no menos de otro medio millón —que crece día tras día— se encuentra alejado de su lugar de vida, tras haber tenido que abandonar casa y propiedades, azotados por la violencia bélica. Ya se encuentren en asentamientos y refugios o dispersos entre otra población, los desplazados necesitan una inmediata ayuda material y una urgente intervención psico-social: rotas violentamente sus raíces sociales tras el proceso de huida (con frecuencia un inhumano viacrucis), carecen de todo tipo de recursos así como de un empleo u ocupación que les permita conseguirlos. Más aún, dado su origen campesino, las más de las veces se encuentran poco capacitados para confrontar las escasas oportunidades que les abre su nuevo medio, ya de por sí saturado por la miseria y el desempleo. Una situación como la de los desplazados salvadoreños reclama una inmediata atención de organización comunitaria y de promoción de reasentamientos colectivos, para la cual tampoco estaba suficientemente preparado el psicólogo salvadoreño. Todo ello se agrava por el hecho de que trabajar con

28, 1988, 123-141), «La violencia en Centroamérica. Una visión psicosocial» (*Revista Costarricense de Psicología*, 12/13, 1988, 21-34), «La institucionalización de la guerra» (*Revista de Psicología de El Salvador*, 33, 1989, 223-245), «De la guerra sucia a la guerra psicológica: el caso de El Salvador» (*Revista de Psicología de El Salvador*, 35, 1990, 109-122). Finalmente habría mencionar «Raíces psicosociales de la guerra en El Salvador», un manuscrito inédito al que hemos hecho mención en la nota 3 de este mismo capítulo, con una introducción dedicada al conflicto social, cuatro capítulos («La dialéctica de grupos en El Salvador en 1980», «El malestar en la calle», «El liderazgo de Monseñor Romero», que posteriormente aparecerá como artículo, «El reino del terror» y «El pueblo en armas»), y un epílogo, «Hacia una nueva sociedad».

18. A este respecto ver el interesante trabajo de Florentino Martín *Infancia y guerra en Centroamérica* (San José, FLACSO, 1991), asesorado por Martín-Baró, en el que se da cuenta de las vicisitudes psicológicas de los niños en situaciones de guerra. Ver también *La guerra: realidad y alternativas* editado por Florentino Moreno y Florencio Jiménez Burillo (Madrid: Editorial Complutense, 1992).

esta población o con la de combatientes representa en la práctica un involucramiento político, un «colorearse», que suele arrastrar peligros para la propia vida.

La gravedad y urgencia de estos problemas parecería volver insignificante cualquier otra tarea que pudiera acometer el psicólogo social. Y, sin embargo, la situación de crisis plantea problemas de fondo, de los que mutilados y desplazados, como víctimas de la guerra, no son sino síntoma y consecuencia. En este sentido, la intervención urgente no elimina la necesidad de atender a aquellos elementos que, desde las propias raíces de la organización social, vician las posibilidades de una convivencia humanizadora, justificando la dominación y potenciando la alienación colectiva que están a la base de la actual guerra civil.

Quizá uno de los problemas más graves que confronta un pueblo como el de El Salvador sea el de carecer de algo así como un espejo social que le permita mirarse a sí mismo, reconocerse en lo que es conociendo su realidad, tomar conciencia sobre su propia identidad en la medida en que va construyendo su mundo. Este «espejo social» no puede identificarse sin más con los medios de comunicación masiva, así como el proceso de conscientización no puede reducirse a un simple estar informado. La alienación colectiva se asienta en los mecanismos de poder de las estructuras macrosociales, pero involucra también los esquemas cognoscitivos que son parte de las estructuras psicológicas individuales (Montero, 1984). Así, las personas no sólo se ven privadas del producto de su quehacer o forzadas a aceptar una definición de lo que personalmente son y socialmente hacen; las mismas personas carecen de esquemas adecuados para mirarse a sí mismas y para interpretar el sentido de su existencia como individuos y como comunidad.

Ciertamente, la guerra civil salvadoreña ha supuesto una agravación de la mentira colectiva, es decir, del ocultamiento de la realidad y de la distorsión sistemática de los acontecimientos por parte del poder establecido que ha agudizado la esquizofrenia de la población entre lo que vive cotidianamente y la definición social del objeto de su vivencia (Martín-Baró, 1982). Sin embargo, esa mentira social en lo que tiene de determinante no es nueva, sino que es parte del ordenamiento estructural del país. La mentira social constituye la elaboración ideológica de la realidad en forma tal que sea compatible con los intereses de la clase dominante, fijando así los límites en que se puede mover la conciencia colectiva (los máximos de conciencia social posibles en cada situación). En el caso concreto de El Salvador, esto ha supuesto al menos tres aspectos: *a*) el ocultamiento sistemático de los problemas más graves del país; *b*) la distorsión

sobre los intereses y fuerzas sociales en juego, y c) la asimilación de un discurso enajenador sobre la propia identidad, personal y social.

El problema no estriba en la credibilidad o falta de credibilidad del discurso oficial; obviamente, el salvadoreño cae bien en la cuenta de que lo que se dice no corresponde a lo que él vive, de que hay una inadecuación entre las realidades en cuanto experiencia y las «realidades» en cuanto discurso, aun cuando respecto a todos aquellos ámbitos en los que no tiene una experiencia personal no pueda tomar más postura que la de la ignorancia o el recelo. El problema estriba en que al salvadoreño se le impide un saber reflejo sobre sí mismo y su circunstancia, bloqueándole así la construcción de una identidad realista, personal y colectiva que haga posible su crecimiento y progreso¹⁹. Mal pueden superarse los problemas cuando quedan remitidos a la voluntad de Dios y a las exigencias de la naturaleza humana (fatalismo), cuando son atribuidos a las peculiaridades comportamentales de los dirigentes (psicologismo personalista) o cuando son lisa y llanamente negados (desatención selectiva). En buena medida, el funcionamiento puramente formal de los esquemas democráticos contribuye a ritualizar, cuando no a sacralizar, la mentira social: se realizan votaciones en las que el control real del poder no se pone en juego, se multiplican los partidos políticos que representan modalidades parciales de los mismos intereses sociales, se establece un debate parlamentario cuya existencia misma presupone haber dado ya una respuesta a aquellos problemas que habría que resolver.

Los medios de comunicación masiva, como parcialmente ha intuido la UNESCO, son por lo general instrumentos dóciles de los intereses dominantes. En El Salvador, por ejemplo, hay cuatro canales comerciales de televisión, pero los cuatro pertenecen mayoritariamente a un mismo dueño; se genera así la ilusión de diversidad y de pluralismo, aun cuando los cuatro se saturan con las mismas series enlatadas de *Starsky y Hutch* o *Dallas*, las mismas telenovelas de *Ligia Elena* o *La fiera*, los mismos programas especiales de «Miss Mundo» o Julio Iglesias. En el mejor de los casos, que suele ser el de algunas emisoras de radio, los programas noticiosos se conforman con ofrecer un reflejo parcial y superficial de lo que ocurre, y sólo rara vez proporcionan elementos que permitan lograr una interpretación de los hechos distinta a la del discurso oficial. Para estos contados casos, las instancias en el poder disponen de un eficaz meca-

19. En el capítulo «El latino explotado» hemos tenido oportunidad de ver con algo más de detalle los mecanismos a través de los cuales se produce esta distorsión de la identidad personal y colectiva.

nismo de control consistente en calificar al responsable como «des-informador», lo que puede ponerlo en muy serios problemas.

Frente a este ambiente de mentira social, surge la necesidad de una tarea de desideologización conscientizadora a la que el psicólogo social puede y debe dar su aporte. Se trata de introducir en el ámbito de la conciencia colectiva elementos y esquemas que permitan desmontar el discurso ideológico dominante y poner así en marcha los dinamismos de un proceso desalienador. Esta tarea resulta todavía más urgente en momentos de crisis como el que vive El Salvador, donde el horizonte que se abra a la conciencia de los diversos grupos sociales puede resultar fundamental para las opciones que se vayan tomando y la dirección que adopte el proceso. En esta perspectiva, creemos que la encuesta de opinión pública puede jugar un papel, no por humilde menos significativo, como instrumento (uno entre otros) que contribuya al proceso de formación de una nueva identidad colectiva.

LA ENCUESTA DE OPINIÓN PÚBLICA

Mientras la encuesta de opinión pública es ampliamente utilizada en Sociología (Sudman, 1976), su uso en Psicología social es más bien ocasional y secundario. A juzgar por la ausencia de este tipo de método en los artículos publicados por las revistas más prestigiosas del área, se diría que la Psicología social imperante no considera la encuesta de opinión pública como un método «científico», «serio» o, en cualquier caso, útil. Es posible que el conocimiento obtenido a través de este tipo de instrumento pueda parecer poco riguroso a quienes están habituados al experimento de laboratorio; es posible también que algunos piensen que la información lograda a través de las encuestas de opinión pública es demasiado superficial y transitoria como para fundamentar algún tipo de conocimiento importante sobre los procesos psico-sociales. Hay incluso quienes parecerían sentirse ofendidos en su «pudor científico» de que se les pueda comparar con los Gallup o Harris, o que se puedan situar sus estudios a la altura de un informe del *New York Times* o la CBS.

Sin embargo, es posible que la razón de fondo para la escasa utilización de la encuesta en Psicología social haya que buscarla en razones distintas a su presunta falta de rigor científico; de hecho, no hay grandes diferencias entre las encuestas muestrales y las aplicaciones de cuestionarios actitudinales o de otro tipo, tal como lo practica masivamente la Psicología social. Más bien creemos que la falta de uso de la encuesta hay que vincularla a dos características do-

minantes en los principales modelos psico-sociales: su individualismo y su falta de sentido histórico (Tajfel, 1984; Martín-Baró, 1983a). Parecería que la conciencia colectiva, en cuanto fenómeno transindividual, no es valorado suficientemente por las teorías dominantes en Psicología social, como no lo son las necesarias formas concretas que los procesos psico-sociales van adquiriendo en cada situación y circunstancias históricas.

Nosotros pensamos que la encuesta de opinión pública puede constituir un importante instrumento desideologizador y que, así como en la actualidad es utilizada por los grandes consorcios comerciales y políticos para propiciar el mercadeo de sus productos o para estimular el apoyo a candidatos de todo tipo y a las políticas más diversas, debería ser utilizada para impulsar la toma de conciencia popular. En una situación como la de El Salvador, y quizá en situaciones más o menos similares en otros países latinoamericanos, la utilización sistemática de la encuesta puede constituir un instrumento privilegiado para desmontar el discurso enajenador de los sectores sociales dominantes y para permitir a las organizaciones y grupos populares entablar un diálogo constructivo con la conciencia comunitaria a la búsqueda de una nueva identidad colectiva²⁰.

20. El uso liberador de la encuesta de opinión pública, capaz de desmontar, escribirá unas líneas más adelante, el discurso justificador del orden social opresivo. Martín-Baró acepta la utilidad del método tradicional y de las técnicas de medición más elementales (la encuesta), porque está convencido de que pueden ayudarle a aprehender esa realidad que para él supone el punto de partida de todo su quehacer como científico social. Al hablar de la Psicología social norteamericana, de la que tenía un conocimiento nada superficial porque, entre otras cosas, se doctoró en la Universidad de Chicago («Yo también soy de formación norteamericana — escribe en carta fechada el 13 de marzo de 1983 —, ya que obtuve mi Maestría y mi Doctorado en la Universidad de Chicago, con Rosenberg, Bradburn y Janowitz, en los salones donde enseñó Mead y floreció el funcionalismo»), lo hace en términos muy alejados del fundamentalismo (no pocas veces preñado de ignorancia) al que nos tienen acostumbrados algunas posiciones actuales dentro de la Psicología social: «Tiene, sin duda, esa Psicología social mucho de bueno, producto de casi un siglo de trabajo, y ojalá este reconocimiento no se le escape al lector; pero tiene también no poco de malo, no tanto por lo que es en sí cuanto por lo que se pretende que sea, es decir, conocimientos universalmente válidos y significativos» (Martín-Baró, 1989, 5). En «Hacia una Psicología política latinoamericana» (conferencia pronunciada en el XIII Congreso Colombiano de Psicología de 1988 y editada posteriormente en G. Pacheco y B. Jiménez [eds.], *Ignacio Martín-Baró [1942-1989]. Psicología de la liberación para América latina*. Universidad de Guadalajara: ITESO, 1990) vuelve sobre su misma posición: en lugar de tirar todo por la borda, es necesario «encontrar unos procedimientos que superando las limitaciones del positivismo, en particular los presupuestos que afectan al diseño de la investigación, aprovechen sus logros, sobre todo en la operativización de hipótesis o preguntas y en el desarrollo instrumental, logros que no están necesariamente ligados a estos presupuestos» (p. 98). El ideal metodológico para Martín-Baró sería la resultante de la instrumentación positivista más una epistemología de investigación-acción (ver nota 9 del último capítulo). En el epígrafe «La ciencia de la Psicología» del capítulo «La liberación como horizonte de la Psicología» y en el capítulo «Hacia una Psicología de la liberación» se encuentran referencias a estos temas.

Podría objetarse que, frente a los graves problemas que la guerra civil está ocasionando a la población salvadoreña, dedicarse a compulsar la opinión pública constituye una verdadera frivolidad. Sin embargo, este juicio debe revertirse si se considera el papel que la conciencia colectiva puede jugar en el mantenimiento o finalización de las hostilidades bélicas y, sobre todo, en el mantenimiento o finalización de todas aquellas condiciones sociales que conforman un ordenamiento social injusto y que están a la raíz de la guerra civil. La importancia que los sectores dominantes conceden al control de los medios de comunicación masiva y el dinero que se invierte en propaganda confirman cotidianamente la importancia de los factores subjetivos en la determinación de los procesos sociales de un país.

Ahora bien, para que la encuesta de opinión pública pueda contribuir a desmontar el discurso justificador del ordenamiento social opresivo y de la guerra represiva y ayude a la población a confrontar su realidad, debe reunir una serie de condiciones. Podemos señalar cuatro, que nuestra propia experiencia nos ha mostrado ser esenciales: a) sistematicidad; b) representatividad; c) totalizadora; y d) dialéctica.

1. Ante todo, el encuestamiento de la opinión pública debe hacerse en forma *sistemática*. Esto quiere decir que, para el fin perseguido, muy poco se gana con hacer encuestas esporádicas y puntuales. El «espejo social» es útil e incluso válido, es decir, históricamente correcto cuando capta a la conciencia colectiva en su evolución a través de un período de tiempo. De otro modo es difícil establecer la transitoriedad o carácter puramente circunstancial de un estado de opinión o de una actitud colectiva (Glenn y Frisbie, 1977); y en todo caso, el camino hacia una nueva identidad requiere el reflejo periódico de los cambios logrados y el impacto sobre la conciencia de la praxis colectiva.

2. Las encuestas de opinión pública deben intentar ser *representativas* de toda la población o, en su defecto, especificar qué sectores reflejan. El solo enunciado de esta característica puede resultar superfluo y aun ofensivo para cualquiera que tenga una mediana formación académica. Sin embargo, no está de más subrayar este punto, dada la particular composición social de poblaciones como la de El Salvador u otros países latinoamericanos. Con demasiada frecuencia las encuestas de opinión se limitan a los sectores medios urbanos, olvidándose que la mayoría de la población centroamericana es campesina y que aun dentro de las ciudades el sector mayoritario está constituido por lo general por los sectores proletarios y marginales. Claro está que el encuestamiento de estos sectores es mucho más difícil, ya que ni tienen teléfono, ni asisten a centros

educativos, son analfabetos y con frecuencia la estructura formal de los cuestionarios les confunde o inhibe. Por todo ello, la necesidad de la representatividad no hay que asumirla como obvia, sino, por el contrario, estar muy conscientes del fuerte sesgo pequeño-burgués y urbano de la mayor parte de nuestros conocimientos psico-sociales.

3. Las encuestas deben intentar lograr una *totalización* de sentido. De otro modo se corre el peligro de convertirlas en un mero reflejo superficial de estados de opinión circunstanciales, más o menos homogéneos, más o menos favorables a las necesidades de quienes tienen el poder, pero puramente factuales. La totalización de sentido significa que la encuesta debe poner de manifiesto tanto las configuraciones actitudinales, relacionando unas opiniones con otras y no dejándolas aisladas, como las posibles raíces sociales de esas actitudes y opiniones. Entonces cada opinión y actitud específicas adquieren su verdadero sentido, como concreciones históricas o mediaciones coyunturales de procesos determinados estructuralmente. Entre paréntesis, sólo así, en nuestra opinión, se estará haciendo verdadera Psicología social.

4. Finalmente, aunque no sea lo menos importante, hay que encontrar caminos para que los resultados de las encuestas de opinión pública reviertan a la población. Éste es un problema complejo, dado el control sobre los medios de comunicación que se ejerce desde el poder. Pero, de otra manera, el conocimiento adquirido constituiría un elemento más de poder manipulado en contra de los intereses populares, tal como ocurre con las encuestas desarrolladas tanto por las empresas comerciales como por los partidos políticos. Es necesario que la población pueda enfrentar su propia imagen, pueda ver objetivada su propia opinión y actitudes. Sólo entonces le será posible examinar con ojos más críticos el contraste entre lo que vive, lo que piensa y lo que el discurso dominante establece y, a partir de ahí, asumir una nueva postura, de continuidad o ruptura, frente a su propio pensar y frente a los acontecimientos.

Intentaremos mostrar con unos ejemplos concretos de nuestro trabajo actual en El Salvador algunas de las posibilidades y problemas que las encuestas de opinión pública ofrecen como instrumento desideologizador en un periodo de crisis social.

LA OPINIÓN PÚBLICA EN EL SALVADOR

Hemos escogido tres problemas que, durante estos años de guerra civil, han figurado entre los temas más candentes y sobre los cuales más esfuerzo se ha hecho por moldear la opinión pública, nacional e

internacional, y por mostrar el apoyo de la población salvadoreña a una u otra postura: la intervención norteamericana, el papel de las elecciones y el diálogo-negociación entre el gobierno y las fuerzas insurgentes del FMLN/FDR (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional y Frente Democrático Revolucionario). En cada una de estas áreas consistentemente se ha insistido en que había en El Salvador una opinión pública homogénea (sólo discrepaban unos pocos, «malos salvadoreños»), coherente con la versión oficial, y que era esa opinión la que sustentaba las decisiones políticas y militares que se iban tomando.

Sobre la intervención norteamericana en la política salvadoreña, cada vez mayor y más avasalladora desde 1980, la versión oficial puede sintetizarse en dos puntos: *a*) no hay propiamente intervención norteamericana, sino una agresión extracontinental contra El Salvador y Centroamérica, de la que Cuba y Nicaragua son simples instrumentos; *b*) la ayuda norteamericana, tanto económica como militar, no puede ser considerada intervención, sino que es la respuesta legal a la agresión comunista, la necesaria defensa de la «seguridad nacional» de El Salvador y de los Estados Unidos. Esta versión ha sido, de una y otra manera, transmitida por todos los medios de comunicación y, sobre todo, esta visión ha constituido el presupuesto de todo el planteamiento político de la confrontación, que ya no era así una «guerra civil», sino una lucha contra la «subversión comunista» impulsada desde Rusia, Cuba y Nicaragua (puede recordarse el vergonzante «Libro blanco» repartido por el gobierno norteamericano en 1981 y cuya falsedad pronto pusieron de manifiesto varios informes periodísticos).

Sin embargo, de acuerdo con los datos de diferentes encuestas, la vivencia de la población iba por otros caminos. En abril de 1981, apenas tres meses después del desencadenamiento formal de la guerra (la «ofensiva general» del FMLN comenzó en enero de 1981), entre una población de 750 estudiantes universitarios, el 31,9% consideraba que la principal dificultad para lograr una solución pacífica en el país la constituía su dependencia respecto a Estados Unidos. Más aún, el 51,7% de los mismos estudiantes consideraba en aquel entonces que la postura norteamericana ante el conflicto era «muy injusta», mientras que sólo un 25,1% tildaba de esa manera la postura del FMLN. En mayo de 1983, poco después de un famoso discurso programático del señor Reagan hacia Centroamérica en el que planteaba una especie de «guerra santa» contra el comunismo agresor, una encuesta entre 780 profesionales y estudiantes universitarios mostraba que un 65,4% no estaba de acuerdo con que Rusia, Cuba y Nicaragua fueran los responsables de la guerra, mientras que

el 81,4% pensaba que era la Embajada norteamericana la que mandaba en el país. Para el 69,1% de los encuestados, Estados Unidos sólo perseguía «aplastar al movimiento revolucionario», y el 55,4% consideraba que eran los norteamericanos los que estaban impidiendo que tuvieran lugar unas negociaciones de paz. La opinión de estos sectores, ciertamente no representativos de toda la población, pero sí de ciertos «sectores medios», no podía ser en realidad más discordante con la opinión oficial.

En 1982, y por presión norteamericana, la entonces Junta Revolucionaria de Gobierno convocó a elecciones para Asamblea Constituyente, y en 1984 se realizaron dos vueltas electorales para escoger Presidente de la República. La máquina propagandística norteamericana se encargó de airear por todo el mundo el carácter democrático de estos procesos electorales, a pesar de que en ninguno de ellos pudo participar la oposición, ni siquiera los grupos más moderados de la socialdemocracia. La versión oficial sobre las elecciones fue que se trataba de un esfuerzo por lograr la paz en el país, y alrededor de ese punto se articuló el esfuerzo propagandístico: «Tu voto, la solución»; «Vota por la paz; vota por ARENA» (ARENA es un partido de extrema derecha, con aires mitad machistas mitad fascistas, cuyos objetivos más claros eran la defensa de la propiedad privada y el apoyo para una victoria militar de la Fuerza Armada).

Frente a este planteamiento oficial, en una encuesta corrida el 9 de febrero de 1983 entre 1.754 estudiantes preuniversitarios, tan sólo el 5,8% creía que las elecciones podían poner término a la guerra, a pesar de que un 55,9% consideraba que las personas habían ido a votar principalmente movidas por un anhelo de paz. En la encuesta ya mencionada de mayo del mismo año entre profesionales y estudiantes, tan sólo un 7,3% consideraba que las elecciones podrían poner fin a la guerra y apenas un 17,5% creía que las elecciones serían libres. De hecho, sólo un 15,4% consideraba que el gobierno salido de las elecciones anteriores representaba la voluntad del pueblo. En febrero de 1984, en una encuesta con 1.588 estudiantes preuniversitarios, 82,2% consideraba que en las elecciones de 1982 había habido fraude y el 70,8% pensaba que tampoco las elecciones presidenciales serían limpias. Y aunque el 71,1% se manifestaba dispuesto a ir a votar, el 66,1% no creía que las elecciones fueran a ayudar en el logro de la paz. Finalmente, en una encuesta corrida a una muestra de 2.178 personas representativas de toda la población salvadoreña en marzo de 1984, pocos días antes de la elección presidencial, sólo el 32% esperaba alguna mejoría en la situación tras la votación y un porcentaje un poco menor, el 28,5%, pensaban que las elecciones serían útiles para conseguir la paz. Tomando en cuenta la intensidad de

la propaganda oficial y el clima preelectoral de optimismo promovido por todos los medios, esta opinión pública reflejaba un claro escepticismo de la mayoría frente a las consecuencias de las elecciones.

El tercer tema, el del diálogo y negociación entre el gobierno y el FMLN/FDR, es posiblemente el más álgido. Desde 1981 hasta 1984 hablar de diálogo como medio de solución a la guerra representaba, en la práctica, identificarse con la postura de los insurgentes. Como anécdota personal, valga indicar que la última bomba puesta en la casa del autor de este artículo (la quinta en estallar en tres años) fue causada por defender públicamente la necesidad de diálogo. Sólo desde octubre de 1984, tras el primer encuentro entre representantes oficiales y representantes de los rebeldes, el diálogo dejó de ser una palabra tabú para convertirse en una opción política aceptable para el discurso oficial.

Pero mientras el diálogo y la negociación eran rechazados alegando que dialogar era una táctica insurgente, además de que supondría una traición al voto popular, la población ha mostrado consistentemente su preferencia por el diálogo frente a la opción militar. Como muestra el cuadro 1, esta preferencia ha sido constante. Podría decirse que la encuesta más representativa de la población, la de marzo de 1984, es la que presenta un porcentaje favorable al diálogo relativamente más bajo. Sin embargo, fue también la encuesta menos anónima (el encuestamiento se realizó en forma personal en los lugares de vivienda de cada persona, y en el momento en que defender la opción del diálogo resultaba más peligroso, pues podía ser interpretado como un rechazo a las elecciones) (Martín-Baró y Orellana, 1984). Obsérvese, por fin, que es esta encuesta la que ofrece una relación más elevada entre los partidarios del diálogo y los partidarios de una solución militar: por cada persona que considera que la mejor manera de terminar con la guerra es mediante una victoria militar hay más de cinco (exactamente 5,3) que mantienen que la mejor solución es el diálogo entre las partes contendientes.

En los tres temas examinados, la intervención norteamericana, las elecciones y el diálogo, las encuestas de opinión pública muestran con claridad la mentira del discurso oficial en lo que pretende tener de políticamente representativo de la población. El contraste entre las opiniones atribuidas al pueblo y las opiniones que los diversos sectores encuestados han ido manteniendo pone de manifiesto el carácter ideológico y manipulador del discurso oficial. Reflejar este contraste ante la conciencia de los sectores involucrados ha sido una de las tareas que más ha permitido a las personas sentirse miembros de una colectividad con identidad propia, confirmando que su expe-

riencia y su actitud no eran excepcionales ni carentes de sentido. Por supuesto, la acción de revertir a la población su propia opinión no ha sido ni es en modo alguno fácil en un medio donde impera el terror represivo. Ante todo, se han utilizado los pocos medios de comunicación disponibles que, a pesar de su escasa circulación, llegaban a algunos centros neurálgicos de opinión; se ha tratado también de mantener un flujo continuo de información hacia otros medios informativos de mayor difusión, y más o menos independientes; por fin, se ha intentado utilizar la información lograda como material para la reflexión colectiva de diversos grupos académicos, profesionales, religiosos o de cualquier otro tipo.

Cuadro 1. OPINIONES SOBRE LA MEJOR SOLUCIÓN A LA GUERRA

<i>Fecha de la encuesta</i>	<i>Sector encuestado</i>	<i>N</i>	<i>(A) A favor del diálogo</i>	<i>(B) A favor de solución militar</i>	<i>Relación A/B</i>
Abril 1981	Universitario	719	57,9	14,4	4,0
Marzo 1983	Preuniversitario	1.754	70,3	18,5	3,8
Mayo 1983	Prof. y Univ.	780	70,1	14,9	4,7
Febrero 1984	Preuniversit.	1.588	62,3	15,3	4,1
Marzo 1984	Población general	2.178	22,7	4,3	5,3

Es difícil calibrar el éxito que se haya podido lograr en la tarea de desideologización pretendida. Ciertamente no todas las encuestas examinadas responden a las condiciones antes enunciadas, particularmente a las exigencias de representatividad y dialéctica. Difícilmente se podrían realizar encuestas en circunstancias en las que formular determinadas preguntas, y aun el simple hecho de preguntar, podría costar la propia vida. Con todo, hay indicios de que los datos conseguidos han sido un elemento de desazón para los responsables del discurso oficial, sobre todo para la maquinaria de propaganda norteamericana, tan deseosa de mantener una fachada de objetividad e imparcialidad. Hay también indicios de que los datos de las encuestas han servido como espejo de reflexión a algunos sectores de los insurgentes, a veces demasiado propensos a creer que las condiciones sociales objetivas se transforman inmediatamente.

te en condiciones subjetivas (conciencia de clase). Finalmente, se sabe que esos resultados han servido a más de un grupo para encontrarse a sí mismo frente a determinados objetos de su experiencia a lo largo de la guerra y para asumir una postura más acorde con sus opciones personales y colectivas.

REFLEXIONES FINALES

A pesar de sus limitaciones, los datos de nuestras encuestas ponen de manifiesto la mentira del discurso oficial que por todos los medios se intenta imponer a la población salvadoreña como si se tratara de su propia opinión y de su propia valoración de la realidad. Ello prueba que las encuestas de opinión pública constituyen un instrumento potencial de desideologización y, como tales, pueden contribuir en alguna medida a los procesos de desalienación social permitiendo una concordancia entre lo que se vive y lo que se ve, lo que se siente como experiencia personal y lo que se recibe como experiencia colectiva. Las encuestas de opinión pública hacen posible así que la conciencia vivencial de las personas y grupos sobre la realidad pueda encontrar su necesaria formalización, sin que en el proceso se vacíe de sentido.

Es claro que la realización y utilización de las encuestas de opinión pública involucra un problema de poder: la elaboración de una versión de la realidad, la determinación formalizadora de lo que es o no es realidad en una circunstancia y sociedad concretas, está fundamentalmente en las manos de quienes detentan el poder social. Ahora bien, el poder no es una cosa que se tenga o no se tenga sin más, sino la fuerza que emerge como diferencial de recursos en las diversas relaciones humanas (Martín-Baró, 1989a); en este sentido, es algo dinámico y pluriforme. Cualquier orden social tiene sus puntos fuertes y sus lados débiles, y en el caso de países como El Salvador, uno de los puntos más frágiles lo constituyen los mecanismos de control ideológico.

La importancia que pueden tener las encuestas de opinión pública en momentos de crisis social se aprecia al valorar el impacto que tenían las homilías de monseñor Romero, el asesinado arzobispo de San Salvador, simplemente por poner al desnudo los hechos más significativos de cada semana y formular en público lo que las personas vivenciaban día a día. En la voz de monseñor Romero el pueblo salvadoreño encontraba la formalización de su experiencia, la objetivación de su conciencia, y ello le permitía afirmar su postura de condena y oposición al régimen represivo.

Las encuestas de opinión pública pueden ser una manera de devolver la voz a los pueblos oprimidos (Mattelart, 1973), un instrumento que, al reflejar con verdad y sentido la experiencia popular, abra la conciencia al sentido de una nueva verdad histórica por construir. No sería poco servicio a nuestros pueblos que los psicólogos sociales iniciáramos institutos de opinión pública²¹, por modestos que tuvieran que ser en sus comienzos, que les ayudaran a formalizar su experiencia, a objetivar la conciencia de su situación de opresión desmontando los discursos oficiales y abriendo así vías para la construcción de alternativas históricas más justas y humanas.

21. Dicho y hecho: el 29 de abril de 1986, en carta dirigida al editor de este libro, daba la primera noticia, en medio de su vertiginosa actividad: «Yo estoy metido, como siempre, en muchas cosas. Una de ellas, superlenta, es ésta que te digo sobre los grupos. Se trata de una continuación de un segundo volumen de psicología social, donde irían los capítulos de sistema y poder que te envié, luego éstos sobre los grupos y quizá luego algo sobre movilización y cambio social [...] Ando también con la pila de temas de psicología religiosa, tan crucial en nuestro medio. Estoy dirigiendo un trabajo de tesis sobre la conversión y quiero profundizar el tema, con tantas ramificaciones políticas. Estoy dirigiendo también una investigación sobre participación en grupos sindicales. Fuera de ello, realizo continuamente encuestas de opinión pública y estudios sectoriales. Ahora, por ejemplo, voy a aprovechar una reunión de las enfermeras salvadoreñas para estudiar al gremio. Hemos presentado a unos organismos internacionales un proyecto de Instituto de Opinión Pública; si nos dan dinero, me tocará organizarlo y ponerlo en marcha». Un mes más tarde, el 27 de mayo de 1986, escribía: «Nos han llegado unos marcos alemanes para poner en marcha un pequeño Instituto de Opinión Pública, que es uno de mis proyectos favoritos. ¿Conoces tú a alguien de los institutos que están trabajando en España y de los que he visto algunos trabajos muy valiosos? Me encantaría si pudieras ponerme en contacto con alguien, sobre todo para recibir sugerencias e incluso material que nos ilumine. Una de las cosas que queremos hacer es algo así como una encuesta general anual que permita dar un seguimiento a las características psico-sociales de la población salvadoreña. ¿Habrá alguien valioso, dispuesto a colaborar en esta empresa y con una alta dosis de idealismo social? Si lo hay y lo conoces, dímelo». Y de vuelta fueron algunos nombres, en especial el del profesor José Ramón Torregrosa, como antiguo Director del Departamento Técnico del Instituto de la Opinión Pública (actual Centro de Investigaciones Sociológicas). Al poco, en uno de sus viajes a España, Martín-Baró visitaría el CIS en compañía del profesor Torregrosa. Ubaldo Martínez Lázaro le sirvió de anfitrión.

III

LA LIBERACIÓN COMO VIVENCIA DE LA FE

IGLESIA Y REVOLUCIÓN EN EL SALVADOR¹

LA ESPADA Y LA CRUZ

La conquista de las tierras latinoamericanas por el imperio español se realizó combinando la espada con la cruz, y mientras la una derrotaba resistencias armadas, la otra intentaba doblegar espíritus. Desde entonces, la religión ha constituido uno de los principales instrumentos de la dominación social de los pueblos latinoamericanos², que se han asomado al horizonte de la historia moderna bajo un doble yugo, material y espiritual. Sin embargo, la colonización religiosa nunca logró una total penetración, sobre todo en aquellos pueblos que lograron preservar sus etnias. Y aunque el indígena se vio obligado a aceptar al Dios cristiano, nunca introyectó aquellos elementos de control religioso que ataran su espíritu al orden dominante. De esta mezcla de imposición y de rechazo surge la religiosidad popular, que queda como depósito histórico de identidad social, independencia cultural y rebeldía política.

1. Este capítulo responde en su integridad al artículo del mismo nombre publicado en el *Boletín de la Asociación Venezolana de Psicología Social (AVEPSO)*, 12, 1989, 27-39. El artículo es la versión española de la conferencia pronunciada por Martín-Baró en la reunión de la *Midwest Association for Latin American Studies* en la Universidad de Columbia (Missouri), el 20 de septiembre de 1985.

2. Ésta será una de las líneas de argumentación más persistentes de Martín-Baró a la hora de abordar el tema de la religión. A lo largo de los dos capítulos siguientes aparecerá una sólida y bien trabada línea argumental: la religión ha devenido en «opio del pueblo» al convertirse en el instrumento ideológico más importante para legitimar el orden establecido (ver nota 6 sobre fatalismo, religión e ideología en el capítulo «El latino indolente»), un orden cuyas características se describen en la nota 9 de este mismo capítulo. Las creencias religiosas han tejido una tupida red ideológica que tradicionalmente ha servido para sancionar un orden social plagado de desigualdades, quebrado por la injusticia y dominado por la violencia.

Nuestra tesis es que esas semillas latentes en la religiosidad popular han alimentado una sorda pero constante resistencia a toda forma de dominación cultural y que, al germinar organizativamente, han animado movimientos de rebeldía y aun de revolución. Esto es lo que ha ocurrido recientemente en El Salvador: los cambios producidos en la Iglesia católica desde el Vaticano II han permitido que las masas hasta entonces alienadas tomaran conciencia sobre las potencialidades liberadoras de su fe, se organizaran y desarrollaran una práctica socio-política como pueblo³. Esa praxis desencadenó una violenta respuesta del poder establecido contra la Iglesia que se vio perseguida en sus miembros y atacada en sus planteamientos. La represión externa más un proceso de involución interna promovido desde Roma⁴ han llevado recientemente al restablecimiento de la

3. El Vaticano II y Medellín constituyen los marcos de referencia teológicos de Martín-Baró y, de hecho, de toda la teología de la liberación, como se ha comentado en la Introducción. Cuando en *Sistema, grupo y poder* habla del fatalismo (dentro del epígrafe del conformismo), menciona ambos acontecimientos (a ellos dedicará precisamente el siguiente epígrafe de este capítulo) como marco de referencia de los movimientos de resistencia: «Un cambio en el tipo de predicación y de pastoral, consistente con las orientaciones de la Iglesia católica tras el Concilio Vaticano II y la reunión de obispos latinoamericanos en Medellín, hizo posible que buena parte del campesinado salvadoreño pudiera superar ciertas creencias religiosas alienantes, sostén de su fatalismo social. Ello supuso un cambio en su concepción sobre Dios, visto ahora ya no como un señor lejano, todopoderoso, juez estricto contra quienes osaran contravenir sus designios (interpretados como los designios socialmente establecidos), sino visto como un Padre que llama a todos los seres humanos a formar una comunidad de hermanos en la comunidad mostrada por Jesús» (Martín-Baró, 1989, 163). El Vaticano II vuelve a ser objeto de atención en «De la conciencia religiosa a la conciencia política» (*Boletín de Psicología*, 16, 1985, 72-82): «desde el Concilio Vaticano II puede afirmarse que las semillas liberadoras han logrado una expansión masiva» (p. 73). Volverá sobre ello en «*Sólo Dios salva*. Sentido político de la conversión religiosa» (*Revista Chilena de Psicología*, 10, 1990, 13-20): «El cambio experimentado por la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II y, en el caso latinoamericano particularmente impulsado por la reunión episcopal de Medellín, preocupó grandemente al gobierno de Estados Unidos, que decidió contrarrestar ese movimiento» (p. 15).

4. En un prolongado artículo publicado en el semanario alemán *Die Zeit* en 1985 y vertido en su integridad en el diario *El País* los días 4, 5 y 7 de octubre de 1985 bajo el título «El cardenal Ratzinger, el papa Wojtyła y el miedo a la libertad», el teólogo alemán Hans Küng reflexionaba descarnadamente a propósito del *Informe sobre la fe* publicado por Ratzinger. El discurso de Küng, uno de los «teólogos malditos» para Roma, pasa por los siguientes argumentos: a) en el documento de Ratzinger se habla muy poco de fe y demasiado de jerarquía, de dogmas, de doctrinas, y sobre todo de disidentes; b) es lamentable que penda la amenaza de excomunión contra teólogos «disidentes» y la Iglesia no se haya pronunciado nunca «contra famosos criminales católicos, como Adolfo Hitler y los diversos dictadores latinoamericanos»; c) la Inquisición vuelve a tomar alas, pero ahora funciona «sobre todo contra los teólogos de moral americanos, los teólogos de dogma centroeuropeos y los teólogos de la liberación latinoamericana y africanos. En cambio, se fomenta por todos los medios el *Opus Dei*, organización secreta española, mezclada en bancos, universidades y gobiernos, reaccionaria desde el punto de vista político y teológico, que presenta también rasgos contrarreformistas medievales»; d) el Papa parece estar librando una batalla decisiva contra la mujer moderna que va «desde la prohibición de la contracepción y del servicio de ayudantes en la misa hasta la ordenación sacerdotal de las mujeres y la modernización de las órdenes femeninas». También ha sido en *El País* donde el teólogo Tamayo-Acosta, un nom-

alianza entre la Iglesia y el Estado sin que ello suponga el aniquilamiento de las semillas de liberación religiosa. *

Históricamente, el papel fundamental desempeñado por la religión ha sido el de legitimar el orden social establecido en nombre de Dios⁵. Esa visión religiosa de la sociedad no sólo exigía como un deber de conciencia que los fieles se sometieran totalmente a las autoridades establecidas, cualesquiera ellas fueran, sino que llegaba a justificar el empleo de la represión violenta contra quien se revelase frente a ese orden y esas autoridades (Hinkelammert, 1978).

Junto a esta línea que pudiéramos calificar como «la religión del orden», se ha dado también en los países latinoamericanos otra orientación religiosa, no por minoritaria carente de significación social: la religión contestataria, la religión del oprimido⁶. Bartolomé de Las Casas fue su más conocido representante. Las Casas se opuso a las instituciones sociales que el imperio español establecía en las colonias americanas (la encomienda, el repartimiento, la mita) por considerar que constituían formas de esclavitud antinaturales y contrarias al evangelio. De este modo, en nombre del mismo Dios con que el conquistador justificaba el orden explorador, Las Casas reclamaba un ordenamiento social más respetuoso de la dignidad de los seres humanos.

Esta doble virtualidad de la religión cristiana, conservadora y revolucionaria, frente al orden social establecido ya ha sido señalada por varios autores. Según Ernest Troeltsch (1931, vol. I, 80-82), en el cristianismo coexisten una tendencia hacia un cierto anarquismo idealista que promueve una comunidad de amor hostil hacia el orden social y una tendencia a convertirse en una organización conservadora que utiliza las instituciones seculares en su beneficio.

La Iglesia ha tenido una gran capacidad para adaptarse a las exigencias de los diversos regímenes imperantes en América latina con

bre familiar en este libro, ratifica las palabras de Küng: «La mujer en la Iglesia es, en fin, invisible. Y como todo lo invisible se da por inexistente, bien puede decirse que la mujer en el catolicismo romano apenas existe más allá de los libros de bautismos y matrimonios» («Jano Bifronte o las dos caras de Juan Pablo II». *El País*, 13 de diciembre de 1997, p. 14).

5. «La religión católica ha sido, desde la Conquista, uno de los pilares básicos en que se ha asentado el orden social en los países latinoamericanos. Aunque ésa no haya sido su intención, de hecho la Iglesia católica ha contribuido al mantenimiento de unas estructuras opresivas para la mayoría de la población (por la vía de esa infraestructura ideológica que justifica e incluso alimenta al fatalismo: ver notas 6 y 15 de «El latino indolente») sancionándolas y legitimándolas con el sello de lo divino, y consolando a quienes las padecían con la promesa de un premio ultraterreno» («De la conciencia religiosa a la conciencia política». *Boletín de Psicología*, 16, 1985, 73). Con la claridad acostumbrada, Martín-Baró pone el dedo en la llaga: por la vía de la resignación y de la esperanza en una inconclusa vida eterna, la Iglesia ha bloqueado el desarrollo de una conciencia política.

6. En el último capítulo de esta Sección encontramos una detallada descripción de ambos tipos de religión: la religión del orden y la religión subversiva.

los que de hecho ha ido negociando su lugar en el interior de las estructuras sociales. Incluso los movimientos liberales, que en un primer momento histórico se mostraron profundamente anticlericales, pronto pactaron con la Iglesia del orden que les ofrecía sus servicios dominadores de espíritus a cambio de un lugar en el concierto institucional (Cardenal, 1980). Sin embargo, la religiosidad popular nunca se plegó a estas alianzas, aunque su resistencia no pudiera encontrar más camino que el mantenimiento obstinado de sus propias formas de adorar y servir a Dios. De ahí que, frente a los levantamientos populares y, más aún, frente a los movimientos revolucionarios, la Iglesia se haya alineado las más de las veces junto al gobierno de turno, legitimando de hecho, cuando no santificando de derecho, el orden establecido. Así, por ejemplo, durante la insurrección armada de 1932 en El Salvador, la Iglesia permaneció junto al gobierno en el poder y, una vez sofocado a sangre el levantamiento, promovió por toda la zona afectada una gigantesca misión religiosa cuyo tema central consistía en la necesidad de que las personas se sometieran a las autoridades establecidas por Dios y en el infierno eterno que esperaba a quienes se rebelaron contra ellas.

UNA NUEVA OPCIÓN: EL VATICANO II Y MEDELLÍN

Desde la realización del Concilio Vaticano II, entre 1962 y 1965, un notable cambio se produce en la orientación primordial de la Iglesia católica. Los aspectos más importantes de este cambio desde una perspectiva sociológica pueden sintetizarse en dos: *a*) en primer lugar, la Iglesia deja de definirse a sí misma desde el punto de vista de la autoridad jerárquica para concebirse primordialmente como un pueblo, «el pueblo de Dios» (Boff, 1984; Ribeiro de Oliveira, 1984); *b*) en segundo lugar, se supera la dualidad entre lo sagrado y lo profano que hacía de la historia sagrada un proceso superpuesto o paralelo a la historia humana: no hay más que una historia, y a la Iglesia le tocaría constituirse en sacramento de salvación. De este modo, según la concepción teológica del Vaticano II, la salvación debía ser un proceso no sólo dentro de la historia humana, sino salvador de esa misma historia, y la Iglesia, el pueblo de Dios, debía convertirse en sacramento creíble de la fe proclamada, es decir, en símbolo y realización de esa salvación de los seres humanos (ver la Constitución *Lumen Gentium* en Concilio, 1965)⁷.

7. Es la ruptura del dualismo «historia sagrada» e «historia profana» al que se ha aludido en la Introducción que subyace a la hipótesis de la historicidad de la salvación; de

Estos dos cambios tuvieron un impacto casi inmediato en los católicos. Si la nueva concepción de la Iglesia invitaba a todos sus miembros a una participación más activa y responsable en el quehacer eclesial, la nueva concepción sobre la historia de salvación llevaba a no asumir las realidades sociales existentes como el producto de un designio divino, sino como un producto humano. Se abría así el espacio psico-social para una nueva praxis cristiana, más comunitaria que individual, que buscara activamente la transformación de las realidades históricas en el sacramento de lo que se creía, es decir, en imagen inteligible del reino utópico del Dios anunciado por Jesús.

El impacto del Vaticano II se hace sentir con más fuerza en América latina, tanto porque se trata de un continente que se confiesa mayoritariamente católico como porque las situaciones socio-políticas de sus pueblos se prestan a una inmediata relectura teológica (Dussel, 1979b). De hecho, la reunión del episcopado latinoamericano de Medellín en 1968 realiza esta relectura; más aún, Medellín relea la historia desde la perspectiva de los pobres, lo que le da una nueva dimensión profética y política (CELAM, 1977)⁸. Para los obis-

ese dualismo tras el que se ha escondido la caridad de unos pocos y la resignación de la mayoría. Es el armazón ideológico que vertebra la doctrina de las nuevas iglesias evangélicas: el rechazo de la política como vía de solución de los problemas, la convicción de que tan sólo Dios es capaz de poner remedio a las tribulaciones terrenales; si éstas permanecen, tan sólo cabe acatar su voluntad. Como Ellacuría, y muy posiblemente bajo su influencia directa, Martín-Baró da también por aceptado «que no se dan dos historias, una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana. Más bien lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente de una u otra forma el hombre, y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente de algún modo Dios» (I. Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana». En I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, vol. 1. Madrid: Trotta, 1994, 352). Lo que Martín-Baró va a intentar demostrar en los capítulos siguientes es la burda falacia que entraña el alejamiento de la política preconizado por y desde determinadas posiciones religiosas.

8. De hecho, las conclusiones de la reunión de los obispos comienzan en un tono nada condescendiente: «Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo» (CELAM, 1977, 25). La opción preferencial por los pobres constituye, sin duda, una de las aportaciones de mayor calado teológico en América latina. El capítulo 14 de las conclusiones de la Conferencia de Medellín está expresamente dedicado a la «Pobreza de la Iglesia»; su primer apartado lleva por título «Realidad latinoamericana» y aunque han pasado ya treinta años, la descripción que hacían los obispos sigue teniendo plena actualidad: «El Episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria» (CELAM; 1977, 103). Para añadir prácticamente a continuación: «En el contexto de pobreza y aun de miseria en que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano, los obispos, sacerdotes y religiosos tenemos lo necesario para la vida y una cierta seguridad, mientras los pobres carecen de lo indispensable y se debaten entre la angustia y la incertidumbre» (CELAM, 1977, 103). Las mayorías populares como el principal protagonista de la Psicología de la liberación porque constituyen, a su vez, el prin-

pos, la situación infrahumana en que se encuentran las grandes mayorías de los pueblos latinoamericanos pone de manifiesto el carácter explotador y opresivo de las estructuras sociales, a las que califican sociológicamente como un «desorden establecido» y teológicamente como estructuras pecaminosas, ya que producen la muerte real de las personas⁹. De ahí se deduce la obligación cristiana de oponerse a esas estructuras opresivas y de buscar un nuevo éxodo, luchar por una liberación histórica de los pueblos que les permita construir una sociedad más justa y acorde con los designios de Dios¹⁰.

cipal problema del país. Ése será precisamente el reto a la Psicología latinoamericana (ver epígrafe «La relevancia social de la Psicología» en el último capítulo).

9. Para un científico social no puede pasar inadvertida una trilogía que transita, con ademán firme, a lo largo de las conclusiones de la Conferencia de los obispos: la relación entre injusticia, pobreza y violencia. Las tres acaban consagrando una estructura social que para Ellacuría (lo hemos visto en la Introducción y en la nota 2 de este mismo capítulo) supone la más clara objetivación del poder del pecado. La realidad latinoamericana «constituye una negación de la paz, tal como la entiende la tradición cristiana [...] La paz es, ante todo, obra de la justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad garantizada. Un orden en el que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia. Allí, pues, donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz» (CELAM, 1977, 36). La permanente situación de injusticia como la que ha caracterizado y caracteriza la realidad latinoamericana es, de hecho, una situación de violencia institucionalizada y, sobre todo, una situación de pecado: «al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado» (CELAM, 1977, 33). En el discurso que Ellacuría pronunció en Barcelona el día 6 de noviembre de 1989 al recibir el premio Alfonso Comín en nombre de la UCA vuelve sobre esta misma idea: «La fe cristiana tiene como condición indispensable, aunque tal vez no suficiente, su enfrentamiento con la justicia; pero a su vez, la justicia buscada queda profundamente iluminada desde lo que es la fe vivida en la opción preferencial por los pobres. Fe y justicia no son para nosotros realidades autónomas, voluntarísticamente entrelazadas, sino dos realidades mutuamente referidas o respectivas que forman o deben formar una única totalidad estructural» (I. Ellacuría, «El desafío de las mayorías populares». *Estudios Centroamericanos*, 493/494, 1989, 1079).

10. Compárense estas posiciones teológicas, tan centrales en la Teología de la liberación, con la que un teólogo europeo de campanillas como es el holandés Edward Schillebeeckx mantiene en su libro *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981): «Según esto, la liberación o salvación significa superación de todas las alienaciones humanas, personales y sociales; la salvación afecta al hombre, a su mundo y a su historia. Persona y sociedad se hallan en una mutua tensión dialéctica irreductible. Y el «vacío» de nuestra libertad jamás es llenado del todo por la cultura. Siempre queda una referencia, una apertura. Por una parte, la sociedad no puede considerarse como el horizonte trascendental, omnicomprensivo de la realidad, pues eso supondría ignorar la inviolabilidad de la persona humana, que no es simple resultado del proceso social. Por otra, la interioridad personal, con su carácter privado y su intimidad, tampoco es un horizonte trascendental, omnicomprensivo. La consecuencia es que la alienación en la vida humana no puede ser completamente eliminada ni personal ni socialmente; la libertad liberada o salvación está por encima de la persona y la sociedad. Hay sufrimientos humanos que no tienen solución socio-política; dentro de las mejores estructuras sociales es posible caer víctima de la alienación; las

Todavía años más tarde, cuando ya las semillas de liberación de Medellín habían puesto a la Iglesia del orden en graves problemas con los gobiernos latinoamericanos y el movimiento involucionista había tomado el control del Vaticano, los obispos latinoamericanos reafirman en Puebla la necesidad de historizar la salvación anunciada por Jesús en las condiciones particulares de América latina (Puebla, 1979). Las presiones y el manipuleo que los organizadores designados por Roma tratan de ejercer sobre la reflexión de la Iglesia latinoamericana no logran impedir que los obispos terminen confirmando «la opción preferencial por los pobres», una opción que, en la situación de grave conflicto social por la que atraviesan la mayoría de los países, representa en la práctica una opción de clase con inevitables consecuencias políticas¹¹.

mejores estructuras no hacen automáticamente de los hombres personas buenas, maduras, humanas [...] La pretensión de erigir un factor mundano en dueño y señor de la salvación total del hombre significa el principio de la tiranía» (pp. 587-588). Las posturas se rozan en un determinado momento (la tensión dialéctica persona-sociedad) para dispararse después en direcciones opuestas: si resulta posible ser libre y feliz en medio de la miseria y el hambre (como posibilidad no deja de ser excepcional), la salvación nada tendría que ver con las condiciones materiales de la existencia, algo que resulta difícilmente acorde con la postura de la teología de la liberación. El peligro de posiciones como la del teólogo holandés reside en generalizar la excepción, elevar a categoría central la idea de que determinados sufrimientos humanos no tienen solución dentro de las mejores estructuras sociales. Dicho así, sin referencia a su enunciado general (el de que muchos de los sufrimientos humanos, a lo mejor la mayoría, podrían tener solución dentro de estructuras sociales adecuadas), la formulación de Schillebeeckx puede ser una falacia.

11. Sobre las consecuencias políticas de esta opción versa en su práctica: totalidad el último capítulo de esta sección, «Del opio religioso a la fe libertadora». La propuesta de Martín-Baró atenta directamente contra el magisterio porque en ella cabe razonablemente la sospecha de que bajo la denominación de «los pobres» se esconde la clase obrera marxista: ésta precisamente era una de las acusaciones presentes en la Instrucción que en 1984 el Vaticano dirigió contra la teología de la liberación. En «Del opio religioso a la fe libertadora» vuelve sobre la misma hipótesis: la opción preferencial por los pobres «representa una opción de clase con graves consecuencias políticas». Contra esta intolerable desviación arremete Juan Pablo II en el Discurso Inaugural de los trabajos de los obispos en la Conferencia de Puebla. Sus líneas argumentales no dejan lugar a dudas (CELAM, 1979, 19-33): a) advertencia reiterada contra «las incorrectas interpretaciones» que se han hecho de las conclusiones de Medellín «no siempre beneficiosas para la Iglesia»; b) además, la verdad existe, sólo es una y está en manos de la Iglesia («la Iglesia posee, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre»); por ello la Iglesia no necesita recurrir a ideologías, ni a acciones políticas («se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazareth, no se compagina con la catequesis de la Iglesia»); c) es necesario, pues, «vigilar por la pureza de la doctrina» y cuidarse mucho de las «relecturas» del Evangelio, que tanta confusión están causando; d) la liberación hay que entenderla en su sentido integral, profundo: liberación sobre todo del pecado y del Maligno, «liberación hecha de reconciliación y perdón»; e) las tareas prioritarias de los obispos en América latina son: la familia, las vocaciones sacerdotales y la juventud.

EL CAMBIO RELIGIOSO EN EL SALVADOR

En El Salvador, el cambio de orientación de la Iglesia católica tuvo un impacto casi explosivo (Montgomery, 1982; Rivera, 1977). Ya desde 1960, el surgimiento del Partido Demócrata Cristiano, que pretendía llevar al ámbito de la política la doctrina social de la Iglesia (Webre, 1979), permitió a una buena parte del clero salvadoreño identificarse con un partido de oposición y tomar así una cierta distancia crítica frente al gobierno. El hecho de que este partido se declarara cristiano abrió al clero una puerta discreta al quehacer político, mientras que el hecho de que propugnara la realización de cambios sociales apoyado en la doctrina social de la Iglesia ubicaba a ese clero en la oposición. No cabe duda de que buena parte del éxito creciente de la Democracia Cristiana en El Salvador entre 1961 y 1972 se debió a sus vínculos estrechos, institucionales y personales, con la Iglesia católica. Pero, a su vez, esta alianza llevó a un amplio sector del clero a distanciarse respecto al gobierno y a familiarizarse con una postura de oposición al orden establecido. De este modo, las enseñanzas del Vaticano y de Medellín encontraron ya en la Iglesia católica salvadoreña un terreno abonado a la idea de que la fe podía reclamar una actividad social y aun política, y que esa actividad fuera en oposición al orden establecido.

El papel desempeñado por la religión en los recientes procesos sociales de El Salvador puede sintetizarse en tres puntos: *a)* la Iglesia ha contribuido significativamente a la conscientización de las masas; *b)* la organización comunitaria ha servido como estímulo y modelo a la organización política y social popular; *c)* la fe ha permitido a amplios sectores del pueblo salvadoreño encontrar un sentido a las luchas liberadoras y ha ayudado a sobrellevar con esperanza situaciones de increíble sufrimiento personal y colectivo.

La conscientización popular

El impacto más significativo de la nueva orientación religiosa lo constituyó la ruptura de la conciencia fatalista de las grandes masas populares, en particular del campesinado. El fatalismo constituye un elemento incorporado a la religiosidad popular, por la necesidad de dar sentido a una situación históricamente inamovible: el universo simbólico del campesino salvadoreño asumía que el orden establecido era un orden natural y, por consiguiente, querido por Dios. El descubrimiento a través de la predicación religiosa de que los hombres y no Dios eran los únicos responsables de la situación de injusticia y opresión existente en el país, y de que incluso a los ojos de

Dios ese era un orden social malo, pecaminoso, contrario a su voluntad salvífica, constituyó un verdadero revulsivo de conciencias.

Sería impreciso o impropio afirmar que la conciencia religiosa está a la base del movimiento revolucionario salvadoreño de la década del setenta; pero difícilmente el campesinado se hubiera incorporado a ese movimiento si no hubiera primero roto el esquema fatalista de su conciencia religiosa que explicaba y justificaba su situación de oprimido (Cabarrús, 1983). El proceso de conscientización religiosa hizo posible la toma de conciencia política de las mayorías del pueblo salvadoreño¹²: la explicación de su destino no había que buscarla en Dios sino en la acción de los hombres. Y si bien la obra de Dios no podía ser modificada, el producto del quehacer humano podía y aun debía ser cambiado, sobre todo si su análisis mostraba que era contrario a la misma voluntad de Dios.

Una de las corrientes que más había influido en los principales documentos de Medellín era el pensamiento y método alfabetizador de Paulo Freire. Para el educador brasileño, la superación del analfabetismo de las grandes masas latinoamericanas no podía reducirse a un proceso de aprender a leer y escribir la propia historia, de aprender a pronunciar la propia palabra histórica (Freire, 1970, 1971). Alfabetizarse suponía conscientizarse sobre la realidad en que

12. «Conciencia religiosa y conciencia política», ya lo hemos comentado, es precisamente el título de uno de los artículos escritos por Martín-Baró; «La conscientización sociopolítica» es, además, el título de un epígrafe del capítulo 1 de la sección II de este libro, y expresada de una u otra forma, esta idea se ha hecho presente desde los primeros párrafos de este libro, desde las primeras reflexiones en torno al fatalismo en el capítulo «El latino indolente». Como quiera que es absurdo negarle al evangelio su naturaleza ideológica, apoyemos aquella ideología que garantiza el respeto por los derechos humanos y luchemos contra aquella otra que somete a las mayorías populares a la indigencia y persigue sanguinariamente a quienes se le oponen. En el último boletín informativo del Centro Pastoral de la UCA «Carta a las Iglesias» (noviembre 1997), el teólogo José Ignacio González Faus justifica, en perfecta consonancia con la postura de Martín-Baró, «Por qué la Iglesia debe entrar en política». Lo hace tomando como referencia la frase del evangelio: dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. La razón por la que la Iglesia debe entrar en política es sencillamente porque la política tiende muchas veces a apropiarse de lo que es de Dios. Y González Faus nos ofrece cuatro ejemplos concretos: cuando un poder político se ejerce de tal manera que enriquece más a los ricos y empobrece a los pobres, cuando un gobierno practica la tortura o legaliza la pena de muerte, cuando los políticos y los representantes del pueblo mienten en defensa de su propia política y cuando un régimen o un partido político no respeta los derechos humanos, en todos estos casos está dando al César lo que es de Dios, y en casos como éstos la Iglesia debe entrar en política. En el próximo capítulo nos encontraremos con un epígrafe dedicado a la «Religión y política en El Salvador» que complementado con otros dos, «Naturaleza ideológica de la religión» e «Impacto político de la religión del orden» incluidos en el último capítulo de esta sección, dejan sentenciada la relación entre conciencia religiosa y posicionamiento político. Una apostilla para concluir: sabiendo de su conocimiento de Durkheim, no deja de resultar llamativa la ausencia en este contexto de la hipótesis por excelencia de *Las formas elementales de la vida religiosa*: el origen religioso del sistema de representaciones que el hombre tiene sobre el mundo.

se vivirá, es decir, tomar conciencia sobre los determinismos de la propia existencia («leer» la historia); y transformar, mediante la acción organizada y comunitaria, esos determinismos enajenadores construyendo una nueva realidad («escribir» una nueva historia). Obviamente, el método alfabetizador de Freire, que combinaba una clara inspiración cristiana con elementos de análisis marxista, abocado a una conciencia de clase en los grupos populares, es decir, a su activación política, valió a su autor el destierro tan pronto como los militares inspirados en la doctrina de la «seguridad nacional» ascendieron al poder en el Brasil.

El método alfabetizador de Freire fue ampliamente aplicado en El Salvador alrededor de los años setenta por los grupos vinculados con la Iglesia. De esta manera, la ruptura del universo fatalista de «la religión del orden» era inmediatamente seguida por una nueva conciencia sobre las realidades sociales y un nuevo horizonte de quehacer religioso. Era necesario construir la comunidad cristiana como sacramento histórico del Reino de Dios, pero para ello había que desarrollar una lucha liberadora que rompiera los mecanismos de la opresión estructural y posibilitara una convivencia nueva, sin dominadores ni dominados. La predicación religiosa asumía así una doble faceta de crítica social y propuesta salvífica, ya que para anunciar el Reino de Dios había también, y primero, que denunciar todo aquello que, en cada situación histórica concreta, se oponía e impedía la construcción de ese Reino (Duque, 1978). Resulta interesante subrayar cómo las organizaciones religiosas que habían echado raíces en el pueblo, incluso aquellas aparentemente más tradicionalistas, servían como plataforma privilegiada para la nueva opción religiosa. Así, por ejemplo, muchos de los «adoradores del Santísimo», organización campesina cuyo distintivo primordial era dedicar una noche mensual a velar en la iglesia, se convertían en fervientes «delegados de la palabra» que ayudaban a otros a reflexionar sobre el mensaje liberador de la Biblia.

La conscientización religiosa promovida por Medellín llevó a una rápida y creciente deslegitimización del régimen político-social imperante en El Salvador. Los gobernantes de turno ya no podían apelar a Dios como garante último de su autoridad o respaldar sus políticas con el apoyo incondicional de la Iglesia, aun cuando siempre conseguían que algún obispo o sacerdote avalara con su presencia las celebraciones oficiales. Cada vez resultaba más difícil a los gobiernos justificar ante el pueblo su permanencia en el poder; perdida la legitimación religiosa y roto el mito de un presunto orden natural, no quedaba más alternativa que la legitimación a través de los cambios sociales como respuesta a las necesidades populares o la

afirmación en el poder mediante una política de represión masiva. Y, a pesar de que todos los gobiernos hicieron tímidos esfuerzos por embarcarse en una política de reformas sociales, la inviabilidad de estos cambios ante la intransigencia de los sectores oligárquicos dejó como única opción viable para mantenerse en el poder el recurso de la represión violenta. Desde este punto de vista, el fraude electoral de 1972 y la subsiguiente represión ante el reclamo popular (Hernández-Pico, Jerez, *et al.*, 1972), representa un verdadero gozne en la historia contemporánea de El Salvador que abre las puertas a un proceso de creciente movilización popular hasta abocar al golpe de Estado de 1979 y a la guerra civil que aún perdura.

*Un modelo organizativo: las comunidades de base*¹³

La nueva visión religiosa, que ponía al pueblo de Dios como sujeto principal de la Iglesia y hacía de la autoridad jerárquica un servicio a la comunidad de creyentes, arrastraba la exigencia de una participación activa en la vida eclesial. Las comunidades eclesiales de base (CEBs) son al mismo tiempo causa y fruto de esta nueva visión; en términos dialécticos son su correlato práxico. En algunos sitios, como Brasil, empiezan a surgir incluso con anterioridad al Vaticano II y Medellín, a los que en parte inspiran. Se trata de grupos de personas, por lo general no muchas, que asumen como responsabilidad propia el dejarse cuestionar y el cuestionar a su vez a la palabra de Dios desde los problemas específicos de su vida, y se esfuerzan

13. A las Comunidades Eclesiales de Base han dedicado atención preferente tanto la Conferencia de Medellín como la de Puebla. La primera le dedicó todo un epígrafe («Comunidades cristianas de base») del capítulo 15 de sus conclusiones (CELAM, 1977, 110-113). La Conferencia de Puebla vuelve a concederle protagonismo advirtiendo de la «radicalización ideológica» y de la pérdida del «sentido auténtico eclesial» pero sin renunciar a tareas de altos vuelos para cuya consecución es necesario un firme compromiso social que inevitablemente pasa por posicionamientos políticos: «Las Comunidades Eclesiales de Base son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da la posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo» (CELAM, 1979, 169; cursiva nuestra). Marcello de Azevedo dedica un capítulo a las «Comunidades Eclesiales de Base» en el II volumen de *Mysterium Liberationis* de Ellacuría y Sobrino y propone su abordaje desde los tres elementos que están contenidos en su denominación: a) en primer lugar, se trata de comunidades, es decir, de un conjunto de personas que «tienden a un estilo de vida cristiana que está en nítido contraste con el cuño individualista y egoísta, privatizado y competitivo» (p. 447) de la religión tradicional; b) son comunidades que tienen un sentido de pertenencia a la Iglesia como institución; c) están formadas primordialmente por gente pobre, lo que «no es una postura excluyente, sino un fenómeno comprensible. Los pobres sienten con mayor fuerza la necesidad de mutuo apoyo y de comunidad» (p. 249). En el último capítulo de esta sección volverá sobre el tema en el epígrafe «Las comunidades eclesiales de base (CEBs)». Más allá de otro tipo de consideraciones, se trata de una clara apuesta por lo social como unidad de análisis en la explicación del comportamiento humano.

por orientar su existencia conforme a la reflexión comunitaria (*La fe del pueblo*, 1983; Molina, 1984). Por supuesto, de alguna manera esta exigencia se ha dado siempre; lo más característico de las CEBs es que son los propios miembros los que asumen la iniciativa de su formación y vida cristiana, que lo hacen en forma comunitaria, no individual, y que lo realizan desde la perspectiva de su propia historia, de los problemas de su existencia cotidiana. A Dios no hay que buscarlo en la iglesia, sino principalmente en el otro; la palabra de Dios se encuentra en la Biblia, pero también en los signos de los tiempos; existe ciertamente un pecado personal, fruto del egoísmo humano, pero hay también un pecado estructural¹⁴, producto de la rapiña social de los grupos dominantes; la oración no tiene por qué reducirse a buscar consuelo para las penas, sino que debe iluminar las luchas liberadoras de los pueblos; el Reino de Dios no es un simple cielo que espera tras la muerte, sino una meta que hay que empezar a realizar en la misma existencia humana.

Esta iniciativa de los cristianos latinoamericanos, que cristaliza en las comunidades eclesiales de base, arrastra una consecuencia de gran importancia: la Iglesia descubre el mundo de los pobres. Son los pobres los que, desde su situación de impotencia y de opresión,

14. Pretender despachar en una nota al pie de página el tema del pecado estructural puede llegar a ser hasta intelectualmente irrespetuoso, por lo que ya de entrada pedimos disculpas al lector. Pero es obligado ir algo más allá de lo apuntado en la Introducción. En la nota 9 de este mismo capítulo Ellacuría nos ha ayudado a centrar el tema desde una perspectiva muy psico-social: injusticia, pobreza y violencia construyen un oscuro entramado muy propicio para la emergencia de condiciones subjetivas muy alejadas del bienestar y muy próximas al sufrimiento. Pero fue de nuevo la Conferencia de Medellín la que puso el dedo en la llaga: la situación en que se debate la existencia de los países de América latina es una situación de pecado. «La pobreza como carencia de los bienes de este mundo es, en cuanto tal, un mal. Los profetas la denuncian como contraria a la voluntad del Señor y las más de las veces como el fruto de la injusticia y el pecado de los hombres» (CELAM, 1977, 104). En este sentido, González Faus, en un capítulo que lleva por título «Pecado» y se incluye en el segundo volumen de *Mysterium Liberationis* de Ellacuría y Sobrino, lo define como la opresión de la verdad (la mentira institucionalizada de que habla Martín-Baró: la inmoralidad del «todo vale») mediante la injusticia. La segunda Carta Pastoral de monseñor Romero, «La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia», de 1977, introduce un subepígrafe, «El pecado del mundo», en el que da pautas especialmente lúcidas sobre el pecado social: «Propiamente la Iglesia ha denunciado durante siglos el pecado. Ciertamente ha denunciado el pecado del individuo y también ha denunciado el pecado que pervierte las relaciones entre los hombres sobre todo a nivel familiar. Pero ha vuelto a recordar lo que, desde sus comienzos, ha sido algo fundamental: el pecado social, es decir, la cristalización de los egoísmos individuales en estructuras permanentes que mantienen ese pecado y dejan sentir su poder sobre las grandes mayorías» (en J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1980, p. 74). El hombre crea estructuras injustas (explotación económica), llenas de indignidad, de «buenos» y «malos» (como en las malas películas), de ausencia de libertades (de opresión) que, a su vez, en una circularidad dialéctica perversa, generan resentimiento y violencia: «el hombre, al pecar, crea estructuras de pecado, las cuales, a su vez, hacen pecar al hombre» (González Faus, 1990, 99). Así en una espiral necesariamente mortífera.

se ponen en camino a la búsqueda de su liberación histórica. La opción preferencial por los pobres, tema vertebral de la teología de la liberación, no es la expresión de un oportunismo sociológico o de una politización clasista de la Iglesia latinoamericana: es más bien el fruto de la experiencia comunitaria de que Dios se hace prioritariamente presente en los pobres, no sólo como resultado negativo del pecado de injusticia histórica, sino sobre todo como expresión positiva de las mejores virtudes humanas negadas por el sistema social dominante. La fe en Dios, como apertura al radicalmente otro, sólo es posible allá donde los intereses creados no cierran las puertas a la solidaridad con el prójimo; la esperanza en Dios sólo florece allá donde el consumismo no está asentado como único horizonte de la existencia humana; el amor a Dios sólo puede vivirse allá donde el corazón no está invadido por el ansia de lucro y de placer.

Las comunidades eclesiales de base ofrecen a los pobres una experiencia social nueva: quienes como marginados nunca habían participado en ningún tipo de organización, empiezan a experimentar en su propia vida los beneficios de la unión. En El Salvador, la Constitución política prohibía concretamente la sindicalización campesina y toda forma de agrupación había sido sistemáticamente perseguida y extirpada desde 1932 en prevención de demandas reivindicativas que pusieran algún coto a los beneficios de la oligarquía terrateniente. Por ello, la comunidad cristiana representa para el campesino salvadoreño no sólo un modelo práctico de organización social, sino una experiencia reforzante sobre los beneficios que se pueden obtener a través de la acción colectiva. No es de extrañar, por consiguiente, que la organización cooperativista primero, sindical y política después, del campesinado floreciera precisamente en aquellas zonas del país donde la Iglesia había estimulado el surgimiento y la vida de las comunidades eclesiales de base (Montgomery, 1982). El caso de Aguilares, donde el equipo pastoral dirigido por el padre Rutilio Grande¹⁵, S. J., estableció un modelo pastoral coherente con las orien-

15. El padre Rutilio Grande fue asesinado el 12 de marzo de 1977, cerca de su parroquia de Aguilares. Desde 1972 llevaba empeñado en una tarea pastoral «que marcaría a los esuitas de Centroamérica. La experiencia de Aguilares fue la más importante traducción pastoral y salvadoreña de la teología de la liberación que había sido consagrada en la Conferencia de obispos de Medellín». Esto es lo que se puede leer en la página 121 del libro *Mártires de la UCA*, editado por Salvador Carranza en 1990 (ediciones de la UCA). El asesinato de Rutilio Grande fue un aviso concluyente de la suerte que iban a correr quienes osaran hacer una lectura del evangelio que pusiera en peligro el orden establecido. Ésa es la hipótesis que maneja Martín-Baró en «El liderazgo de monseñor Romero. Un análisis psico-social». (*Estudios Centroamericanos*, 389, 1981, 151-171): «El asesinato del padre Grande, hombre de gran moderación y profundo espíritu religioso, identificado con los sufrimientos del campesino aunque siempre abierto al diálogo con todos, y amigo personal de monseñor Romero, fue sin duda el hecho crucial que desencadenó su transformación, la conversión

taciones de Medellín, es paradigmático: de allí saldría alguna de las organizaciones campesinas más vigorosas, de allí surgirían varios de los líderes populares más influyentes, pero también allí se daría una de las oleadas represivas más salvajes, comenzando por el asesinato del padre Grande (Rutilio Grande, 1978).

La fe que acompaña

El papel de la Iglesia respecto al proceso revolucionario en El Salvador no se redujo a desbloquear las conciencias enajenadas o a proporcionar un modelo organizativo; el espíritu religioso se ha hecho presente y ha acompañado todo el proceso de una manera no por crítica menos importante. Ciertamente, la Iglesia se ha hecho presente a través de muchos cristianos que, movidos por ideales estrictamente religiosos, han dado su vida en la lucha liberadora. Es bien sabido que más de diez sacerdotes y religiosos han sido asesinados por los «escuadrones de la muerte» a causa de su trabajo en favor de las mayorías populares. Pero es menos conocido que, junto a estos miembros del clero, son muchos miles los catequistas, delegados de la palabra, miembros de comunidades de base y simples fieles que han buscado la liberación de su pueblo, no tanto movidos por una convicción política cuanto por un ideal religioso y que, en esa búsqueda, han entregado su vida. Con todo, tan importante o más que el aporte en vidas de cristianos ha sido el espíritu que la religión ha logrado comunicar a la lucha popular, legitimándola y dándole un horizonte. De hecho, la religión ha seguido siendo el marco de referencia fundamental de la mayor parte del pueblo salvadoreño, y es en la fe donde las masas populares han encontrado fuerzas para soportar las terribles condiciones de la guerra y para no perder, en los ya largos años de lucha prolongada, la generosidad y la esperanza.

Sería impropio calificar de «fanatismo religioso» el espíritu que mantiene en lucha a los cristianos salvadoreños. Basta con asistir a sus reuniones comunitarias o a sus celebraciones religiosas para comprender que están más prontos al perdón que a la condena, que no buscan el dominio por la guerra sino una paz en la justicia, que no se cierran en la violencia dogmática, sino que están abiertos a la razón y al diálogo. Y si es cierto que en algunas ocasiones han utilizado la palabra de Dios como justificación de unas opciones políticas discutibles, no es menos cierto que, en otras muchas ocasiones, esa pala-

religiosa que haría de monseñor Romero un líder de su pueblo» (p. 157), algo que repite al final de este epígrafe. Sobre Rutilio Grande ver el libro de Rodolfo Cardenal, *Historia de una esperanza. Vida de Rutilio Grande*. San Salvador: UCA Editores, 1985.

bra les ha dado pie para examinarse críticamente y para exigirse un cambio en su proceder político. El cristiano salvadoreño no ha buscado el holocausto de su propia vida en pro de una causa absolutizada, pero sí ha encontrado en la fe una clave hermenéutica para interpretar el sentido de su lucha histórica por la liberación y la justicia.

Con todo, es importante subrayar que sí ha habido momentos en que la conscientización religiosa de las masas amenazaba con desembocar en un optimismo milenarista. Algo de este espíritu permeó la vida de los movimientos populares entre 1979 y 1980, lo que llevó a muchos a creer en una inmediata victoria en enero de 1981. La superación de esas tendencias sólo fue posible por la formación política y la consiguiente organización de los grupos populares. Donde el encuentro con una fe liberadora hacía concebir esperanzas idealistas, el análisis político ponía la nota de realismo y la disciplina organizativa obligaba a canalizar la energía desencadenada. Por eso, una de las formas como el poder político ha tratado de combatir la conscientización religiosa ha sido promoviendo las misiones de los grupos fundamentalistas que llevarán las expectativas populares hacia alguna forma de milenarismo (Domínguez y Huntington, 1984).

*Monseñor Romero, símbolo de fe liberadora*¹⁶

Sólo sobre el trasfondo de este triple papel de la religión en el proceso revolucionario de El Salvador, conscientizador, modélico y animador, se entiende adecuadamente lo que representó monseñor Ro-

16. La figura de monseñor Romero inspiró a Martín-Baró algunos trabajos: «Monseñor: una voz para un pueblo pisoteado», en R. Cardenal, I. Martín-Baró y J. Sobrino (eds.). *La voz de los sin voz: la palabra viva de monseñor Óscar Arnulfo Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1980; «El liderazgo de monseñor Arnulfo Romero: un análisis psico-social». *Estudios Centroamericanos*, 389, 1981, 151-172. En este artículo se nos ofrece una visión teñida de realismo del arzobispo: «El poder del liderazgo de monseñor no surgió de su personalidad, poco brillante en sí, ni mucho menos de su función episcopal, función que suele ser una rémora para cualquier tarea de liberación social. Ciertamente, su cargo como arzobispo de San Salvador daba a toda su actuación la posibilidad de una gran resonancia pública. Pero si la resonancia de monseñor desbordó las fronteras religiosas y las fronteras nacionales, y adquirió fuerza de arrastre popular, se debió a la forma y al contenido particular que dio a todo su proceder. La particularidad estuvo en que su actuación respondió a las necesidades del pueblo salvadoreño, pueblo al que comprendió adecuadamente, con el que se solidarizó eficazmente y al que en todo momento retó a abrirse a horizontes históricos más amplios» (p. 168). Pero hay todavía más: el epígrafe «El liderazgo de los grupos funcionales» del capítulo 5 de *Sistema, grupo y poder* (Martín-Baró, 1989, pp. 343-353) toma como ejemplo la figura de monseñor Romero. Jon Sobrino se explaya en estas explicaciones en «Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra», incluido en el libro citado al comienzo de esta nota, y de manera especial en su libro *Monseñor Romero* (San Salvador: UCA Editores, 1989). La razón por la que la UCA considera su vida como un ejemplo de liberación puede quedar ejemplificada en las palabras de su última homilía dominical; tras el repaso obligado de los macabros acontecimientos de la semana, concluyó con

mero. En pocos casos se puede afirmar con tanta claridad que su liderazgo, que bien puede calificarse como «carismático», no se basó en los rasgos de su personalidad (Martín-Baró, 1981a). Nadie que lo hubiera conocido con anterioridad a 1977 hubiera podido predecir el carácter que asumiría su arzobispado; en este punto tanto se equivocaron quienes, desde la opción preferencial por los pobres, se opusieron a su nombramiento como quienes, desde el gobierno o «la opción preferencial por los ricos», presionaron a Roma para que le otorgaran ese cargo.

Monseñor Romero constituye el mejor símbolo del papel desempeñado por la religión en la historia reciente del pueblo salvadoreño. Él mismo pasó por un proceso de conversión y conscientización que le abrió los ojos sobre la realidad del país y la utilización de la religión como encubridora de situaciones de injusticia intolerables. Fue precisamente el asesinato de Rutilio Grande el que rompió los velos de su conciencia, abriéndole a la evidencia de una religión instrumentalizada al servicio de quienes oprimían al pueblo. Desde entonces, monseñor Romero fue convirtiéndose, cada vez en forma más definida, en vocero de una fe crítica, de un Dios de vida que no transigía y mucho menos justificaba con su nombre la opresión del pueblo salvadoreño (Brockman, 1985). La voz de Monseñor se hizo así denuncia deslegitimadora del orden establecido y anuncio profético de un nuevo orden exigido por Dios, cuya realización no podía remitirse a un mañana trans-histórico (Sobrino *et al.*, 1980). Apoyó firmemente el derecho del pueblo a organizarse (Romero *et al.*,

el siguiente llamamiento a los hombres del ejército, de la Guardia Nacional, de la policía y de los cuarteles: «Hermanos, son de nuestro mismo pueblo, matan a sus mismos hermanos campesinos y ante una orden de matar que dé 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 inhumana, 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!» (en J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal, *La voz de los sin voz. La palabra viva de monseñor Romero*. San Salvador: UCA Editores, 1980, p. 291). Eso era el domingo, día 23 de marzo de 1980, y el día 24 era asesinado por un pistolero a sueldo del Mayor Roberto D'Aubuisson, líder del partido ARENA, actualmente en el gobierno de El Salvador. La primera conclusión del Informe de la Comisión de la Verdad despeja cualquier duda: «El ex-Mayor Roberto D'Aubuisson dio la orden de asesinar al Arzobispo y dio instrucciones precisas a miembros de su entorno de seguridad, actuando como "escuadrón de la muerte" de organizar y supervisar la ejecución del asesinato» (*De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993*. San Salvador: Editorial Arcoiris, 1993, p. 172).

1978), e incluso a acudir al uso de la fuerza para defender su derecho histórico a la vida, sin que ello le quitara libertad para denunciar los abusos de las propias organizaciones populares o la absolutización de sus intereses partidistas (Romero *et al.*, 1978; Sobrino *et al.*, 1980, 156-159). Por todo ello, el asesinato de monseñor Romero fue una operación inteligentemente calculada cuyo valor simbólico sólo es equiparable a la pérdida que supuso su muerte para la causa del pueblo. Con la muerte de monseñor Romero no sólo se puso fin a una vida y a una voz, sino que se pretendió anular de una vez por todas el papel liberador de la religión en la historia contemporánea de El Salvador.

LA RELIGIÓN: FUERZA CONSERVADORA Y PROGRESISTA

Este influjo de la Iglesia en el actual proceso salvadoreño replantea la vieja cuestión sociológica sobre el papel de la religión en los procesos de cambio social; en particular, en los cambios revolucionarios.

Es conocida la tesis clásica marxista que califica a la religión como un «opio del pueblo» (Marx, 1974). Una variante interesante la constituye el planteamiento de Elie Halévy (1924), según el cual la ideología religiosa impidió que se diese una revolución política en Inglaterra a comienzos del siglo XIX. El metodismo promovido por Wesley habría permitido canalizar hacia el fervor religioso el descontento social de la clase obrera, el ofrecer un puente ideológico entre la Iglesia institucional de Inglaterra y el no conformismo disidente. De este modo, habría abierto unos cauces mínimos a la movilidad social e impedido la polarización de la sociedad inglesa. Halévy mantiene, pues, que el revivalismo metodista permitió el aburguesamiento de los obreros, desviando así el descontento que podía haber culminado en una revolución. Thompson (1968), en cambio, considera que el metodismo, más que canalizar el malestar de los trabajadores, sirvió como compensación frente a la frustración de sus aspiraciones políticas. Por ello, cada vez que se reavivaba la esperanza política, los obreros dejaban de lado la religión; pero cada vez que las aspiraciones políticas eran aplastadas, el revivalismo religioso reaparecía con renovado vigor (Thompson, 1968, 427). Ahora bien, esta tesis marxista, ya sea que se califique la religión como opio, como derivación o como compensación frente a la frustración política, parece ser contradicha por la experiencia salvadoreña (Silva, 1985).

Una línea alternativa de pensamiento sociológico la representa la tesis de Max Weber (1958). Una lectura superficial tanto de We-

ber como de la historia ha podido llevar a algunos a la afirmación de que mientras la «ética protestante» propiciaba el desarrollo y la democracia en los Estados Unidos, «la ética católica» propiciaba el mantenimiento de los pueblos latinoamericanos en un estado de subdesarrollo y opresión estructural. Frente a la situación actual habría que decir que el catolicismo postvaticano, sobre todo tal como se articula en la teología de la liberación, estaría sirviendo como instrumento ideológico de las clases oprimidas en América latina para promover cambios sociales radicales. Con todo, quedaría pendiente la cuestión de cómo la misma religión y la misma Iglesia que han servido de apoyo a los regímenes opresores puede hoy servir a las luchas revolucionarias de los pueblos latinoamericanos.

Nuestra hipótesis es que la religión por sí misma no es necesariamente conservadora ni progresista, alienante o conscientizadora, sino que contiene ambas potencialidades (Falla, 1984). Por ello su influjo social y político dependerá, por un lado, del contexto histórico en el que se encuentre y, por otro, del tipo concreto de religiosidad que promueva. Dos elementos nos parecen fundamentales en este sentido: *a)* el énfasis en la verticalidad u horizontalidad de las relaciones entre Dios y los hombres; *b)* la concepción de la salvación religiosa como parte del quehacer humano o como acción inmediatamente divina, extraña a las leyes de la historia. En la medida en que una forma religiosa subraya más la horizontalidad del vínculo religioso y el carácter intramundano de la salvación, más tenderá el creyente a involucrarse en los procesos socio-políticos como una exigencia propia de su fe, y más favorable se mostrará a los cambios sociales, incluso revolucionarios.

Una serie de estudios psico-sociales parece confirmar esta hipótesis. En una encuesta corrida en octubre de 1984 a 3.964 jóvenes salvadoreños se encontró que los católicos se mostraban políticamente mucho más progresistas que los protestantes, pero que incluso entre los católicos había una clara relación entre sus imágenes religiosas y su postura socio-política: aquellos que concebían a Dios como Padre y a Jesús como hermano tendían a mostrarse significativamente más favorables al cambio social que aquellos que veían a Dios como Creador y a Jesús como Rey (Martín-Baró, 1985c)¹⁷. Y

17. El artículo en cuestión, «De la conciencia religiosa a la conciencia política», ya ha sido repetidas veces traído a colación. Hagámoslo una vez más para dar cuenta de sus reflexiones finales: *a)* no es la religión en sí la que obstaculiza el compromiso socio-político; depende del papel que en la concepción de la vida se le atribuya a Dios y al hombre; *b)* así ocurre que los católicos, «con una visión más histórica de las mediaciones religiosas, se muestran hoy en día en El Salvador más propicios a un involucramiento socio-político a partir de sus creencias religiosas que los miembros de otras confesiones evangélicas, en

en un reciente estudio con 2.460 personas de los sectores medios de San Salvador, se volvió a observar que los que se confiesan evangélicos tienden a priorizar los valores religiosos por encima de cualquier otro, que esa prioridad va vinculada con una postura política conservadora que hace de los grupos evangélicos firmes mantenedores del orden establecido. Entre los católicos, por el contrario, se observaron claras diferencias y, mientras algunos mostraban posturas ideológicas cercanas a las de los evangélicos, otros mostraban una postura ideológica muy próxima a la de aquellos que indicaban no profesar ninguna religión (Martín-Baró, 1986b).

Una verificación de nuestra hipótesis mejor que la de estos datos empíricos la constituye la reacción de los centros de poder a los procesos religiosos en América latina. Ya en 1969, el informe Rockefeller advertía sobre el peligro de que la Iglesia católica fuese vulnerada por la penetración subversiva y se lanzara a la revolución (Vidales, s.f.). Más recientemente, el «documento de Santa Fe» lo ha planteado con toda nitidez en una de sus propuestas: «La política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar (no a reaccionar en contra de) la teología de la liberación, tal como es utilizada en América latina por el clero a ella vinculado» (Bouchev *et al.*, 1981, 192).

Ese «contrarrestar» el influjo de la teología de la liberación se ha desarrollado de dos maneras: a) mediante una política sistemática de terror frente a quienes optaran por una religión liberadora, política articulada en la aplicación de la doctrina de «seguridad nacional» (Comblin, 1978; Roncagliolo y Reyes, 1978); b) una confrontación ideológica que llevó a la fundación de un Instituto sobre la Religión y Democracia en Washington, y a una campaña masiva de misiones fundamentalistas en los países latinoamericanos (Dominguez y Huntington, 1984). Así, mientras con el terror represivo se trataba de aniquilar todo brote de Iglesia popular, con la penetración fundamentalista se proporcionaba una compensación religiosa, socialmente reforzada.

El caso salvadoreño constituye la mejor prueba de esta política que confirma nuestra hipótesis sobre la doble potencialidad de la religión frente al orden social. Los planteamientos de las iglesias fundamentalistas encontraron un pronto eco en aquellos núcleos de la población salvadoreña a los que la iglesia de monseñor Romero cuestionaba y cuyo dominio social deslegitimaba: frente a una Igle-

particular quienes pertenecen a sectas como los testigos de Jehová»; c) entre los mismos católicos quienes «conciben a Dios o a Jesús en términos más humanos, se muestran más favorables al compromiso político y a las opciones políticas progresistas que quienes tienen una imagen de Dios y de Jesús más trascendente» (p. 81).

sia que optaba preferencialmente por los pobres, las elites y ciertos sectores medios se sentían desamparados y aun acusados por su propia fe. Esto llevó a algunos a una «conversión» religiosa, mientras que a otros les hizo abandonar toda práctica religiosa y retirar su apoyo a la Iglesia. Es precisamente esta deserción de sectores socialmente poderosos uno de los fenómenos que más va a preocupar a Roma y que va a requerir una reinterpretación espiritualista de la «opción preferencial por los pobres» como contraoferta ideológica católica frente al embate fundamentalista.

LA NUEVA ALIANZA ESTADO-IGLESIA

Desde 1981, tras el asesinato de monseñor Romero y de las religiosas norteamericanas y el establecimiento en el gobierno del Partido Demócrata Cristiano, ha habido una paulatina pero progresiva restauración de la alianza social entre la Iglesia católica y el Estado salvadoreño. Tres factores parecen haber contribuido a esta restauración: *a)* los efectos de la persecución religiosa; *b)* el espíritu involucionista de Roma, y *c)* el papel obnubilador de la Democracia Cristiana sobre la conciencia de la Iglesia.

En primer lugar, es indudable que la represión contra la Iglesia católica ha producido sus frutos. El asesinato de monseñor Romero, sacerdotes, religiosas, catequistas, delegados de la palabra, miembros de las comunidades cristianas y hasta de simples creyentes, cuyo único pecado era tener una foto de monseñor Romero o de Rutilio Grande en su casa, ha tenido como consecuencia el desmantelamiento material y moral de las estructuras eclesiales más dinámicas. Hubo un momento en que pareció que las comunidades eclesiales de base (CEBs) serían borradas de El Salvador y de hecho los miembros sobrevivientes de muchas de ellas tuvieron que abandonar su hogar y su trabajo, cuando no salir del país. Este exterminio sistemático sólo dejó intactos a los sectores y organismos más conservadores, que quedaron así como representantes y principales voceros de la Iglesia. Más aún, la persecución dejó bien claro el peligro al que se expondrían quienes volvieran a asumir la orientación liberadora de Medellín y la opción preferencial por los pobres de Puebla. Y aunque este temor traumático afecta sobre todo a quienes se preocupan más por el bien de la Iglesia institucional que por las necesidades del pueblo creyente, son ellos en buena medida los que deciden sobre el papel de la Iglesia como cuerpo social.

En segundo lugar, no cabe duda de que el papado de Juan Pablo II está siguiendo una línea de involución religiosa, teológica y

social, preocupada por reafirmar la unidad de todos los católicos bajo la autoridad suprema y única del Papa, un tanto cuestionada como consecuencia de la vitalidad desencadenada por el Vaticano II. Así, desde Roma se ha ejercido una fuerte presión sobre la jerarquía católica salvadoreña para que evitara los peligros de una «Iglesia popular» y los conflictos con el gobierno, presión que constituyó una de las causas de mayor sufrimiento para monseñor Romero, quien sólo pudo resistirla mediante su proximidad a la fe y a la verdad del pueblo pobre. El ataque a la teología de la liberación constituye, en este sentido, el esfuerzo por eliminar una dinámica que obliga a la Iglesia a compromisos conflictivos que ponen en peligro su estatus institucional en el interior de los regímenes sociales latinoamericanos (Silva, 1985).

No es casualidad que Roma y Washington coincidan en su ataque frontal contra la teología de la liberación¹⁸. De hecho, tanto interés tienen las autoridades eclesiásticas en restablecer el predominio de una religión del orden que les permita disfrutar de un poder institucional, como las autoridades civiles (salvadoreñas y norteamericanas) por contar con el apoyo de una religión que legitime y reproduzca el orden establecido. En El Salvador, muerto monseñor Romero, desmanteladas las estructuras eclesiales y pastorales que él promovió, con una jerarquía conservadora y más deseosa de agradar a Roma que de responder a las necesidades pastorales de los cristianos salvadoreños, la línea involucionista tenía que llevar a un pronto restablecimiento de la alianza con el poder establecido.

Finalmente, ha sido la presencia en el poder del Partido Demócrata Cristiano la que ha permitido a la jerarquía católica dar el último paso en el restablecimiento de la alianza entre la Iglesia y el gobierno. Como ya hemos indicado, entre la Democracia Cristiana y la Iglesia salvadoreña existen fuertes vínculos históricos, ideológicos y hasta personales. Quienes hoy se encuentran en la cúpula del gobierno han sido y siguen siendo amigos muy cercanos de algunos obispos y sacerdotes, amistad que cultivan en forma sistemática. Obviamente, éstos no podían creer que aquellos a quienes conocían desde hacía tanto tiempo, de cuyos ideales y principios cristianos les resultaba imposible dudar, podían estar encubriendo o justificando las graves violaciones a los derechos humanos que ocurrían y

18. Hans Küng lo expresó con igual contundencia: «Aquí el Vaticano no nada como un mero corcho sobre las olas de una corriente conservadora de ámbito mundial. No; el Vaticano hace una política muy activa, y respecto a América central y América latina, en perfecta consonancia con la Casa Blanca, como manifestó públicamente el propio presidente Reagan» («El cardenal Ratzinger, el papa Wojtyla y el miedo a la libertad»/2, en *El País*, 5 de octubre de 1985, p. 32).

siguen ocurriendo en el país. Se diría que la presencia de la Democracia Cristiana en el gobierno hacía menos real para la Iglesia la represión o, al menos, la intencionalidad política de la represión y la responsabilidad del gobierno en su práctica. En todo caso, se pensaba que si los demócratas cristianos no estuvieran en el gobierno «las cosas serían peor» y, por tanto, que las condenas públicas resultaban «contraproducentes». Más aún, el discurso reformista de la Democracia Cristiana crea la ilusión de una postura entre la «extrema derecha» y la «extrema izquierda», encubriendo así la realidad de los hechos que sitúa la política gubernamental como parte del proyecto de la Administración Reagan para El Salvador, proyecto que claramente se encuentra en un extremo del espectro político contemporáneo. Finalmente, la presencia de la Democracia Cristiana en el gobierno daba la oportunidad a la Iglesia católica de recuperar su posición de poder en el interior del sistema institucional, tentación que resultaba tanto más difícil de resistir cuanto que se pensaba que así se podría contrarrestar mejor la creciente penetración protestante.

Que la Iglesia jerárquica ha restablecido su alianza con el gobierno salvadoreño lo prueba en forma clara una carta pastoral escrita por la Confederación Episcopal de El Salvador el 6 de agosto de 1985 acerca del diálogo entre las partes beligerantes en la guerra civil (CEDES, 1985). La carta no sólo asume el mismo diagnóstico de la situación que hace el gobierno, cuya legitimidad enfatiza y apoya, sino que minimiza o ignora todos los aspectos más negativos de la acción gubernamental y de la Fuerza Armada, y hasta asume su vocabulario ideológico, convirtiendo por ejemplo los asesinatos, torturas y desapariciones cometidas por las fuerzas gubernamentales en simples «abusos de autoridad».

La nueva alianza entre la Iglesia jerárquica y el gobierno salvadoreño parece retrotraer la situación a épocas pretéritas: una vez más, la religión es cooptada por el orden establecido, que encuentra en ella legitimación y apoyo socializador. Con todo, la Iglesia no se reduce a sus obispos. Y junto al restablecimiento de la alianza entre jerarcas y gobernantes que parece orientar la línea oficial de la Iglesia, el resurgimiento de las comunidades eclesiales de base con su dinámica liberadora en favor de los pobres vuelve a hacer presente en El Salvador la voz cristiana de denuncia y anuncio. Queda así replanteada la doble virtualidad social de la religión como una confrontación ideológica que acompaña a la guerra civil, sin que por ello se pueda identificar completamente la religión oficial con las fuerzas gubernamentales o la religión liberadora con las fuerzas insurgentes.

De la resolución de la guerra civil y del papel que a ese respecto desempeñe la Iglesia depende, en buena medida, el futuro inmediato de la vida religiosa en El Salvador. La nueva alianza entre la espada y la cruz, la confluencia de intereses de Roma y Washington, no puede tolerar la existencia de un movimiento religioso que opta preferencialmente por los pobres y que representa un cuestionamiento radical a las estructuras de poder. Es posible, por tanto, que las semillas liberadoras de la fe cristiana tengan que refugiarse nuevamente en la religiosidad popular o en grupos minoritarios, hasta que otra coyuntura histórica les permita germinar en un nuevo proceso liberador. Pero es posible también que la fe y la esperanza de los pobres resulten más fuertes que el designio aniquilador de los poderes y que ellas sean el verdadero aguijón contra el que se estrellen aquellos que no quieren permitir que el pueblo salvadoreño emerja a la historia como señor de su propio destino.

RELIGIÓN Y GUERRA PSICOLÓGICA¹

CONVERSIÓN RELIGIOSA EN EL SALVADOR

La Iglesia salvadoreña está viviendo un gran crecimiento desde el año 1978, cuando los problemas socio-económicos se agudizaron estando el país al borde de una guerra civil. Es desde entonces cuando la nación experimenta una apertura al evangelio, las gentes se acercan más a Dios y buscan saciar su sed espiritual acudiendo masivamente a las Iglesias evangélicas» (Salcedo, 1987). Así comienza la introducción de un reciente estudio sobre el crecimiento de las Iglesias «evangélicas» (pentecostales y fundamentalistas) en El Salvador. Según este estudio, el 22,6% de los salvadoreños pertenecerían en 1987 a esas Iglesias con un crecimiento aproximado del 25% desde 1985.

Estos datos son muy cuestionables, entre otras cosas porque no toman en cuenta el proceso de desertión. De hecho, sucesivas encuestas indican que el número de salvadoreños que se declaran evangélicos oscila entre el 10% y el 15% de la población adulta (Martín-Baró, 1987c, 21-23; 1989b, 29-33)². Pero aunque éstos sean los

1. Este capítulo responde al artículo «La religión como instrumento de la guerra psicológica» y aparece por primera vez en castellano. Martín-Baró lo escribió para el monográfico que el volumen 46 del *Journal of Social Issues* (1990) dedicó a la «Psicología en Tercer Mundo» que coordinaron Tod Sloan y Maritza Montero. El artículo de Martín-Baró apareció bajo el título de «Religion as an Instrument of Psychological Warfare». Todo lo escrito al inglés, tuvo la feliz ocurrencia de guardar el original, y lo ha puesto a nuestra entera disposición en un gesto que le honra y afianza una vieja amistad.

2. Se trata de los dos volúmenes a que dio lugar el Instituto Universitario de la Opinión Pública (IUOP) desde 1986 a 1989 y a los que hemos aludido en notas previas. En el primero de ellos, *Así piensan los salvadoreños urbanos*, la religión ocupa tan sólo un corto epígrafe dentro del capítulo «Condiciones de vida». En el segundo, *La opinión pública salvadoreña*, a los temas relacionados con la religión se le dedica el capítulo segundo en su

datos reales, indican un notable desarrollo de las Iglesias evangélicas en un país tradicionalmente católico, como El Salvador, en un período de guerra civil. Según la interpretación de Salcedo, los salvadoreños se convertirían a las Iglesias evangélicas buscando «saciar su sed espiritual», que ni la Iglesia católica ni las Iglesias protestantes históricas estarían saciando.

Un proceso de conversión y/o afiliación religiosa masiva constituye un fenómeno de primera magnitud, cuyo sentido psico-social no puede reducirse a la experiencia individual o grupal de las personas involucradas, ni siquiera a los posibles cambios culturales que arrastre, sino que tiene que verse también en su carácter político. Y es aquí donde la Psicología social dominante tiende a flaquear.

Las principales teorías analizan el fenómeno de la conversión religiosa a partir de tres dimensiones: *a*) una dimensión *procesal* que muestra algunas características del proceso de conversión: si es repentina o gradual, si la persona busca su cambio o más bien lo experimenta pasivamente, si se trata de una experiencia racional o emocional (irracional); *b*) una dimensión *motivacional*: qué lleva a una persona a cambiar religiosamente, en particular si se trata de la consecuencia de una crisis existencial, de la vivencia de un hecho traumatizante, o más bien de un proceso interpersonal, es decir, de un cambio de las personas o grupos con los que se interactúa más frecuentemente, y *c*) una dimensión de *generalidad*: si el cambio es parcial o total, si se reduce al ámbito religioso o abarca la totalidad de los esquemas de referencia (Lofland y Skonovd, 1981; Snow y Machalek, 1984; Richardson, 1985)³.

integridad que está presidido por la siguiente afirmación: «No parece una afirmación demasiado aventurada el decir que el marco de referencia de los salvadoreños es de carácter religioso. Esto significa que la mayor parte de los salvadoreños interpretan su existencia a la luz del sentido que les ofrecen los símbolos y creencias religiosas [...] Poca duda tienen sobre este papel crucial de lo religioso los políticos salvadoreños que siempre tratan de lograr para sus respectivos partidos la legitimación de alguna figura religiosa significativa y que, por lo general, terminan sus alocuciones públicas con un "Dios los bendiga" dirigido a sus oyentes» (p. 29).

3. Un par de años después de este artículo, Martín-Baró publicaría «Solo Dios salva: Sentido político de la conversión religiosa» (*Revista Chilena de Psicología*, 10, 1990, 13-20) que no ha podido ser incluido en esta selección por razones de espacio. En él se desganan tres explicaciones del movimiento de conversión religiosa: la culturalista (enfatisa la crisis que se produce en las personas como consecuencia de la desintegración de las culturas campesinas), la que hace recaer la responsabilidad sobre los lazos personales que unen a las personas, y la explicación política (coincidencia entre la doctrina de determinadas religiones y la contrainsurgencia norteamericana). El artículo está presidido por la preocupación por «el proceso de afiliación masiva de los salvadoreños a las iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales y fundamentalistas» (p. 13). Los datos que por aquel entonces manejaba el IUOP atestiguan un incremento en la adscripción de los salvadoreños a las sectas religiosas evangélicas desde un 13,7% en diciembre de 1986 al 16,4% en octubre de 1988.

Las tipologías ofrecidas por los autores difieren en el énfasis que dan a estas tres dimensiones o a alguno de sus aspectos concretos. Sin embargo, con estas tres dimensiones es difícil lograr una perspectiva específicamente psico-social de la conversión religiosa que queda reducida a un proceso de cambio individual, aunque ese proceso ocurra en un contexto social y en una red de relaciones interpersonales. Porque la especificidad de la perspectiva psico-social proviene del análisis de lo que en el comportamiento humano (individual o grupal) hay de ideológico, es decir, determinado por las fuerzas e intereses sociales (Martín-Baró, 1983a, 1-20)⁴. La ideología no puede reducirse a un conjunto de ideas y valores, más o menos orientadores de la existencia de las personas, sino que debe verse como la materialización y articulación psíquica (en los esquemas cognoscitivos, en el marco de referencia valorativo, en los hábitos comportamentales y, por tanto, en el estilo de vida) de las fuerzas sociales que se hacen presentes en cada persona⁵. Obviamente, las fuerzas sociales no son algo abstracto, sino realidades históricas; y es precisamente esta historicidad la que tiende a quedar fuera de los análisis psico-sociales dominantes o, todo lo más, a quedar incorporada como una «variable situacional», pero no como un determinante intrínseco de la propia naturaleza de los comportamientos analizados.

4. Las páginas a las que hace referencia Martín-Baró corresponden al epígrafe «¿Qué estudia la Psicología social?» del primer capítulo de *Acción e ideología* y, más en concreto, a la aproximación definicional a la Psicología social «como el estudio científico de la acción en cuanto ideológica» (Martín-Baró, 1983, 17); es decir, en cuanto acción cargada de significado, transida de valoraciones y permanentemente acompañada de símbolos que «dota de sentido a la acción personal y, por consiguiente, en cuanto esquemas cognoscitivos y valorativos de las personas mismas» (Martín-Baró, 1983, 18). Con una apostilla («una acción humana no es una simple concatenación de movimientos, sino la puesta en ejecución de un sentido», Martín-Baró, 1983, 16) que tiene un inconfundible sabor weberiano (la acción es una conducta humana, escribió Weber en la primera página de *Economía y Sociedad*, en la medida en que el sujeto *enlace* a ella un *sentido* subjetivo; las cursivas son del propio Weber). Es desde este supuesto desde el que Martín-Baró está perfectamente legitimado para defender la ubicuidad de la ideología en el quehacer humano, incluido, cómo no, el religioso.

5. Más en concreto: «en la ideología las fuerzas sociales se convierten en formas concretas de vivir, pensar y sentir de las personas; es decir, la objetividad social se convierte en subjetividad individual y, al actuarla, la persona se realiza como sujeto social» (Martín-Baró, 1983, 18). Ése ha sido, en buena medida, el argumento que ha desplegado en el primer capítulo de este libro y el que manejaría en «Psicología del campesino salvadoreño» (*Estudios Centroamericanos*, 297/298, 1973, 476-495): «La unidad de análisis no puede ser, pues, el simple proceder individual, por más expresivo o importante que nos parezca. La unidad de análisis tiene que ser precisamente esa estructura de relación sujeto-objeto, individuo-mundo» (p. 479). Lo relacional como base de lo psico-social (ver el último epígrafe de la Introducción y la nota 7 en el capítulo «El papel desenmascarador del psicólogo») requiere de un sujeto actor de su propia conducta, alejado de certidumbres y dependencias unívocas, comprometido con la objetivación y la desobjetivación (en la terminología de Vygotski) y volcado en la destrucción de aquellas características estructurales de las que se sabe que han servido para aherrojar la conciencia y para crear malestar físico, social y psicológico.

Por ello, creemos que, en el caso concreto de la conversión religiosa, es necesario añadir al análisis una cuarta dimensión: la *ideológica*. Esta dimensión debe examinar las fuerzas sociales concretas que se canalizan en el fenómeno de la conversión: a qué grupo o clase social resulta más útil en un momento u otro la conversión de las personas, a qué intereses sirve (sin excluir los individuales, por supuesto) y, sobre todo, qué efectos sociales produce la conversión, si tiende a alienar o a desalienar a los individuos o grupos convertidos frente al todo social, es decir, si funciona como el «opio» indicado por Marx, como un despertador de la conciencia social, o si su impacto es mixto, dependiendo de otros aspectos y circunstancias.

El análisis de las otras tres dimensiones (la procesal, la motivacional y la de generalidad) recibe una luz distinta una vez que se incluye la dimensión ideológica. El proceso de la conversión ya no es visto como algo simplemente individual o interpersonal, sino como un fenómeno estrictamente social y aun político, es decir, como la decisión de una persona que es sujeto y objeto del juego de poder⁶. Las motivaciones individuales adquieren un sentido histórico más amplio, o incluso distinto, al situarlas en la red de fuerzas sociales que afectan a la persona y que la llevan hacia su humanización o deshumanización. Finalmente, el alcance y ramificaciones de la conversión pueden interpretarse a la luz de una historia, personal y social, y no como simples relaciones entre variables abstractas, convertidas casi en cosas.

Desde esta perspectiva psico-social, nuestra hipótesis de trabajo es que el fenómeno de la conversión religiosa masiva hacia los grupos pentecostales (evangélicos y católicos) que se ha producido en El Salvador en medio de la guerra civil no sólo ha representado un cambio con el que ciertos individuos o grupos han tratado de responder a sus necesidades psicológicas («espirituales»), sino que ha constituido también un instrumento político de los sectores en el poder y, más específicamente, un elemento de la llamada guerra psicológica.

6. De la ideología al poder, un salto para cuya justificación es necesario acudir al capítulo segundo de *Sistema, grupo y poder* dedicado a desentrañar el fenómeno del poder en su vertiente más cotidiana y familiar: el que se da entre padres e hijos, entre maestro y discípulo, etc.; del poder en cuanto «representa la razón más decisiva, el motivo más perentorio del quehacer humano, lo que no significa en modo alguno la razón más valiosa o el motivo más auténtico» (Martín-Baró, 1989, 92). Como tal, y debido a su insoslayable presencia en la vida cotidiana, el poder (las relaciones de poder, para ser más precisos) constituyen un elemento capital del orden social que acaba por ser interiorizado (gracias a la socialización) formando parte de la ideología. Ejemplo: el fatalismo es la traducción ideológica de la relación de dominación, del conformismo: «el fatalismo constituye un conformismo básico de grupos y personas con unas condiciones deplorables de existencia y con un régimen de vida opresor» (Martín-Baró, 1989, 156).

LA GUERRA PSICOLÓGICA⁷

Por guerra psicológica se entienden todas aquellas operaciones que se realizan en una guerra con el fin de obtener la victoria mediante el cambio mental del enemigo (Watson, 1975). El cambio puede consistir en la desmoralización del rival (militar o civil, individuo o grupo), el convencimiento sobre lo inadecuado o inútil de seguir luchando, o una comprensión nueva sobre el conflicto que lleve a buscar formas diferentes de resolverlo. Se trata, por tanto, de operaciones bélicas, pero no militares en sentido estricto.

En El Salvador hay una guerra civil desde enero de 1981 (Martín-Baró, 1981b, 1988a). Sin embargo, dado el tamaño del país (equivalente al estado de Massachusetts) y la implicación del gobierno de los Estados Unidos en el conflicto, la insurgencia ha optado por un tipo de guerra informal, en ocasiones calificada como una «guerra popular prolongada». Tras el fracaso en aplastar al movimiento rebelde por medios exclusivamente militares, la Fuerza Armada Salvadoreña, financiada, entrenada y dirigida por Estados Unidos, ha optado por aplicar el modelo de un «conflicto de baja intensidad» (CBI) (ver Barry, Castro y Vergara, 1987; CRIES, 1986; Bermúdez, 1987; Benítez, 1988). Los CBI asumen que las raíces últimas de un conflicto se encuentran en la insatisfacción de una población, y por tanto, que no basta con una victoria de tipo militar, sino que es necesario ganar «las mentes y corazones» de la gente, que es la que genera, alimenta y apoya a la insurgencia. Por eso, los CBI se consideran guerras cuyo ingrediente principal es socio-político, no militar (Bacevich *et al.*, 1988).

La guerra psicológica es una parte de la confrontación socio-política. Sus operaciones más comunes son las campañas propagandísticas⁸, la transmisión abierta o solapada (por medio de rumores u

7. No es la única vez que Martín-Baró se introduce por estos vericuetos. También lo hizo en «De la guerra sucia a la guerra psicológica» (*Boletín de la Asociación Venezolana de Psicología Social*, 12, 1988, 18-26). En este caso la guerra psicológica se concibe como la continuación de la guerra sucia, el método del «proyecto norteamericano» para El Salvador empleado desde 1984 y en el que Napoleón Duarte alcanzaría un gran protagonismo. Así es como «la guerra psicológica desarrollada en El Salvador pretende ser la forma democratizada de lograr los mismos fines que la guerra sucia» (p. 21), y se sustenta sobre la creación de un ambiente de inseguridad que «justifica» acciones bélicas llenas de violencia, sobre la militarización de la vida cotidiana (la militarización de las conciencias, dirá en algún otro momento) y sobre la negación de la realidad (recrudescimiento de la mentira institucionalizada). Noam Chomsky se referirá en el Epílogo a esta estrategia de terror psicológico.

8. Desde que anidara en él la convicción de la «mentira institucionalizada» como estrategia gubernamental (ver nota 11 del capítulo «El papel desenmascarador del psicólogo»), la propaganda y los medios de comunicación de masas fue otro de los temas que preocuparon a Martín-Baró (ver epígrafe «La opinión pública en El Salvador» dentro del capítulo recién

otros medios) de noticias y esquemas de interpretación; y la realización de acciones visibles que respondan a las necesidades de la población o que cambien la imagen propia y del enemigo (acciones cívico-militares), todo ello acompañado de amenazas y actos sistemáticos de amedrentamiento físico que muestren la inutilidad y peligrosidad de la resistencia. Así, el mecanismo fundamental de que se vale la guerra psicológica para lograr su objetivo es el desencadenamiento de la inseguridad personal: inseguridad acerca de las propias creencias, inseguridad sobre el propio juicio, inseguridad sobre los sentimientos que se experimentan, inseguridad sobre lo que es bueno y es malo, sobre lo que puede y debe hacerse o sobre lo que no se puede ni debe hacer. Esta inseguridad encuentra una rápida y tranquilizadora respuesta en la solución ofrecida desde el poder, es decir, en la aceptación de la «verdad oficial» y la sumisión al «orden establecido». De este modo, la guerra psicológica se convierte en un sustituto cuando no en un complemento de la llamada «guerra sucia», es decir, de la represión paraoficial; la mediación psíquica al objetivo perseguido ya no es el miedo o el terror de las personas ante una autoridad cruel, sino su inseguridad frente a una autoridad al mismo tiempo prepotente y magnánima (Martín-Baró, 1990; ver también Lira, Weinstein y Salamovich, 1985-1986).

A fin de lograr que las personas se sientan inseguras, la guerra psicológica tiene que penetrar en su marco fundamental de referencia: sus creencias básicas, sus valores más preciados, su sentido común. Y es aquí donde la religión empieza a jugar un papel importante, ya que con frecuencia forma parte de la visión del mundo de los

mencionado). En «Propaganda y deseducación social» (*Estudios Centroamericanos*, 243, 1968, 367-373) advierte que «hay que impedir por todos los medios que la propaganda siga realizando su función deseducadora, hay que conseguir que cambie de dirección y que, en vez de subordinar a la persona a unos intereses particulares, ponga esos intereses al servicio del individuo y de la sociedad» (p. 373). Muy novedoso para las costumbres salvadoreñas (no se olvide que para entonces Martín-Baró ya contaba con la infraestructura del IUOP) fue «La opinión pública ante los primeros cien días del gobierno de Cristiani» (*Estudios Centroamericanos*, 490/491, 1989, 715-726). «Los medios de comunicación masiva y la opinión pública en El Salvador de 1979 a 1989» era la ponencia preparada para el XV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos que se iba a celebrar en Miami en diciembre de 1989. Dicha ponencia tuvo que ser leída como homenaje póstumo y sería publicada inmediatamente en *Estudios Centroamericanos*, 439/494, 1989, 1081-1093. Allí vuelve sobre uno de los argumentos que le llevaron a la creación del IUOP: «Los medios de comunicación masiva se han limitado a presentar como opinión pública lo que era simplemente opinión interesada de sus propietarios o de vender como sentir colectivo lo que no pasaba de ser una opción muy particular —y ello independientemente de si esa opinión era o no representativa o hasta qué punto lo era de lo que pensaba la población—» (p. 1083). A todo esto hay que añadir los dos volúmenes emanados del IUOP, *Así piensan los salvadoreños urbanos* (1986-1987), y *La opinión pública salvadoreña* (1987-1988), publicados ambos en la editorial de la UCA en 1987 y 1989 respectivamente, y el artículo «La encuesta de opinión pública como instrumento desideologizador» incluido en este volumen.

pueblos —ciertamente, del pueblo salvadoreño—. La cultura popular de El Salvador integra abundantes valores, símbolos y prácticas religiosas; tanto para la organización de su vida como para la interpretación de los acontecimientos, el salvadoreño utiliza frecuentemente esquemas o categorías religiosas, aunque su sentido varíe según grupos y circunstancias concretas.

No se puede entender el conflicto salvadoreño sin tomar en cuenta el papel del elemento religioso. La pretensión de que la teología de la liberación es una de las principales causas de la revolución salvadoreña es simplista y, por lo general, prejuiciada (Bacevich *et al.*, 1988, 5; ver también Bouchey *et al.*, 1981). Pero no cabe duda de que los cambios de la Iglesia católica que se originan en el Concilio Vaticano II y se concretan en la reunión episcopal de Medellín (CELAM, 1977) tienen una profunda repercusión en la población latinoamericana. Para nuestro caso, quizá la principal consecuencia fuera que aquellos sectores populares (urbanos y campesinos) más vinculados con la Iglesia abandonaron la creencia tradicional de que su situación de miseria y opresión era querida o al menos aceptable para Dios y empezaron a pensar que, por el contrario, la fe en Dios debía llevarlos a la construcción histórica de una sociedad más justa y humana (*La fe del pueblo*, 1983; Martín-Baró, 1987d). La nueva conciencia religiosa no incitaba sin más a los salvadoreños a la revolución, pero sí dejaba de justificar su aceptación pasiva de la opresión y les ofrecía una justificación religiosa para buscar cambios sociales profundos en su situación. Adicionalmente, la experiencia de las «comunidades eclesiales de base» (CEBs) ofrecía a los sectores más humildes de la población latinoamericana un modelo organizativo satisfactorio, fácilmente traducible al ámbito social y aún político (Hurtado, 1986; Lona, 1986; Madruga, 1987; Richard, 1983). Es interesante subrayar que esta misma postura religiosa fue compartida por sectores mayoritarios de las principales Iglesias protestantes.

El peligro que para el orden social de los países latinoamericanos representaba este cambio fue pronto percibido por los gobiernos locales, así como por el gobierno norteamericano que veían en él la amenaza fantasmal del comunismo. Suele citarse a este respecto el famoso «Informe Rockefeller» (Vidales, s.f.) o el del Comité de Santa Fe (Bouchey *et al.*, 1981). En todo caso, la sistemática persecución que desde entonces han sufrido los sectores más progresistas de la Iglesia católica en diversos países de América latina (Bolivia, Ecuador, Colombia, Panamá, Guatemala, El Salvador) confirma la afirmación de que se ve en ellos un serio peligro a la «seguridad nacional» de los regímenes establecidos (Comblin, 1978).

Las campañas de persecución contra la Iglesia no eran suficien-

tes para erradicar la semilla de la «subversión» religiosa e incluso corrían el riesgo de producir el efecto contrario creando mártires. De ahí la decisión temprana de completar y aun sustituir hasta donde fuera posible la guerra sucia de la represión religiosa por la guerra psicológica de la conversión: se trataba de encauzar a los pueblos latinoamericanos hacia la «verdadera salvación», hacia la «verdadera fe» que se centrará en un cambio individual de las personas, dejándole a Dios la tarea de transformar al «mundo de pecado». El recurso al fundamentalismo pentecostalista, con frecuencia imbuido de un fuerte anticomunismo, resultaba lógico ya que se trata de una visión religiosa que postula la intervención directa del Espíritu de Dios para resolver los problemas humanos. La invitación más o menos explícita de los gobiernos fue calurosamente acogida por algunas Iglesias evangélicas norteamericanas que volcaron o intensificaron su impulso misionero hacia sus hermanos del sur (Domínguez y Huntington, 1984). El caso de Guatemala bajo el régimen de Ríos Montt es paradigmático y se encuentra bien documentado, pero no es el único ni quizá el más significativo.

Ante el avance de las Iglesias evangélicas, la misma Iglesia católica introdujo en América latina un movimiento que sociológicamente puede interpretarse como una «contraofensiva ideológica»: la renovación carismática. Diversos autores han mostrado que no hay mucha diferencia entre las creencias más operativas y las prácticas del pentecostalismo evangélico y las de la renovación carismática católica. De hecho, la batalla religiosa se constituye en una de las arenas de mayor confrontación ideológica que se dan en los países latinoamericanos como parte de los conflictos socio-políticos más amplios. Nada de extrañar entonces que en su objetivo por conquistar las «mentes y corazones» de los latinoamericanos, la guerra psicológica incluya entre sus instrumentos las campañas religiosas.

En general, la afirmación de que hay una relación entre actitudes religiosas y actitudes socio-políticas constituye un juicio aceptable tanto desde una perspectiva marxista como desde una weberiana. Lo nuevo puede ser la definición del carácter de esa relación o sus condiciones concretas. Así, por ejemplo, Gibbs, Mueller y Wood (1973) mantienen que sólo cuando la religión ocupa un importante lugar en la ideología de las personas ejerce un influjo en sus actitudes políticas. Más aún, el influjo no sería de la religiosidad en general, sino de determinadas creencias religiosas, y este influjo, como parecía pensar Marx, sería siempre en sentido conservador (Hoge y de Zuleta, 1985).

Es posible que este planteamiento esté condicionado por la situación particular examinada. Ciertamente, el papel relevante de la

religión en el sistema de referencia del salvadoreño lleva a pensar que, tengan o no razón Gibbs y otros, la religión tendrá de hecho un influjo en sus actitudes socio-políticas. Sin embargo, en el caso del salvadoreño, ese influjo no ha sido siempre, ni sólo, de carácter conservador. Así, por ejemplo, Carlos Cabarrús (1979, 1983) encontró que la conscientización religiosa del campesinado salvadoreño en la década de los setenta posibilitó y, en ciertos casos, precipitó una opción política progresista.

La conclusión, entonces, es que la religión no tiene sin más un efecto socio-político uniforme —enajenador—, como se seguiría de un planteamiento mecánico del marxismo, sino que su impacto depende del tipo de religiosidad (Martín-Baró, 1987d), es decir, del sentido que los valores, símbolos y prácticas religiosas adquieran para las personas en cada situación socio-política particular. Piazza y Glock (1979, 76) mantienen que «el tipo de Dios en el que se cree es más importante para las posturas políticas y sociales que el simple hecho de creer». Según estos sociólogos, las personas que apenas creen en una fuerza trascendente se muestran más liberales, mientras que quienes consideran que Dios ha fundado el orden social se muestran políticamente más conservadores. Neal (1965) halló que lo que distinguía las respuestas de los sacerdotes católicos de la archidiócesis de Boston sobre la justicia social dependía de si experimentaban a Dios como remoto, fuera del mundo y actuando sobre la gente, o si lo experimentaban más bien como inmanente, dentro del mundo y actuando a través de la gente; los que concebían a Dios en términos más horizontales e históricos tendían a preocuparse e involucrarse más en los problemas de justicia que los que veían a Dios en términos más verticales y extrahistóricos. Y Tamney (1984) encontró una significativa relación entre las concepciones religiosas de 91 pastores y sacerdotes de Middletown y su actitud ante diversos problemas socio-políticos de actualidad.

Más cercano a nuestra situación y al objeto de nuestro estudio es el caso de Brasil. Según Rolim (1980, 193), frente a situaciones sociales concretas, «la postura pentecostal es de sumisión, marginalizando a sus adeptos y apartándolos de cualquier actitud de protesta [...] Las CEBs asumen una tendencia gradualmente crítica [...] cuestionando así la organización social». A una conclusión semejante llega un reciente estudio de Jaime Valverde (1987) sobre las Iglesias evangélicas en las zonas bananeras de Guapiles, Costa Rica, tradicionalmente caracterizadas por la beligerancia del movimiento sindical: los «cristianos» (como ellos mismos se llaman) no sólo no se afilian a organizaciones sindicales o políticas, sino que se oponen a las luchas de los sectores populares y con frecuencia sirven como

esquirolas o «rompehuelgas». De ahí que esos cristianos se hayan convertido en los trabajadores de confianza de los patrones bananeros, quienes dan todo su apoyo a las Iglesias evangélicas allí presentes y presionan a sus trabajadores para que se afilien a ellas.

¿Por qué la conversión al pentecostalismo habría de llevar a una postura política de sumisión al orden establecido? Pedro E. Carrasco (1988) analizó los relatos de 18 conversos al protestantismo en Centroamérica y encontró que más que de sumisión habría que hablar de rechazo a la política. Los evangélicos centroamericanos niegan poder a la política para resolver los problemas de la vida, y la contraponen al poder eficaz de una intensa práctica religiosa individual. Así, separándose ascéticamente del resto de la sociedad, el evangélico centroamericano logra su bienestar individual, pero se vuelve dependiente de hecho del análisis socio-político de sus dirigentes religiosos que son los que le suministran los símbolos y prácticas necesarias para su salvación. Ello se traduce en general en «el abandono radical y permanente de la vida civil entendida como compromiso crítico con una sociedad condenada a la destrucción» (Carrasco, 1988, 41), pero puede eventualmente traducirse en formas de crítica o apoyo más activo. En cualquier caso, la conversión tiene un claro impacto político, más utilizable por una u otra fuerza social según las circunstancias.

Así pues, si la relación entre religión y política depende del tipo de religiosidad propiciada por cada grupo, cabe asumir al menos dos direcciones del impacto político de la conversión religiosa: la correspondiente a una religiosidad vertical que lleve hacia alguna forma de alienación social, y la correspondiente a una religiosidad horizontal que lleve hacia una toma de conciencia social crítica; una y otra en todos los grados y matices posibles. Este impacto político constituye entonces una dimensión importante de la conversión religiosa: su dimensión ideológica, ya que la religiosidad puede condicionar significativamente el papel de las personas y grupos en la confrontación de intereses sociales propia de cada situación.

Así, frente al posible efecto «subversivo» de una religiosidad horizontal, los responsables de la guerra psicológica salvadoreña buscarían impulsar aquel tipo de conversión/afiliación religiosa que contribuya a la sumisión de las personas al orden social establecido y a limitar los cambios exigidos a la propia vida individual. En este estudio pretendemos mostrar ese efecto diferencial de la conversión religiosa y, por tanto, la necesidad de tomar en cuenta la dimensión ideológica para comprender el fenómeno de conversión masiva hacia el pentecostalismo (evangélico y/o carismático) en medio de la guerra civil de El Salvador.

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SALVADOR

En una serie de estudios desarrollados desde 1984 hemos tratado de examinar empíricamente: *a*) la relación entre actitud religiosa y otras actitudes; *b*) la relación entre tipo de actitud religiosa o religiosidad y opción socio-política, y *c*) los procesos de conversión y socialización religiosa. Estos estudios incluyen, entre otros: *a*) el examen de un grupo de miembros de diversas CEBs ($N = 54$) en 1985; *b*) la comparación de un grupo de miembros de las CEBs ($N = 78$) con un grupo de evangélicos pentecostales ($N = 51$) en 1986, y *c*) la comparación de miembros de las CEBs ($N = 12$) con carismáticos católicos ($N = 11$) en 1987.

Para estos estudios se ha utilizado la observación participante, las entrevistas personales en profundidad y los cuestionarios respondidos en forma personal. En todos los casos las investigaciones han sido realizadas previa conversación con los grupos y personas sobre los objetivos del estudio, y sus resultados han ido siendo sometidos al análisis y crítica de los propios interesados.

En conjunto, los resultados obtenidos tienden a mostrar una clara relación entre actitud religiosa y actitudes socio-políticas, relación más evidente cuando las personas afirman haber experimentado algún cambio religioso. Así, por ejemplo, cuanto más tiempo tenían de pertenecer a las CEBs las personas entrevistadas en 1985, mayor era su conciencia política ($F=3,8$, $p=.003$). En cuanto a las personas entrevistadas en 1986, entre un 76,5% y un 100% indicaba haber experimentado algún cambio en sus actitudes familiares, educativas, laborales y políticas en conexión con su incorporación religiosa a las CEBs o a la Iglesia evangélica pentecostal (IEP).

Ahora bien, las correlaciones entre conversión/afiliación religiosa y cambio de otras actitudes no son unidireccionales. Como puede verse en el cuadro 1, el tipo de cambio experimentado en las actitudes sociales muestra una relación significativa con el grupo de afiliación. Los datos que aquí se presentan corresponden a un cuestionario respondido personalmente por cada una de las personas contactadas en 1986 cada uno de cuyos ítems actitudinales requería una respuesta para «antes» de pertenecer al grupo religioso (CEB o IEP) y otra para «después» en una escala tipo Likert. La diferencia entre ese antes y después en la escala actitudinal era tomada como indicador de un cambio, ya fuera real o proyectado retrospectivamente. Casi la totalidad de quienes se incorporan a las CEBs muestran cambios hacia actitudes sociales más progresistas, mientras que quienes se afilian a la IEP se dividen entre quienes presentan cambios hacia actitudes más progresistas y quienes presentan actitudes sociales más conservadoras.

Cuadro 1. CAMBIOS DE ACTITUD SEGÚN GRUPO, ÁREA Y DIRECCIÓN
(EN PORCENTAJES)

Área	Grupo Religioso	N	Progresista	Cambio* Ninguno	Conservador	χ^2
Familiar	CEB	78	98,6	1,4	0,0	34,9
	IEP	51	58,8	19,6	21,6	
Educativa	CEB	78	89,8	3,8	6,4	42,2
	IEP	51	35,3	23,5	41,2	
Laboral	CEB	78	97,4	1,3	1,3	42,7
	IEP	51	49,0	13,7	37,3	
Política	CEB	78	97,4	0,0	2,6	65,9
	IEP	51	31,4	13,7	54,9	

* La probabilidad de la χ^2 de ocurrir al azar, con dos grados de libertad, es en los cuatro casos menor a uno por diez mil.

Los datos del cuadro 1 no muestran todavía con suficiente claridad la diferente dirección de los cambios religioso-políticos entre los miembros de ambos grupos, ya que toman en cuenta cualquier tipo de cambio indicado, prescindiendo de su magnitud. El cuadro 2 permite apreciar con más claridad la magnitud promedio de los cambios reportados por los miembros de ambos grupos respecto a un ítem significativo de cada una de las cuatro áreas examinadas: la familiar, la educativa, la laboral y la política. Como puede verse, en todos los casos los cambios promedio reportados por los miembros de la CEB son en dirección progresista y de una magnitud doble o mayor que los reportados por los miembros de la IEP, todos los cuales son en dirección conservadora. Que en una situación de guerra civil como la de El Salvador las personas tiendan a opinar que «no deben oponerse a lo que decidan los gobernantes» es, ciertamente, un apoyo ideológico muy importante para quienes se encuentran en el poder (ver cuadro 2).

¿A qué se debe esta diferencia en la dirección mayoritaria de los cambios actitudinales en relación con el cambio religioso? Nuestra hipótesis es que esta diferenciación socio-política se relaciona con el tipo de religiosidad (vertical u horizontal) que cada grupo estimula en sus miembros. Como puede verse en el cuadro 3, existen claras diferencias entre los significados que los miembros de las CEBs y los de las comunidades católicas de renovación carismática (CRC) dan

Cuadro 2. CAMBIO PROMEDIO DE OPINIÓN SEGÚN GRUPO, ÍTEM Y DIRECCIÓN DEL CAMBIO*

Opinión	IEP	CEB	t	gl	p
Para lograr la armonía en el hogar, los hijos deben obedecer sin discutir	0,50	1,27	5,83	123	.000
Los profesores deben dedicarse exclusivamente a la enseñanza y no meterse en huelgas y manifestaciones	0,55	1,23	-5,74	127	.000
Un buen trabajador debe aceptar las opiniones de su jefe	-0,64	1,60	-8,02	126	.000
Los habitantes de un país no deben oponerse a lo que decidan los gobernantes	0,26	1,49	-6,70	126	.000

* Los valores negativos expresan un cambio de opinión en dirección conservadora, mientras que los valores positivos expresan un cambio en dirección progresista. 4 puntos es el mayor cambio posible en ambas direcciones, mientras que 0 indica que no hay cambio alguno.

a los principales esquemas y simbolismos religiosos, tal como aparecieron en las entrevistas en profundidad (Flores y Hernández, 1988, 198-199). Estos datos son muy similares a los hallados en el estudio comparativo del discurso religioso de las CEBs y de la IEP realizado en 1986 (Delgado *et al.*, 1987a, 1987b).

Los miembros de las CEBs articulan un discurso religioso fundamentalmente horizontal (Dios se encuentra en el hombre, la Iglesia es un pueblo, la salvación consiste en la construcción de una sociedad más justa) que induce al compromiso político para cambiar el sistema social injusto, mientras que los miembros de las CRC mantienen un discurso predominantemente vertical (Dios es el creador del mundo, la iglesia es una casa para la oración, la salvación consiste en alcanzar la vida eterna) que induce a la pasividad política y a buscar simplemente el cambio individual, dejando a Dios la tarea de juzgar al «mundo de pecado».

Ahora bien, los datos presentados ponen de manifiesto que el impacto de la conversión religiosa no es mecánico; de hecho, buena parte de los afiliados a la IEP muestran cambios actitudinales en dirección progresista (ver cuadro 1), sobre todo en los ámbitos fa-

Cuadro 3. CONTENIDOS DE CONCIENCIA RELIGIOSA DE CATÓLICOS DE LAS CRC Y DE LAS CEBs

<i>Objeto</i>	<i>CRC</i>	<i>CBE</i>
<i>Dios</i>	Ser creador y proveedor de todas las cosas; es bondadoso y misericordioso, pues perdona a quienes reconocen ser pecadores y aceptan su voluntad.	Ser trascendente y creador, que se encuentra y concreta en el hombre.
<i>Jesús</i>	Igual a Dios; es fuerza y amor. Murió por decir la verdad y ser salvador.	Hijo o parte de Dios que murió por denunciar la injusticia y subvertir el orden social.
<i>Pecado</i>	No estar en comunión con Dios; no obedecer su palabra ni aceptar su voluntad.	Pecado personal por errores y pecado social por omisión o mal estructural.
<i>Salvación</i>	Lograr la vida eterna prometida por Dios.	Lograr hacer el Reino de Dios por medio del trabajo.
<i>Reino de Dios</i>	Todas las Iglesias juntas o la tierra prometida.	Construcción de una sociedad más justa a través de cambios estructurales.
<i>Iglesia</i>	Casa de oración donde uno va para estar en comunicación con el Señor.	Pueblo de Dios que tiene como misión denunciar las injusticias.
<i>Misión de la Iglesia</i>	Evangelizar para que la gente se una y se sienta con paz en el corazón; enseñar que hay que confiarse a Dios y aceptar su voluntad.	Acompañar al pueblo; denunciar injusticia social y concienciar al pueblo.
<i>Iglesia y conflictos sociales</i>	No. La Iglesia y la religión sólo deben hablar de Dios.	Sí. La Iglesia debe concienciar al pueblo.
<i>Sistema social de El Salvador</i>	Sistema social malo debido a que el hombre vive en pecado.	Sistema social injusto; mala distribución de la riqueza, corrupto y alienante.
<i>La guerra civil de El Salvador</i>	La guerra es producto de la voluntad divina y del carácter pecador del hombre. Sólo Dios puede hacer que termine y los hombres sólo pueden orar y pedirle perdón al Señor.	La guerra se debe a la toma de conciencia de la injusticia estructural. La guerra finalizará con la organización del pueblo y el diálogo, lo que exige el compromiso de concienciar.

miliar (el 58,8%) y laboral (el 49%). Y aun cuando todos los datos del cuadro 2 correspondientes a los miembros de la IEP presentan cambios en una dirección conservadora, hay que tener en cuenta que se trata de promedios grupales que, obviamente, no dan cuenta de los casos de cambio individual en dirección progresista. Lamentablemente, no tenemos aún suficientes datos que relacionen individualmente la dirección de los cambios actitudinales de los conversos con su religiosidad; es decir, con la asimilación personal de las creencias símbolos y prácticas religiosas propiciadas por cada grupo.

ANÁLISIS Y REFLEXIONES FINALES

Los datos aquí presentados apoyan la validez de las siguientes afirmaciones:

1. En el caso de los salvadoreños, hay una relación significativa entre actitud religiosa y actitudes socio-políticas⁹ y, por tanto, el cambio religioso (conversión/afiliación a un nuevo grupo o Iglesia) se relaciona con otros cambios en las actitudes socio-políticas. Si esta relación se debe únicamente al importante papel de lo religioso en este caso concreto, nuestros datos no nos permiten confirmarlo.

2. La relación entre actitud religiosa y actitudes socio-políticas no es uniforme, de carácter conservador, sino que puede seguir una dirección más o menos conservadora o más o menos progresista, dependiendo del tipo de religiosidad predominante en cada grupo religioso. En el caso salvadoreño, mientras una religiosidad más vertical (p. ej.: un Dios en el cielo y una salvación más allá de la historia) se relaciona con unas actitudes socio-políticas más conservado-

9. Con independencia de las interesantes reflexiones sobre esta relación incluidas en el próximo capítulo, veamos cómo comenta Martín-Baró los resultados de las investigaciones en su artículo «*Sólo Dios salva*. Sentido político de la conversión religiosa», ya citado en notas previas (*Revista Chilena de Psicología*, 10, 1990, 13-20): «Los datos presentados en este trabajo parecen justificar la preocupación de los gobernantes con las vicisitudes de los movimientos religiosos, en particular en sociedades con graves problemas estructurales y donde la religión ocupa un papel importante en la vida de las personas, como son las sociedades latinoamericanas. La confrontación entre tradicionalistas y progresistas al interior de la iglesia católica [...] no constituye una mera confrontación religiosa; se trata, por el contrario, de un elemento crucial en el conflicto social que conmueve la historia real de las sociedades latinoamericanas. Si Estados Unidos se preocupa tan intensamente por los procesos religiosos en América latina es porque esos procesos afectan sus intereses y sus políticas. Esto no quiere decir que la religión sea sin más una expresión política; lo que quiere decir es que la religión tiene una dimensión política» (p. 19), algo en lo que abundará a lo largo del próximo capítulo. Para mayor abundamiento en este tema ver el trabajo de Juan Luis Recio «El fundamentalismo protestante en El Salvador» (*Estudios Eclesiásticos*, 68, 1993, 201-227).

ras y de sumisión política, una religión más horizontal (p. ej.: un Dios en el hermano y una salvación intramundana) se relaciona con unas actitudes socio-políticas más progresistas.

3. Mientras los grupos salvadoreños pertenecientes a las CEBs usan un discurso religioso predominantemente horizontal y la afiliación a ellos lleva mayoritariamente a sus miembros hacia actitudes socio-políticas más progresistas, los grupos pentecostales (evangélicos y carismáticos) usan sobre todo un discurso religioso de tipo vertical, y la afiliación lleva a una parte significativa de sus miembros hacia actitudes socio-políticas más conservadoras.

Los datos aquí presentados nada dicen de por sí sobre la motivación que induce a los salvadoreños a convertirse o afiliarse a uno y otro de esos grupos, los procesos a través de los cuales se produce la conversión/afiliación, ni el alcance de los cambios experimentados, aunque permiten anticipar que sí se darán diferencias. Tampoco muestran el sentido personal que la conversión/afiliación ha tenido estos últimos años para los salvadoreños. Lo que sí ponen de manifiesto es el distinto sentido psico-social que puede tener el fenómeno de la conversión/afiliación religiosa; es decir, su dimensión ideológica. Porque el que para las personas la conversión represente un consuelo existencial, un refugio vital, el hallazgo de un nuevo significado para su vida o la experiencia de una integración social, nada dice todavía sobre el sentido psico-social de ese proceso; es decir, sobre cuál es su impacto en la realidad histórica concreta, qué fuerzas sociales articula y a qué grupos sociales beneficia.

El análisis ideológico muestra que aunque la conversión represente la experiencia de un nuevo sentido que haga más gratificante la vida individual, ese nuevo sentido puede estar enajenando a la persona frente a su realidad y la historia de su pueblo, como puede estar haciéndola tomar conciencia de esa realidad y volverse sujeto de su propia historia. La dimensión ideológica no niega, por tanto, el sentido individual de la conversión; lo que hace es interpretarlo en un contexto histórico concreto y, por consiguiente, más real. La conversión que el individuo vive como un proceso puramente individual tiene un importante sentido social y, por tanto, se vuelve objeto de los intereses y fuerzas políticas que tratan de manipularla en su beneficio.

Hay abundante información sobre los estrechos vínculos de algunas Iglesias evangélicas pentecostales con los grupos políticos norteamericanos más conservadores. Nada de extrañar, entonces, que independientemente de voluntades y motivaciones individuales, su esfuerzo «misionero» sea utilizado como parte de la ofensiva ideológica contra los movimientos revolucionarios centroamericanos y, en concreto, como parte de la guerra psicológica que forma parte

del «conflicto de baja intensidad que hoy se desarrolla en El Salvador».

Si nuestros datos muestran la potencial eficacia política de esa mediación religiosa, muestran también que la conversión religiosa no produce un efecto socio-político mecánico: un pequeño porcentaje de los miembros de las CEBs manifiestan cambios conservadores y, lo que es más significativo, un alto porcentaje de los miembros de la IEP presentan cambios progresistas. No se puede entonces asumir sin más que la conversión/afiliación a un grupo pentecostal vaya a hacer más conservadora políticamente a una persona, aunque aumente en alto grado la probabilidad de que así sea. Cuándo será, dependerá de otras circunstancias que sólo podemos hipotetizar, pero que habría que examinar con otros estudios. Es muy posible, por ejemplo, que la motivación inicial para la conversión/afiliación esté relacionada con la dirección del cambio de las actitudes socio-políticas, como lo pudiera estar la elaboración personal de algunos símbolos religiosos respecto al carácter del orden social en un momento histórico determinado. El trabajo de Carrasco (1988) subraya la importancia que, para la postura socio-política del evangélico, va a tener la interpretación que del orden social concreto y de los procesos políticos realicen sus dirigentes religiosos. Y aun cuando los dirigentes suelen asumir una postura de distanciamiento, meta-históricamente crítico pero sumiso en la práctica a las autoridades constituidas, a veces la postura crítica religiosa tiende a historizarse. De hecho, un estudio actualmente en marcha muestra la evolución de algunos grupos evangélicos salvadoreños hacia posturas socio-políticas cada vez más progresistas.

Frente a esta dimensión ideológica de la conversión/afiliación religiosa en El Salvador, la pretensión de asepsia científica se convierte en connivencia con el poder establecido al ocultar el juego de intereses que se da en un fenómeno aparentemente tan ajeno a la confrontación política. Y lo que se dice de la conversión religiosa con mucha mayor razón hay que afirmarlo de otras áreas del trabajo psico-social, tanto en El Salvador como en cualquier otro país. Eliminar la dimensión ideológica, la referencia de cada proceso al todo social en que históricamente se produce, es hacer de la Psicología social una técnica ciega que tenderá a servir al orden establecido so capa de cientificidad. Es claro que de por medio está el juicio de valor que al psicólogo social le merezca la situación social de su pueblo y su país, así como las vías que considere más apropiadas para su crecimiento y humanización. Pero en cualquier caso, no cabe alegar la independencia técnica o metodológica del análisis respecto a los procesos: el aplicar o no la dimensión ideológica su-

pone un cambio sustancial de perspectiva y, por tanto, de lo que se puede ver. Objetividad no es lo mismo que imparcialidad frente a procesos que necesariamente nos afectan; por ello resulta más útil para un análisis psico-social objetivo tomar conciencia sobre el propio involucramiento y los propios intereses que negarlos y pretender ubicarse en un ficticio plano superior, por encima «del bien y del mal»¹⁰.

Nuestras investigaciones no se han hecho desde la torre del control técnico; en cada caso, las personas y grupos investigados han sido consultados sobre los objetivos de la investigación, sobre los procesos mismos, y los datos obtenidos han sido sistemáticamente sometidos a su juicio y puestos a su disposición. Así, las personas «objeto» han podido volverse, al menos incipientemente, sujetos de un conocimiento importante para su vida personal y para su futuro como miembros de un pueblo. Con todo, hemos de reconocer que los psicólogos salvadoreños no hemos enfrentado todavía este problema de la conversión/afiliación religiosa en todas sus dimensiones, y que, mientras unos lo han combatido como una maniobra puramente política desde palestras ajenas a su trabajo como psicólogos, los más lo han ignorado como irrelevante en sí para la Psicología, y otros lo han considerado como un fenómeno que solamente afecta a la intimidad del individuo, pero en ningún caso como un fenómeno psico-social. Pero con ello los psicólogos salvadoreños no hacen sino seguir la orientación de la Psicología dominante, tan reacia a considerar los hechos en su realidad histórica, sobre todo si ello supone asumir alguna opción política.

10. En un reciente artículo, «Higher Education and Psychology in the Millennium» (*American Psychologist*, 51, 1996, 371-378), Irwin Altman defiende como imprescindible en la enseñanza de la Psicología cara al próximo milenio una vertiente socialmente responsable que en términos concretos se traduce en la necesidad de dotar a los estudiantes de la experiencia y habilidades para actuar sobre los problemas sociales. Martín-Baró se adelantó en un par de décadas; compromiso en vez de asepsia, objetividad científica convenientemente acompañada de una postura axiológica (no se puede ser imparcial frente a la explotación, a la violencia y a la violación sistemática de los derechos más elementales) hemos visto que es el único camino para la desideologización y la conscientización, para construir una Psicología social capaz de orientarse en una determinada realidad sin dar palos de ciego. Entre la pura racionalidad científica y los juegos solipsistas de las proposiciones lingüísticas como criterio de verdad, Martín-Baró propone la racionalidad social (ver final del epígrafe «la objetividad científica» del capítulo «La liberación como horizonte de la Psicología»): ni guardias nacionales (de infausto recuerdo) ni guardianes ideológicos (militancia política como criterio de actuación), sino guardianes de la racionalidad social. La proyección social como uno de los tres principios que sustentan a la UCA como institución de enseñanza superior. En su ponencia «Docencia, investigación y proyección social. Principios y orientaciones», presentada en el Seminario «La UCA hacia el futuro», celebrado en 1976, Martín-Baró habla de la necesidad de «proyectar a nuestra sociedad nuestro saber sobre la realidad de El Salvador, es decir, hacer visible a toda la sociedad salvadoreña nuestra ciencia consciente» (p. 14).

DEL OPIO RELIGIOSO A LA FE LIBERTADORA¹

«Si lo que se quiere es colaborar con una pseudo-paz y un falso orden basándonos en la represión y el miedo, debemos recordar que el único orden y la única paz que Dios quiere es el que se basa en la verdad y en la justicia. Y ante esta disyuntiva nuestra opción es clara: obedeceremos el orden de Dios antes que el orden de los hombres.»

(Monseñor Romero, homilía del 1 de julio de 1979)

LA RELIGIÓN EN LATINOAMÉRICA

Una buena parte de los conquistadores ibéricos se sentía portadora de una misión religiosa: someter a la fe cristiana, evangelizar en la verdadera fe a los pueblos paganos del nuevo mundo. Sería ingenuo pensar que la evangelización constituyó el principal móvil de la conquista; pero sería erróneo también ignorar el papel crucial que la expansión religiosa tuvo, no sólo como justificación para la conquista de tierras y pueblos, sino como objetivo socialmente significativo, movilizador de voluntades y energías. De hecho, las sociedades que han ido surgiendo de la colonia ibérica están fuertemente marcadas por el elemento religioso, tanto por la fuerza social de la Iglesia institucional como por el particular dinamismo que se deriva de la religiosidad de los pueblos.

1. Como ocurriera con el capítulo «El latino indolente», éste también fue expresamente escrito para el libro *Psicología política latinoamericana*, coordinado por Maritza Montero y editado por la Editorial Panapo. Una vez más tenemos que agradecer a Pedro Jarmona su amabilidad por permitir que se reproduzca en su integridad en esta selección de textos de Ignacio Martín-Baró.

Importancia de la religión en Latinoamérica

La mayoría de la población latinoamericana se confiesa cristiana. Aun cuando diversas confesiones evangélicas, sobre todo las Iglesias pentecostales y fundamentalistas, han incrementado en los últimos años en forma muy significativa el número de sus adeptos hasta constituir materia de grave preocupación para los obispos católicos (CELAM, 1982), todavía se puede afirmar que Latinoamérica es un continente predominantemente católico. En el caso concreto de El Salvador, encuestas representativas en el ámbito nacional ofrecen consistentemente la siguiente distribución: entre 65% y 70% de católicos, de 12% a 15% de evangélicos y el resto que declara pertenecer a algún credo semicristiano o no cristiano, o no tener religión alguna (Hedges, 1986).

No pretendemos suponer que las circunstancias salvadoreñas, que tomamos como referente primordial para este trabajo, sean sin más generalizables a países como México, Brasil o Argentina. Sin embargo, sí creemos que el papel desempeñado por los factores religiosos en los países latinoamericanos es comparable. En todo caso, ver cómo opera la religión en un país concreto ayuda a comprender su acción en contextos distintos, pero con aspectos estructurales muy similares. Bien cabe pensar que El Salvador, en su pequeñez, vive intensa y paradigmáticamente (como en un laboratorio viviente) conflictos y procesos característicos de toda América latina.

Con contadas excepciones, la más notable de las cuales probablemente la constituya Uruguay, la distribución confesional de la población latinoamericana es muy similar a la de El Salvador.

Históricamente, esa masiva afiliación religiosa representa una importante base de poder que ha hecho de la Iglesia católica una de las instituciones con más peso social. Es bien sabido el papel fundamental que desempeña el sacerdote en las poblaciones pequeñas de cualquier país latinoamericano. Incluso en el plano de cada nación, la jerarquía eclesiástica suele disponer de un poder que la convierte en interlocutora obligada para cualquier gobierno, independientemente de su signo político. Así, por ejemplo, el asesinato de monseñor Romero en El Salvador sólo se entiende cuando se comprende la fuerza verdaderamente «subversiva» que tenía entre los diversos sectores de la población su continua crítica al régimen dominante (Martín-Baró, 1981a). En el otro extremo del espectro personal, religioso y político, el que el cardenal Obando se haya constituido en la mejor baza ideológica de las fuerzas contrarrevolucionarias en Nicaragua sólo es comprensible sobre el trasfondo de la importancia que tiene la religión para el pueblo nicaragüense.

Dejando de lado importantes diferencias entre países como Colombia, Uruguay, Brasil y Honduras, se puede afirmar que el poder de la Iglesia católica en Latinoamérica se asienta en tres importantes pilares: a) el número de fieles con que cuenta en todos los rincones de cada país, lo que ya de por sí lo hace una instancia crucial y aun indispensable para muchas tareas administrativas; b) una gran red de centros educativos, asistenciales y de promoción social que en algunos casos llega a superar a la estructura estatal y que ciertamente es muy superior a la de cualquier otra institución u organización social; c) la importancia existencial que tiene el marco de referencia religioso para amplios sectores de los pueblos latinoamericanos².

El número de fieles hace de la Iglesia una poderosa organización social y su red de centros educativos y asistenciales le permite reclamar una significativa cuota de poder por los servicios prestados. De hecho, en la historia de cada país puede rastrearse una serie de alianzas, más o menos explícitas y formales, entre la Iglesia y las clases dominantes. Sin embargo, es quizá el tercer factor, el papel de la religión en la vida de los grupos mayoritarios, la fuente del influjo más profundo de la Iglesia en la configuración de las sociedades latinoamericanas. La cultura de las mayorías populares de los países de América latina es fundamentalmente de orden religioso; las personas se sirven de sus creencias y símbolos religiosos para interpretar las características de su mundo, para explicar los procesos sociales, para situar los acontecimientos más significativos de su existencia. En este contexto cultural, la orientación religiosa, la palabra de la jerarquía eclesiástica alcanza un gran poder moral, tanto mayor cuanto que se junta al poder que le viene de su estructura organizativa y de su alcance masivo.

El papel central de la simbología religiosa en la cultura popular vuelve muy conveniente para los regímenes políticos latinoamericanos la legitimación religiosa. Para cualquier gobierno de América latina es importante contar con el visto bueno de la jerarquía católica y poder mostrar al pueblo que su gestión administrativa cuenta

2. La Iglesia se erige en un poder prácticamente incontestable sobre el que Martín-Baró llama la atención repetidas veces. En *Sistema, grupo y poder* (Martín-Baró, 1989, 340-342) lo hace en una triple dimensión: a) la Iglesia como proveedora de servicios espirituales (el poder sobre la conciencia), como una institución que responde a demandas espirituales (que se pueden definir psicosocialmente como aquella necesidad de las personas por encontrar un sentido total para su existencia» (p. 340); b) la Iglesia como suministradora de servicios educativos, sanitarios, etc., y c) la Iglesia como detentadora de un poder moral, como readora de ideología en tanto que da sentido a la realidad e interpreta los acontecimientos: a Iglesia como un marco de referencia ideológico para amplios sectores de la población (ver notas 4 y 5 de «Iglesia y revolución en El Salvador», nota 15 de «El latino indolente») que parece como el tercer pilar de su poder en el siguiente párrafo.

con el beneplácito de Dios. Ocasionalmente esto produce situaciones casi risibles de gobernantes ateos que buscan la bendición de la Iglesia para su gestión gubernamental o gobiernos que, «en nombre del verdadero Dios», persiguen a la Iglesia que cuestiona su legitimidad política.

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. El poder de la religión la vuelve de hecho una instancia de gran importancia política, tanto más eficaz cuanto que con frecuencia se niega como tal (pretende estar «por encima» de los conflictos y luchas partidistas)³ y actúa así al margen de las normas formales del quehacer político.

Dos tendencias de la religión latinoamericana

Un análisis de los procesos religiosos en la situación actual de los países latinoamericanos nos muestra dos orientaciones políticas diferentes, cristalizadas en dos formas distintas de ser y actuar como Iglesia: una religión vertical, trasmundana e individualista, aliada con los sectores sociales dominantes y simpatizante de los regímenes conservadores, y una religión horizontal, intramundana y comunitaria, incardinada en los sectores sociales oprimidos y simpatizante de los regímenes progresistas. Al primer tipo lo denominaremos *religión del orden* y al segundo *religión subversiva*.

1. La *religión del orden* corresponde a todas aquellas formas de religión que cumplen una función social alienante, calificada por Marx como «opio del pueblo» (Marx, 1974; Maduro, 1979). El rasgo político más característico de esta religión estriba en que atribuye a Dios la responsabilidad principal de juzgar y hacer justicia definitiva en el ordenamiento social y, por tanto, aparta al hombre que se

3. El argumento que emplearon los obispos en Puebla para situarse más allá de las veleidades del poder fue la distinción entre una «política de la Iglesia» y una «política partidista» que entraña siempre el peligro de la absolutización de los intereses que defienden, mientras que la Iglesia sólo opta por el hombre, por un hombre apolítico, ahistórico, por una entelequia en sentido puro. Lo advirtió el mismo Papa en el Discurso Inaugural: «la Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas para optar sólo por el hombre. Cualesquiera sean las miserias o sufrimientos que aflijan al hombre; no a través de la violencia, de los juegos de poder, de los sistemas políticos, sino por medio de la verdad sobre el hombre, camino hacia un futuro mejor» (CELAM, 1979, 28). El problema es que el hombre del que habla el Papa es una pura entelequia, y el que le interesa a la Psicología de la liberación es el hombre y la mujer (mucho más esta última, por razones que a estas alturas ya no es necesario explicitar) de carne y hueso dentro de unas determinadas coordenadas socio-históricas. Los teólogos de la liberación van algo más allá; no sólo les interesa el hombre concreto, sino especialmente aquel que sufre situaciones de indigencia.

quiera salvar de sus raíces históricas. Paradójicamente, la autoridad política queda así sancionada con el sello de Dios; si la autoridad cumple o no en forma debida su cometido, queda al arbitrio del juicio final de Dios. Sólo en el otro mundo se dará la sanción al comportamiento observado en esta tierra. Por ello, lo importante es prepararse para ese juicio final, para lograr el premio eterno, sin que haya que conceder más importancia a los asuntos de esta tierra que el servir de oportunidad para acumular méritos ante el tribunal divino.

La religión del orden ofrece al hombre una representación ilusoria mediante la cual, por un lado, le ofrece una explicación «divina» de su situación intramundana y, por otra, le ofrece como salida la intervención de Dios y su juicio final trasmundano. Al hombre alienado socialmente, al que la privación del fruto de su trabajo le impide trascenderse históricamente, la religión del orden le ofrece también una trascendencia enajenadora, ya que pone en las manos de Dios la decisión última sobre su destino⁴. De este modo, el buen creyente tiene puestos sus ojos en la otra vida y no se preocupa demasiado por influir en la política humana. Como dice la canción popular argentina, «el patrón está contento porque me ve religioso; soñando con la otra vida y en ésta comiendo poco».

Sin duda, esta descripción constituye una tipificación «ideal» en el sentido weberiano que se presentará en mayor o menor grado en

4. Es la formulación del orden natural al que, desde la Introducción, se ha venido haciendo referencia. No es la primera vez que aparece. Se nos ha hecho presente en el «mandarinismo tecnocrático» como instrumento de perpetuación del sistema clasista mediante el convencimiento de que las diferencias sociales no hacen sino expresar las diferencias naturales, ya que, en el fondo, la sociedad no es más que la prolongación de la naturaleza. Añadimos ahora un nuevo ejemplo tomado de «La ideología familiar en El Salvador» (*Estudios Centroamericanos*, 450, 1986, 291-304): «Según la ideología dominante, el carácter de la familia no dependería fundamentalmente de la sociedad, sino que sería algo determinado a través de las propias exigencias biológicas del ser humano, ya sea que se interpreten como una realidad natural o como una creación de Dios. A la naturaleza o a Dios se le atribuye así la exigencia de que la familia sea monógama, la obligación de tener hijos y, en ciertos casos, la indisolubilidad del matrimonio» (p. 292). La remisión de todos los problemas a la voluntad de Dios es uno de los rasgos del fatalismo, uno de los componentes de esa fualidad tan interesada (historia profana-historia sagrada; acción de Dios-acción de los hombres). «Cada sistema social es fruto de una historia, y la historia la hacemos los seres humanos» (escribe en *Sistema, grupo y poder*, p. 49), una obviedad que es necesario recordar en todo momento. Pero el fatalismo, ya lo hemos comentado con anterioridad, se alimenta del orden natural, y éste encuentra en aquél su más seguro mecanismo de supervivencia social ver epígrafe «El fatalismo como interiorización de la dominación social»). Orden natural, fatalismo y opresión es una trilogía que no debería pasar inadvertida (ha hecho acto de presencia en el epígrafe «El carácter ideológico del fatalismo» del capítulo «El latino indolente»). Es una trilogía que, a la postre, engendra y amamanta aquella otra que manejábamos en a nota 9 de «Iglesia y revolución en El Salvador»: la injusticia, la pobreza y la violencia. A lo largo del capítulo en el que nos encontramos, en especial en el epígrafe dedicado a la religión del orden, tendremos oportunidad de ver las estrategias cognitivas que se utilizan desde una vivencia vertical de la fe para mantener inamovible el orden social: la compensación meta-histórica, la evasión milenarista y la catarsis individualista.

cada circunstancia concreta. Pero expresa con claridad una orientación discernible en los países latinoamericanos y que se ha hecho de la religión uno de los pilares de sus regímenes conservadores, incluso de los más explotadores y opresivos. En 1932, tras el aplastamiento sangriento de un levantamiento popular en El Salvador (Anderson, 1976), la Iglesia católica promovió una misión religiosa por toda la zona afectada. El tema central de la misión consistía en la necesidad de que las personas se sometieran a las autoridades establecidas por Dios y en la amenaza de un infierno eterno que recaería sobre todos aquellos que se rebelaran contra las autoridades. Cuando se observa el comportamiento y la predicación de la jerarquía católica argentina durante los recientes años de dictadura militar, se comprueba que la religión del orden no es un simple asunto del pasado.

2. La *religión subversiva* consiste en todas aquellas formas religiosas que llevan a las personas a cuestionar cualquier ordenamiento socio-político que involucre la violación de algunos derechos humanos y a buscar su cambio o transformación como exigencia práctica de la misma fe. Al hombre alienado, cuyo despojo existencial es confirmado por la religión del orden, la religión subversiva le devuelve la posibilidad de recuperar su trascendencia histórica.

Esta orientación religiosa del cristianismo constituye también una tipificación ideal y ha estado siempre presente en los países latinoamericanos, aunque de manera minoritaria como contrapeso dialéctico a la religión del orden, desde Bartolomé de Las Casas hasta monseñor Romero. Aunque el calificativo «subversivo» es por lo general empleado en sentido peyorativo, ello se debe al presupuesto implícito de que es malo destruir el orden social imperante, que es lo que significa subvertir. Sin embargo, subvertir un orden político injusto puede ser, en principio, hasta una exigencia ética y una obligación moral del ciudadano.

La religión subversiva no constituye un fenómeno peculiar del momento actual, ni menos un apéndice ideológico del marxismo o un instrumento de penetración del «comunismo internacional», como suelen afirmar los sectores en el poder, sino la forma como cristalizan en diversas circunstancias históricas algunas de las virtualidades propias del cristianismo. Como ya lo señaló hace años Ernst Troeltsch (1931, vol. 1, 80-82), en el cristianismo coexisten una tendencia hacia el anarquismo idealista que promueve una comunidad de amor hostil hacia el orden social, y una tendencia a convertirse en una organización conservadora, que utiliza las instituciones seculares en su beneficio.

El que la religión del orden y la religión subversiva sean las formas «ideales» de religión significa que, en la realidad, las personas y

grupos presentarán sus rasgos en forma más o menos diluida e incluso mezclados entre sí. Es claro que se dan amplios sectores intermedios a los que resulta difícil encuadrar en una u otra de estas dos formas de religión. Sin embargo, estos sectores cuyo peso político no puede ignorarse resultan mucho menos determinantes que los sectores religiosamente más definidos, no sólo para la confrontación social cotidiana, sino, sobre todo, para los momentos de crisis social, cuando estalla el conflicto.

Naturaleza ideológica de la religión

Sea que la religión actúe en apoyo del régimen establecido, sea que lo cuestione y aun subvierta, sea que la Iglesia legitime el orden social, sea que lo condene, está desempeñando un importante papel político de hecho. Ahora bien, este papel obliga a preguntarse cómo se articulan los intereses sociales con los elementos religiosos, ya que el hecho mismo de que la religión pueda desempeñar una función alienante o libertadora, servir al orden establecido o subvertirlo, significa que la naturaleza de la religión no implica necesariamente una determinada postura política, pero ofrece un valioso instrumento ideológico para la confrontación social. Es importante, entonces, examinar qué elementos o formas religiosas encuentran ideológicamente útiles los diversos grupos sociales para hacer avanzar sus intereses.

Conviene, ante todo, establecer una distinción entre la religión como institución social y la religión como experiencia personal. En el primer caso, nos referiremos a las Iglesias; en el segundo, a la religiosidad. Aunque ambos aspectos son esenciales para comprender el papel político de la religión, aquí nos centraremos en la religiosidad, es decir, en la religión en cuanto experiencia de personas y grupos. El objeto del presente análisis psico-social estriba en examinar cómo diversas formas de religiosidad, es decir, diferentes creencias, sentimientos y prácticas religiosas, incluso en el marco de una misma confesión y de una misma Iglesia, operativizan diferentes intereses sociales y, por tanto, cumplen una función política diversa frente al orden social establecido.

Sin entrar aquí en un debate teórico (para ello ver Batson y Ventis, 1982, 3-23), entenderemos por *religión* todas aquellas creencias, sentimientos y comportamientos referidos a un ser supremo mediante las cuales los grupos y personas tratan de responder a los interrogantes últimos sobre el sentido de la vida y de la muerte (James, 1902). Y por *religiosidad* entenderemos las diversas formas concretas como los grupos y personas viven la religión.

Podemos distinguir tres elementos de la religiosidad: *a)* las representaciones religiosas; *b)* las prácticas religiosas o derivadas de la religión, y *c)* las relaciones y vínculos con los otros miembros de la comunidad religiosa.

1. Las *representaciones religiosas* se refieren a todas aquellas creencias y símbolos propios de una confesión o fe mediante los cuales las personas interpretan su vida y su realidad. Denise Jodelet (1984, 361-362) define las representaciones sociales como «las modalidades de pensamiento práctico orientadas hacia la comunicación, la comprensión y el control sobre el ambiente social, material e ideal. Como tales, presentan caracteres específicos en la organización de los contenidos, de las operaciones mentales y de la lógica» que deben remitirse a las circunstancias histórico-sociales en que surgen. Las representaciones religiosas son, por tanto, representaciones sociales religiosas, es decir, modalidades de pensamiento acerca de Dios y su relación con los aspectos últimos de la vida de los seres humanos. Se trata del «sentido común» religioso propio de los creyentes de cada confesión.

Este «sentido común» religioso puede desdoblarse en dos elementos: por un lado, el núcleo principal del mensaje de salvación que ofrece a los creyentes, sobre todo tal como es entendido en forma práctica por la mayoría de los fieles; por otro, aquellos símbolos más utilizados para entender a Dios y su relación con los seres humanos. Mensaje salvífico y símbolos divinos forman así el núcleo fundamental de las representaciones religiosas de la religiosidad.

2. Las *prácticas religiosas* se refieren a todos aquellos comportamientos que pretenden vincular («re-ligar») al hombre con Dios, como son las oraciones, peregrinaciones, lecturas religiosas y actos litúrgicos, ya sean individuales o colectivos. Existe también una serie de comportamientos que, aunque no son fundamentalmente religiosos (su objeto no lo constituye el re-ligamiento con Dios o el enfrentamiento de las realidades últimas de la vida humana), se derivan de las convicciones religiosas. Normalmente cada religión incluye unos valores y principios éticos que definen las formas adecuadas de actuar en la vida. De ahí que se haya podido hablar de una «ética protestante» o de una «ética católica», independientemente de lo acertado de estos calificativos. Más aún, con frecuencia las creencias religiosas exigen alguna forma particular de actuar frente a una determinada circunstancia u objeto. Por ejemplo, es bien conocida la prohibición de la Iglesia católica de que sus fieles utilicen más medios de control de la natalidad que el del ritmo en las relaciones sexuales. Estos comportamientos propiamente seculares o no

religiosos pueden llegar a ser una parte esencial de la práctica religiosa entre los miembros de una confesión o iglesia.

3. El último elemento de la religiosidad lo constituyen las *relaciones y vínculos* que los individuos establecen con los otros miembros de su confesión, iglesia o comunidad. Estos vínculos pueden darse a varios niveles, desde la relación inmediata con el vecino de asiento en la iglesia hasta las relaciones que se establecen en el plano nacional e internacional entre diversas comunidades o iglesias. En algunos casos, estos vínculos religiosos son de gran intensidad, duración e importancia, mientras que en otros casos son superficiales, efímeros y secundarios.

Ha sido una constante en los estudios de Psicología religiosa el tratar de establecer las principales dimensiones de la experiencia religiosa, desde los trabajos clásicos de William James (1902) hasta análisis contemporáneos metodológicamente más complejos (Battson y Ventis, 1982), pasando por la tipología clásica de Allport (1950). Aquí asumiremos que la tipología religiosa se mueve en una doble dimensión que corresponde a los dos elementos básicos de las representaciones religiosas: *a)* verticalidad-horizontalidad, referida a la relación entre los hombres y la divinidad, y *b)* trascendencia-historicidad, referida a la salvación.

La dimensión de *verticalidad-horizontalidad*⁵ alude al énfasis de cada confesión religiosa en la forma que deben asumir las relaciones entre Dios y los hombres. En un extremo están quienes conciben a Dios como un ser superior, lejano e inaccesible, con quien la única forma posible de relación es la de una creatura hacia su creador, o la de un súbdito hacia su señor; es decir, una relación de total verticalidad y consiguiente sumisión jerárquica. En el otro extremo se encuentran aquellos que conciben a Dios como un ser superior, sí, pero cercano y accesible, con quien se puede mantener una relación de respetuoso compañerismo y fraternidad; más un padre bondadoso que un rey justiciero.

La dimensión de *trascendencia-historicidad* se refiere a la concepción de la salvación religiosa como algo que proviene directamente de Dios y que trasciende este mundo, o como parte del quehacer humano intrahistórico (Neal, 1965, 1984). En un extremo están aquellos para quienes la salvación es una acción metahis-

5. «Al perder el sello de la sanción divina, las estructuras sociales latinoamericanas dejaron de aparecer como un destino natural y se mostraron en su carácter de producto de una historia de violencia y rapiña; y lo que antes había sido visto como un designio incomprensible de Dios, ahora mostraba su carácter de injusticia estructural, interpretada teológicamente como pecado, es decir, como negación de la vida» («De la conciencia religiosa a la conciencia política». *Boletín de Psicología*, 16, 1985, p. 74).

tórica de Dios que directamente interviene en la marcha del mundo para establecer en forma sobrenatural y milagrosa (apocalíptica) el debido orden; por ello, los seres humanos sólo deben preocuparse por pedir y preparar la pronta venida de esa salvación total y definitiva. En el otro extremo se encuentran quienes consideran que Dios sólo actúa a través de los seres humanos y, por tanto, que a los hombres les toca asumir la responsabilidad de transformar salvíficamente al mundo y la sociedad desde el interior de la misma historia, aun cuando crean que la historia no se cierra intramundana-mente.

La hipótesis de trabajo es que estas dos dimensiones de la religiosidad van ligadas a distintas representaciones, prácticas y vínculos religiosos y que, en el caso concreto de los pueblos latinoamericanos, sirven de vehículos a distintos intereses sociales y políticos: cuanto más vertical y trascendente la religiosidad de las personas, más tenderán a apoyar una «religión del orden» conservador, mientras que cuanto más horizontal e histórica su religiosidad, más tenderán a vincularse con una «religión subversiva», favorable a los cambios sociales progresistas e incluso revolucionarios.

La importancia ideológica de la religión en América latina es tan grande, su impacto político es de tal magnitud, que resulta difícil comprender cómo es posible que no existan prácticamente estudios psico-sociales al respecto, y que casi ni se la mencione como elemento importante en los textos y manuales de Psicología social más en uso. Probablemente con ello se esté corroborando el poder ideológico de la religión, que no sólo se esconde y niega como poder político, sino que hasta se escurre como objeto apropiado de estudio.

LA RELIGIÓN DEL ORDEN

En los momentos actuales se puede comprobar la existencia de una gran variedad de movimientos y grupos religiosos en los países latinoamericanos (CELAM, 1982; Domínguez y Huntington, 1984; Valderrey, 1985). Cada vez se observan más Iglesias, con distintas denominaciones y creencias religiosas, las más de ellas «evangélicas», es decir, que se remiten a la Biblia como su principal o única fuente de inspiración, aunque con un carácter fuertemente fundamentalista. Incluso dentro de la Iglesia católica, caracterizada tradicionalmente por su unidad casi monolítica, se observan en la actualidad claras escisiones entre grupos tradicionales, grupos tradicionalistas (al estilo de los movimientos «Dios, patria y familia» que más parecen movimientos neofascistas, incluso con sus «brigadas de

choque»), grupos ligados a las comunidades de base y diversos grupos de tipo carismático.

A fin de establecer una tipología sobre las principales formas de la religión del orden en los países latinoamericanos, usaremos como criterio básico el impacto político de la religiosidad. Se trata de examinar cómo se articula la vivencia y práctica religiosa de los grupos sociales con los intereses del sistema político establecido en cada país; es decir, cómo se ejerce o canaliza el poder social a través de la religiosidad de las personas. Esta articulación no tiene que ser necesariamente explícita: no hace falta que las personas se afilien a un determinado partido político o que no participen en determinadas actividades para que su comportamiento tenga un impacto políticamente significativo. Con frecuencia son precisamente los comportamientos que no se realizan, las acciones que no se ejecutan las que más consistentemente apoyan la existencia y funcionamiento normal de un régimen, o las que más a fondo lo socavan.

A la luz de este criterio que articula lo religioso con lo político, podemos distinguir tres formas principales de la religión del orden tal como hoy se presenta en América latina: *a)* la religión que induce a las personas a buscar una *compensación* espiritual y metahistórica a todas las penalidades y sufrimientos de este mundo; *b)* la religión que promueve la fe en la intervención directa de Dios sobre los procesos socio-políticos, propiciando así en los creyentes una actitud de *evasión* de su responsabilidad histórica, reducida al cambio puramente personal, y *c)* la religión que ofrece un *desahogo catártico* a los individuos, proporcionándoles una liberación puramente emocional de las condiciones opresivas de la realidad.

La religión como compensación metahistórica

Esta forma de religiosidad se encuentra principalmente entre grupos tradicionales de católicos, en los que los cambios promovidos por el Concilio Vaticano II y las reuniones episcopales de Medellín y Puebla han tenido una repercusión mínima o han sido asimilados a las formas tradicionales, una vez limados de sus principales exigencias. Estos grupos pertenecen tanto a los sectores de la alta burguesía como a los sectores campesinos y marginados urbanos, y no tanto a los sectores medios, más directamente influidos por un liberalismo cultural que les lleva a descartar una religión excesivamente trasmundana, a menudo en conflicto con las exigencias de la cultura o la ciencia (por ejemplo, en lo relativo al sexo).

El *mensaje de salvación* de los católicos tradicionales hace de la vida en la tierra un período de prueba, un peregrinar hacia la verda-

dera vida que comienza tras la muerte. La salvación supone, por tanto, acumular méritos para el ciclo cumpliendo la voluntad de Dios, entendida como una observancia formal de los mandamientos tal como son concretados por la enseñanza de la Iglesia, en particular por el magisterio jerárquico. A la religión le compete tan sólo la parte espiritual de la vida humana (la «historia sagrada»), y no debe inmiscuirse en otros ámbitos de la vida (la «historia profana»). El único influjo de la religión en las realidades «seculares» se realiza a través de una ética de intenciones: la intencionalidad de las personas es el elemento esencial que distingue la acción buena de la mala a los ojos de Dios, hasta el punto de que no es tanto lo que se hace cuanto cómo se hace, lo que define el carácter pecaminoso de una acción. Por eso el pecado es siempre una cuestión de naturaleza personal, es decir, individual, sin que tenga sentido hablar de un pecado social y mucho menos de un pecado estructural: son las personas las que pecan, no las sociedades o las estructuras sociales.

La imagen predominante de Dios entre los católicos tradicionales lo representa como creador todopoderoso y omnisciente, ser supremo y perfecto y, por consiguiente, también lejano, aunque amoroso hacia sus creaturas. Para aproximarse a él es necesario penetrar en el ámbito de lo sagrado, por lo general a través de la mediación de las personas consagradas (los sacerdotes) o de las prácticas rituales (ritos litúrgicos)⁶. Junto a esa imagen de Dios creador, los católicos tradicionales tienden a representarse a Dios como juez, completando así su imagen como ser infinito, el «alfa y omega» de la creación. En cuanto juez, Dios es visto como la instancia ante la cual hay que rendir cuentas y frente a la cual hay que acumular méritos.

Estas representaciones religiosas, articuladas como un sentido común religioso, llevan a una *praxis* formalista, preocupada por evitar todo aquello que los mandamientos definen como pecado y por cumplir con todas aquellas actividades explícitamente exigidas: bau-

6. Ver los resultados de las investigaciones que se mencionan en el capítulo previo, y sobre todo ver «Sólo Dios salva. Sentido político de la conversión religiosa» (*Revista Chilena de Psicología*, 10, 1990, 13-20). El estudio que lleva a cabo Martín-Baró se basa en una entrevista a 129 personas pertenecientes a dos grupos religiosos: 78 integrantes de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y 51 personas pertenecientes a un grupo evangélico pentecostal (GEP), ambos del área metropolitana de El Salvador. Algunos de los resultados se mencionan en el capítulo previo y, como resumen, Martín-Baró apunta a la existencia de elementos intrínsecos al movimiento pentecostal cercanos a posiciones políticas conservadoras. «Su discurso ideológico tiende hacia una visión espiritualista en sentido restringido según la cual Dios se revela en las obras de la naturaleza, no en las de los hombres (la historia humana), y lo que cuenta fundamentalmente es la relación del individuo con Dios, su aceptación de Cristo y su sometimiento a la ley de Dios, sin que la salvación requiera otras mediaciones históricas o sociales» (p. 19).

tizar a los hijos, oír misa todos los domingos y fiestas «de guardar», confesar y comulgar al menos una vez al año, casarse por la Iglesia. Se trata de «estar a buenas» con Dios, lo cual requiere no ofenderle demasiado (por ejemplo, con los pecados sexuales) y reconciliarse periódicamente con Él, ya sea confesándose, ya sea realizando actos de «caridad» hacia los pobres o hacia la Iglesia misma⁷.

Los *vínculos comunitarios* exigidos por esta religiosidad católica tradicional son mínimos. La relación fundamental se establece directamente entre el individuo y Dios, que es el único que puede juzgar de las intenciones donde echa raíces el pecado. Las personas acuden a la iglesia sin que esto les requiera mayor compromiso comunitario, e incluso pueden darse formalmente «la paz» en una ceremonia litúrgica, sin que ello suponga ni siquiera conocer a las personas a quienes se les da. Eventualmente las personas pueden formar parte de alguna cofradía por razones de prestigio social, o integrar alguna asociación piadosa como una forma de estructurar ordenadamente su deseo de incrementar la práctica religiosa. Pero lo que contará, en cualquier caso, es el cumplimiento de sus relaciones con los demás.

En síntesis, se trata de una religiosidad: *a) formalista*, casi de carácter contractual: se cumplen las obligaciones religiosas, sobre todo evitando el pecado, y así se ganan méritos para el cielo; *b) individualista*: cada individuo es responsable ante Dios de su comportamiento, sobre todo de las intenciones con que realiza sus actos y no tanto de sus consecuencias; *c) espiritualista*: la religión sólo concierne a la vida espiritual, entendida como la relación personal e íntima con Dios, y al ámbito de las prácticas formalmente religiosas.

De lo dicho ya se puede deducir el impacto político de esta forma de religión. Las personas, en cuanto creyentes, no tienen que preocuparse más que de su vida espiritual; el ordenamiento económico, político y social del mundo es un asunto profano que debe mantenerse estrictamente separado de la religión. Tanto en lo personal como en lo social, es más importante el «no hacer» (no cometer pecado) que «el hacer». Se promueve así una pasividad frente al orden político, considerado particularmente «sucio». De esta pasivi-

7. Se trata, llegaron a decir los obispos en Medellín, de «una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana» (CELAM, 1977, 59). Una religión de cara a la galería mediatizada por la mercadotecnia que, como acertadamente apuntaba Miret Magdalena en un reciente artículo periodístico (en *El País*, 17 de diciembre de 1997), ha caído presa de una incontinencia mediática que en los últimos veinte años ha producido más palabras que en los veinte siglos anteriores.

dad sólo se sale eventualmente para evitar que las autoridades perjudiquen a la Iglesia: que no se coarte la enseñanza religiosa o que no se legisle en favor de prácticas pecaminosas como el divorcio o el aborto. Pero fuera de estos puntos exigidos explícitamente por su religión, el católico debe observar una actitud de respeto y colaboración hacia las autoridades sociales y políticas, sin pretender mezclar lo sagrado con lo profano, lo religioso con lo secular. Aquellos católicos que entren en la política lo harán a título puramente personal, aunque deberán esforzarse por dejar en buen lugar el nombre de su religión observando un comportamiento honesto y defendiendo todas aquellas causas que afecten a la Iglesia.

En la situación latinoamericana actual habría que distinguir claramente entre aquellos grupos de católicos cuyo tradicionalismo se debe a una falta de evolución, de aquellos otros que hacen de su tradicionalismo una bandera social y política, no sólo defendiéndolo tozudamente, sino combatiendo con todos los medios, incluso la violencia armada, cualquier forma de desviacionismo. Mientras los católicos tradicionales son políticamente pasivos y conformistas hacia el sistema capitalista establecido, los católicos tradicionalistas hacen de la pasividad y del conformismo hacia el sistema capitalista una exigencia absoluta y hasta una bandera política. En los casos extremos, estos católicos agrupados en asociaciones al estilo de «Dios, patria y familia», o en organizaciones del tipo de «los guerrilleros de Cristo Rey», no sólo combaten ideológicamente contra todo lo que consideran hostil o simplemente opuesto hacia sus valores e ideales religiosos, sino que recurren a la misma violencia física y hasta al asesinato en nombre de Dios. La organización religiosa «Opus Dei» («obra de Dios») sería un modelo característico del catolicismo tradicional, a horcajadas entre la religiosidad tradicional y el tradicionalismo religioso como bandera socio-política.

La religión como evasión milenarista

Una segunda forma de religión del orden la constituyen aquellos grupos «evangélicos» que promueven una fe de tipo fundamentalista y milenarista. El *fundamentalismo* consiste en un movimiento cristiano conservador que se origina en los Estados Unidos hacia comienzos de siglo y que persigue defender «las cosas fundamentales» de la fe ante los peligros del pensamiento moderno. «La base de esta manera de ser cristiano es la confesión de que la Biblia es la única autoridad para asuntos doctrinales y morales. [...] Típico del fundamentalista es el argumento de que la Biblia está libre de errores. Esta infalibilidad vale aun en puntos menores, pues si la Biblia se equivo-

cara en puntos menores, ¿qué seguridad habría en asuntos de vida y muerte?» (Pixley, 1985, 33). Se trata de una postura antibelicista que se apoya en el sentido común, asequible a cualquier persona por ignorante que sea.

El fundamentalismo da un paso más cuando se integra con las creencias milenaristas. El *milenarismo* consiste en la convicción de que Jesucristo reinará en la tierra mil años antes del juicio final y, por extensión, la creencia de que Jesucristo irrumpirá algún día cercano en la tierra para establecer su juicio final y su imperio sobre todas las realidades humanas. Así, pues, el fundamentalismo milenarista toma como una de las verdades esenciales el que Dios muy pronto intervendrá directamente en la vida de los hombres para establecer su reino definitivo.

El fundamentalismo se presenta sobre todo entre los grupos marginales de los sectores urbanos o semiurbanos. Como indica Pixley (1985, 34), «la versión fundamentalista de la fe cristiana resulta muy atractiva para las clases populares que han confrontado la disolución de sus comunidades tradicionales que antes imponían normas indiscutibles de lo verdadero y lo correcto. En el mundo urbano el campesino desplazado se encuentra con una confusión de sectas religiosas, de teorías científicas, de normas de conducta. Un libro de revelación infalible que puede leer con sus propios ojos es una fuente de gran seguridad».

El *mensaje salvífico* del fundamentalismo se centra en el cumplimiento estricto de todo aquello que requiere Dios a través de la Biblia, y está directamente interpretada por el sentido del común de los fieles. Así, la hermenéutica bíblica está constituida por aquellas creencias sobre el hombre y la sociedad que cada grupo asume como presupuestos «naturales» de la vida en su circunstancia, con lo cual la Biblia termina «diciendo» aquello mismo que la socialización propiciada en cada orden social ha ofrecido como principios de realidad.

En los países latinoamericanos, el fundamentalismo es profundamente anticomunista ya que el comunismo no sólo cuestiona los presupuestos «naturales» en que se enraiza el sentido común del orden social capitalista, sino que se constituye en una verdadera «bestia apocalíptica» al ofrecer una salvación en la historia que se presentaría como alternativa a la única salvación posible. Esto no quiere decir que el fundamentalista no caiga en la cuenta de las injusticias del mundo; sin embargo, sabe (y por las predicaciones profusamente difundidas desde Estados Unidos) que son obra del demonio que pervierte el corazón humano y que sólo la venida final de Cristo podrá redimirlas. De ahí que «para el cristiano fundamentalista en el mejor de los casos el líder sindical o político es una persona noble

que no sabe que es imposible detener el deterioro de la humanidad que Dios ha anunciado. En el peor de los casos, es un agente del demonio que ha sido enviado para confundir a la humanidad. En cualquier caso, debe ser rechazado» (Pixley, 1985, 35). Así pues, para el creyente fundamentalista conseguir la salvación le exige cumplir fielmente todas las exigencias bíblicas de acuerdo a lo que su «buen sentido» le lleva a comprender, incluida la lucha contra cualquier otra «salvación» que no sea la de Jesucristo.

La *simbología* preferida por los fundamentalistas es de tipo apocalíptico: Dios como juez poderoso, el ángel de Dios derrotando a la «bestia» demoníaca, Jesucristo como Rey que viene a enseñorear la creación entera.

Los grupos fundamentalistas son muy exigentes respecto a la *praxis* de sus fieles, como obviamente se sigue de sus principios. El fundamentalista tiene que mostrar ostensiblemente en su vida su adhesión a los principios cristianos, abandonando todo tipo de práctica considerada pecaminosa (la bebida, el juego, las relaciones extramatrimoniales, etc.), y cumpliendo con fidelidad las exigencias de la Iglesia, tanto las prácticas de piedad individual (lectura de la Biblia, oración), como la continua asistencia a los actos de culto y el apoyo financiero a sus pastores. Además, el ser creyente exige ser también un militante práctico, es decir, un fervoroso proselitista. De esta manera, la Iglesia se constituye en el punto de referencia central para la vida práctica del creyente fundamentalista.

Los *vínculos comunitarios* que establecen los fieles fundamentalistas son muy intensos. Su conciencia de haber sido «elegidos», su fuerte militancia proselitista y su continua participación en los actos de culto les lleva a formar una estrecha red que sociológicamente constituye uno de los rasgos típicos de las sectas (Troeltsch, 1931). Con mucha frecuencia, los vínculos comunitarios adquieren tal intensidad e importancia que la Iglesia termina por serlo todo para sus miembros, convirtiéndose en un verdadero sustituto de la sociedad civil.

De todo esto resulta claro que la religiosidad fundamentalista tiene unas claras ramificaciones políticas. Por un lado, induce a un rechazo y condena del ordenamiento social, de la injusticia e inmoralidad imperantes, contrarios al orden reclamado por la Biblia. Pero, por otro, el fundamentalismo lleva al creyente a eludir su responsabilidad en la configuración del orden mundano, ya que ésa es una tarea que le compete exclusivamente a Dios. Más aún, todo esfuerzo por cambiar ese orden supone una pretensión ilusa cuando no demoníaca, ya que intenta asumir las funciones de Jesucristo. De esta manera, el fiel fundamentalista adopta una resignación volunta-

ria frente al ordenamiento político y una actitud de rechazo y condena frente a quienes tratan de cambiarlo. En este sentido, se convierte en aliado conveniente de quienes controlan el poder socio-político cuyo dominio puede criticar como pecaminoso, pero no intenta alterar.

Aunque no se trata de fundamentalistas, hay dos grupos cuya religiosidad presenta algunas características socio-políticas similares: los mormones («La Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días») y los testigos de Jehová. Quizá la diferencia doctrinal más profunda entre fundamentalistas y miembros de estos dos grupos sea el reconocimiento de otras fuentes de la revelación además de la Biblia: para los mormones, la fuente complementaria es «El libro del mormón», escrito por su fundador, Joe Smith; para los testigos de Jehová, los numerosos escritos de sus fundadores e intérpretes bíblicos. En común tienen su intenso activismo proselitista (¿quién no ha visto «la pareja de gringuitos» mormones, con camisa blanca y corbata, recorriendo las barriadas de nuestras ciudades, o no ha recibido en la puerta de su casa la revista «Atalaya» u otros escritos de los testigos?) y su milenarismo apocalíptico, así como su fervoroso anticomunismo. Y si los testigos de Jehová predicán la objeción de conciencia, ya que todo gobierno constituye una verdadera resistencia de hecho al Reino de Dios, los mormones expanden la creencia en la predilección de Dios por los Estados Unidos, nueva tierra prometida donde el mismo Cristo habría venido a escoger doce nuevos apóstoles.

La religión como catarsis individualista

La última modalidad de religión del orden la constituye el pentecostalismo. Como su nombre indica, se trata de una modalidad de cristianismo que enfatiza la recepción del espíritu por parte de los fieles (Pentecostés es la fiesta originariamente judía en la que los cristianos celebran la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles tras la resurrección de Jesucristo). El pentecostalismo se da tanto entre grupos de cristianos protestantes como entre grupos de católicos que se califican a sí mismos como «movimiento de renovación carismática» y han recibido un fuerte apoyo de la alta jerarquía.

Los grupos pentecostales protestantes han proliferado principalmente entre los sectores pobres de los pueblos latinoamericanos, mientras que el movimiento carismático católico ha logrado penetrar en los sectores medios y aun en la misma burguesía. Las pentecostales son las iglesias que han tenido una expansión más notable entre 1965 y 1980, hasta el punto de convertirse en los

grupos evangélicos mayoritarios de América latina (Valderrey, 1985, 15-17).

El *mensaje de salvación* del pentecostalismo puede sintetizarse en la creencia en una segunda venida del Espíritu Santo sobre los fieles. Esta segunda venida santifica al fiel que recibe los dones o carismas característicos, en particular la glosolalia o don de lenguas. Pero la venida del Espíritu debe ser precedida por la conversión o nuevo nacimiento del individuo.

La *simbología* pentecostalista concibe a Dios principalmente como espíritu o fuerza milagrosa que transforma y santifica a todo aquel de quien se posesiona o todo aquello que toca. Por eso, el milagro visible, principalmente la curación inmediata, se constituye en el signo de autenticidad de la fe de un creyente.

La *praxis* religiosa exige al creyente pentecostal, por un lado, un cambio significativo en su existencia personal que muestre su santificación por el Espíritu y, por otro, una frecuente participación en los actos de culto. Puesto que el Espíritu desciende sobre cada individuo en particular, el pentecostalismo propicia el pietismo individualista, es decir, la búsqueda directa de la inspiración y santificación del Espíritu divino. Los cultos pentecostales se caracterizan por la participación de los miembros en la predicación (mediante gritos de aprobación o de alabanza, expresión visible de sentimientos, etc.) y el carácter fuertemente emocional de toda la actividad. Un culto pentecostal suele ser lo más opuesto al solemne hieratismo del culto católico tradicional: la iglesia no es un sitio de silencio respetuoso, sino un lugar para hablar, para comunicarse, para expresar su alegría o sus penas, para cantar y aun bailar, para liberarse y dar suelta a la propia inspiración.

Finalmente, el pentecostalismo enfatiza los *vínculos comunitarios*, particularmente en los actos de culto. En la iglesia, todos son iguales, ricos y pobres, doctores y analfabetos, puesto que el Espíritu no establece diferencias según el mundo. La intensidad de la experiencia emocional que se puede experimentar en los cultos pentecostales hace que las personas se sientan fuertemente vinculadas con «los hermanos en el Espíritu».

El impacto político del pentecostalismo es complejo. Por un lado, el creyente, convencido de que ha recibido al Espíritu, recupera el sentido de su dignidad y aprende a valorar sus propias manifestaciones. De hecho, el pentecostalismo ha constituido un refugio histórico para algunos grupos sociales a los que la sociedad ha marginado. Éste ha sido el caso de los negros norteamericanos, y éste es también, al menos parcialmente, el caso de muchos marginados latinoamericanos (Lalive, 1968). En este sentido, el pentecosta-

lismo ha podido apoyar la reivindicación humana y social de los marginados.

Sin embargo, el impacto pentecostal suele llevar al callejón sin salida del cambio puramente individualista. La igualdad ante el Espíritu lograda en el culto no trasciende a la sociedad y la recuperación de la dignidad no se objetiva más allá de los muros de la iglesia. Más aún, la liberación emocional periódicamente lograda en los actos de culto actúa como catarsis para las frustraciones y sirve como cauce para el desahogo de las penalidades y fracasos de la vida cotidiana. De este modo, el pentecostalismo termina convirtiéndose en una útil válvula de escape para el malestar personal evacuado en el culto antes de que aflore en la organización social y en la protesta política. No es de extrañar entonces, como señala Valderrey (1985, 17), que la expansión pentecostal en Centroamérica coincida «con un posible cambio de “política misionera” en las altas esferas del poder norteamericano, en conexión con poderosos grupos religiosos fundamentalistas. Son los años del post-Medellín. Es la época en la que explota abierta y duramente la crisis económica mundial con la cual ya se pierde todo control de la persistente crisis centroamericana que había sido siempre desviada con algún éxito a través de múltiples soluciones conciliatorias».

En el cuadro 1, de la página siguiente, se sintetizan las características de las tres formas de la religión del orden y sus posibles efectos políticos.

IMPACTO POLÍTICO DE LA RELIGIÓN DEL ORDEN

Aunque ya se han ido presentando las implicaciones políticas de las tres formas principales que en América latina adopta la religión del orden, conviene establecer una visión de conjunto. Desde una perspectiva psico-social, los efectos políticos de la religiosidad del orden pueden sintetizarse en dos: *a)* el apartamiento de los fieles de la confrontación socio-política, y *b)* la legitimación religiosa, directa o indirecta, de los regímenes conservadores.

Apartamiento de la política

Las tres formas de religión del orden llevan al fiel a un tipo de religiosidad individualista e intimista: lo que importa en la vida es lograr la salvación personal, y esa salvación no pasa por el ámbito de la política (Falla, 1984, 199-213). La historia sagrada se sobrepone a la historia profana y el objetivo es lograr entrar en esa historia

Cuadro 1. TRES FORMAS DE LA «RELIGIÓN DEL ORDEN» EN AMÉRICA LATINA

<i>Grupos confesionales</i>	<i>Representaciones religiosas</i>	<i>Praxis religiosa</i>	<i>Vínculos comunitarios</i>	<i>Efectos políticos</i>
Católicos tradicionales	Dios creador y juez. Búsqueda del cielo y evitar el infierno.	Cumplir mandamientos y sacramentos obligatorios.	Individualismo. Asociación ocasional y superficial.	Separación del ámbito religioso. Pasividad política.
Sectas fundamentalistas	Dios es poder apocalíptico. Espera del juicio final.	Proselitismo. Preparar la venida de Dios.	Consciencia de «elegido». Unión intensa con los «hermanos».	Resignación sumisa. «Sólo Dios salva».
Grupos pentecostalistas y carismáticos	Dios, espíritu milagroso. Recibir el espíritu.	Cambio personal. Participación en cultos.	Unión emocional intensa en las celebraciones.	Catarsis liberadora individualista e intimista.

salvífica. Vivir en el mundo es, por tanto, un período de prueba que debe servir para hacer méritos, ya sea para la otra vida, ya sea para preparar la venida definitiva de Cristo.

El creyente del orden ve como una de sus obligaciones religiosas el permanecer fuera del ámbito de la política. Lo que importa es cambiarse a sí mismo, convertirse, hacer méritos ante Dios, santificarse individualmente. Esto no significa que se apruebe la situación socio-política; con frecuencia el fiel es consciente de que se trata de un mundo sucio, un mundo en el que dominan el mal y el pecado y, por ello, condenable. Pero, por eso mismo, sólo la intervención de Dios podrá transformarlo, bien a través de la conversión de las personas (las autoridades), bien mediante su intervención directa. De este modo, la religiosidad del orden margina al fiel del quehacer político convirtiéndolo en parte de esas «mayorías silenciosas» que sirven de apoyo factual a los regímenes establecidos. El creyente de la religión del orden no sólo rehuirá toda actividad política, sino que se cerrará a la discusión política de los problemas alegando que «sólo Dios podrá resolverlos». Así, por ejemplo, en dos encuestas representativas de la población adulta salvadoreña corridas entre agosto y septiembre de 1986 para explorar la opinión acerca del anunciado diálogo por la paz entre el gobierno y los insurgentes del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) un 21,9% de los encuestados respondió que «sólo Dios» podía resolver la guerra. El análisis mostró que esa respuesta era predominantemente dada por los miembros de las confesiones evangélicas, pertenecientes a los sectores sociales bajos, de sexo femenino, de mayor edad y con menor nivel de educación escolar. Y, aunque en algunos casos esa respuesta parecía expresar un sentimiento de impotencia frente a la magnitud del problema, en otros manifestaba un claro espiritualismo fundamentalista que remitía a Dios la solución del problema más grave que enfrenta el pueblo salvadoreño (Martín-Baró, 1986c, 761-762, 767).

Es importante subrayar que esta visión de la religión como un orden totalmente apartado de la política es la concepción tradicional del liberalismo. La razón para ello estribaría en que la religión pertenece al ámbito de lo privado, mientras que la política pertenece al ámbito de lo público. Según el liberalismo, la apelación a principios religiosos, trascendentes y absolutos sólo serviría para eludir la racionalidad requerida por la política, así como la legitimación democrática del ejercicio del poder.

La legitimación de los regímenes conservadores

Podría sorprender la afirmación de que la religión del orden contribuye a la legitimación religiosa de los regímenes conservadores, siendo así que uno de sus aspectos doctrinales más comunes lo constituye el rechazo al ordenamiento socio-político del mundo, al que consideran malo e injusto, cuando no pecaminoso y hasta demoníaco. ¿Cómo puede ser, entonces, que los mismos regímenes sean religiosamente legitimados por quien los condena?

La respuesta a esta interrogante es doble. En primer lugar, lo que la religión del orden afirma es que *todo* orden socio-político mundano es malo; por tanto, si todo orden es malo, cualquier orden en concreto no es peor que otros, es uno más. La condena global de todo ordenamiento socio-político sirve de justificación indirecta al régimen imperante, ya que algún régimen tiene que darse, al menos «hasta que venga a reinar directamente Jesucristo». Más aún, el sistemático apartamiento del ámbito de la política que estimula la religión del orden constituye una aceptación más o menos implícita del régimen imperante, que con razón puede considerarse legitimado de hecho.

Pero, en segundo lugar, todas las modalidades de religión del orden profesan un profundo anticomunismo. El comunismo llega a ser identificado en algunos casos con el «anticristo», con «la bestia apocalíptica» o con el mismo «demonio»⁸. Ahora bien, comunista resulta ser, en la práctica, todo aquel que no acepte los postulados del «sentido común» propios de los sistemas capitalistas establecidos y, en algunos casos, todo el que discrepe de los planteamientos que realizan las autoridades políticas norteamericanas, cuyo anticomunismo sirve como pauta y criterio de verdad. En este contexto se

8. La Conferencia de Medellín trató por igual al marxismo y al capitalismo; «ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana» (CELAM, 1977, 28). Puebla aborda este tema en el apartado de la ideología y les da un tratamiento diferenciado. Así, el liberalismo capitalista idolatra la riqueza, pero le «reconocemos el aliento que infunde a la capacidad creadora de la libertad humana y que ha sido el impulsor del progreso» (CELAM, 1979, 149). El «colectivismo marxista», por su parte, también idolatra la riqueza aunque en su forma colectiva. «Ambas ideologías señaladas —concluyen los obispos—, liberalismo capitalista y marxismo, se inspiran en humanismos cerrados a toda perspectiva trascendente. Una, debido a su ateísmo práctico; la otra, por la profesión sistemática de un ateísmo militante» (CELAM, 1979, 150). Pero en la práctica la bestia negra ha sido el marxismo; la etiqueta de «comunista» era la que se colgaba de estudiantes, líderes de las organizaciones políticas populares, sacerdotes y miembros de las CEBs que osaban organizarse y luchar por el respeto a la dignidad de la persona. Se trataba, además, de una etiqueta que entrañaba la sentencia de muerte, y era tan rudo el manejo que se hacía de ella que, como hemos visto en la nota 8 del capítulo «El latino explotado», hasta monseñor Romero se vio obligado a salir al paso de su uso indiscriminado.

entiende no sólo el pronorteamericanismo a ultranza de los mormones, ya mencionado, sino sobre todo la tarea⁹ de las que Valderrey califica como «transnacionales religiosas»: la *World Vision International*, la *Campus Crusade*, la *PTL Television Network* o Club PTL, la *Billy Graham Evangelistic Association*, o el Club 700, entre otras. «Doctrinalmente estos grupos son fundamentalistas, pero sus metas son más ideológicas y políticas que religiosas» (Valderrey, 1985, 12; Domínguez y Huntington, 1984). Resulta bien significativo el apoyo que todos estos grupos han dado al gobierno ultraconservador del señor Reagan, presionándolo incluso para que se deshaga de cualquier colaborador que pueda ser calificado como «débil» hacia el comunismo (Ezcurra, 1984).

El anticomunismo de la religión del orden sirve como legitimación a todos aquellos gobiernos que, al abrigo de la doctrina de la seguridad nacional o la simple «salvaguardia de los valores de la cultura occidental y cristiana», se oponen a cualquier intento de cambio de las estructuras sociales. Con razón pueden estos gobiernos declarar que Dios está de su lado y que son los instrumentos de que Dios se sirve en su particular circunstancia para combatir al comunismo ateo. El caso de Pinochet es paradigmático, pero ni mucho menos el único. En forma más sutil, pero no por ello menos efectiva, la jerarquía de la religión del orden, tanto católica como evangélica, ha aceptado más o menos explícitamente que el gobierno de la Democracia Cristiana de El Salvador constituye la opción cristiana por excelencia, lo que ha permitido a la administración del presidente Duarte sentirse religiosamente legitimada para proseguir la guerra contra un sector de su propio pueblo, identificado como «comunista» (Martín-Baró, 1989c)⁹.

LA RELIGIÓN SUBVERSIVA

Así como ciertas formas de religión han servido y siguen sirviendo en América latina para legitimar y viabilizar el ordenamiento sociopolítico, desde la misma conquista se han dado también otras formas religiosas que actúan como cuestionamiento y tratan de cambiar. Frente a la religión del orden opresor, la religión subversiva del oprimido. Ciertamente se ha tratado de movimientos minoritarios, pero no por ello menos significativos socialmente. El caso de Bartolomé de Las Casas es quizás el más conocido. Las Casas se opuso a

9. Éste es el artículo del primer capítulo de esta sección.

las instituciones sociales que el imperio español establecía en las colonias americanas (*la encomienda*, *el repartimiento*, *la mita*) por considerar que constituían formas de esclavitud antinaturales y contrarias al evangelio. Así, en nombre del mismo Dios con que el conquistador justificaba el orden explotador, Las Casas reclamaba un ordenamiento social más respetuoso de la dignidad humana del indígena americano.

De hecho, la colonización religiosa de los pueblos latinoamericanos nunca logró una total penetración, sobre todo entre aquellos grupos que lograron preservar sus etnias. Y aunque el indígena se vio obligado a aceptar al Dios cristiano, nunca introyectó totalmente aquellos elementos de control religioso que ataran su espíritu al orden dominante. De esta mezcla de imposición y de rechazo surge la *religiosidad popular*. Con frecuencia la jerarquía eclesiástica católica (no así algunos movimientos evangélicos) han tendido a minusvalorar esta religiosidad, como si se tratara de manifestaciones religiosas cuasiinfantiles, propias de quien tiene un espíritu primitivo y simple. Sin embargo, la religiosidad popular constituye un depósito histórico en el que los pueblos latinoamericanos han logrado preservar un semillero de identidad histórica frente a la colonización, de independencia frente a la cultura dominante y de rebeldía política frente a la explotación opresiva. Si adoptando una actitud de pasividad fatalista es posible que los sectores oprimidos hayan logrado su supervivencia histórica, mediante la religiosidad popular han conseguido preservar importantes elementos de su identidad social.

Desde una perspectiva psico-social, podríamos caracterizar la religiosidad popular latinoamericana mediante cuatro notas: *a*) la asimilación cultural; *b*) la primacía de mediadores cercanos; *c*) la corporalización de los ritos, y *d*) la responsabilidad colectiva.

a) Los principios abstractos de la doctrina católica han sido integrados en la religiosidad popular con otros elementos culturales, de tal manera que adquieran sentido para las condiciones de su existencia y respondan así a los problemas e interrogantes de las mayorías oprimidas. En este sentido, la religiosidad popular ha tendido a retener los simbolismos más concretos y dicentes, como la maternidad de María o la pasión de Jesús.

b) Frente al hieratismo y lejanía del Dios tradicional, el pueblo ha promovido una gran abundancia de mediadores cercanos. Por supuesto, cada población ha tenido su propia Virgen o ha aceptado a la Virgen de Guadalupe, la «morenita» del indio Juan Diego. Pero es claro que muchos otros santos, conocidos o no por la Iglesia, han tenido más importancia práctica para la devoción popular que el

mismo Jesucristo: San Judas, San Cristóbal y, más recientemente, San Martín de Porres o el Hermano Pedro.

c) El pueblo ha tendido a vivir la religión más con el cuerpo que con la cabeza, en correspondencia con las condiciones objetivas en que tiene que desarrollar su existencia. Las procesiones y peregrinaciones han sido más populares que las misas, las representaciones religiosas han contado con más aceptación que los sermones, los cantos y oraciones verbales han sido más usados que la meditación o la reflexión personal.

d) A pesar del individualismo religioso que ha marcado la doctrina católica durante siglos, la religiosidad latinoamericana ha mantenido clara la conciencia de la responsabilidad colectiva (familiar y aun comunitaria). Con frecuencia la madre se acusará de los pecados cometidos por los hijos y la familia entera aceptará la responsabilidad por la falta ante Dios de uno de sus miembros.

Estas características de la religiosidad popular han constituido algunos de los núcleos más profundos de la identidad colectiva de los pueblos latinoamericanos, resistentes a todo tipo de dominación socio-política y que, al germinar organizativamente en diversas coyunturas históricas, han animado movimientos de rebeldía y aun de revolución. Esto es lo que ha ocurrido en numerosas partes de Latinoamérica desde finales de los años sesenta, como bien intuía en 1969 el informe Rockefeller (Vidales, s.f.).

La revitalización de la religión subversiva en América latina ha sido posibilitada en gran medida por el cambio de orientación que experimenta la Iglesia católica con el Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965. Desde un punto de vista psico-social, los aspectos más importantes de ese cambio se pueden sintetizar en dos: a) la Iglesia católica deja de definirse a sí misma en función de la autoridad jerárquica para concebirse primordialmente como un pueblo, «el pueblo de Dios» (Concilio, 1965; Boff, 1984; Ribeiro de Oliveira, 1984); b) se supera la dualidad entre lo sagrado y lo profano que hacía de la historia sagrada un proceso paralelo o superpuesto a la historia humana: no hay más que una historia, y a la Iglesia le toca constituirse en sacramento de salvación, no sólo anunciando un cielo futuro, sino ayudando a construir una sociedad más justa y fraterna en el presente.

La Iglesia católica cambiaba así su ubicación doctrinal respecto a los dos ejes básicos de la religiosidad, pasando de una concepción vertical y jerárquica a una visión más horizontal y comunitaria, y de una concepción metahistórica a una visión más histórica. Estos cambios tuvieron un impacto casi inmediato entre los fieles latinoamericanos: si la nueva definición de Iglesia invitaba a todos sus miem-

bros a una participación más activa y responsable en el quehacer eclesial, la nueva visión sobre la historia de salvación llevaba a asumir las realidades sociales como un producto humano que debía ser transformado según la inspiración cristiana. De este modo se abría el espacio psico-social para una nueva praxis religiosa, más comunitaria que individual, que buscara activamente la transformación del orden social en sacramento de lo que se creía, es decir, en imagen creíble del Reino de justicia, amor y paz anunciado por Jesús de Nazaret.

El impacto del Vaticano II se hace sentir con más fuerza en América latina que en otras partes del mundo, tanto porque se trata de un continente que se confiesa mayoritariamente católico como porque las situaciones socio-políticas de sus pueblos se prestan a una inmediata relectura teológica (Dussel, 1979b). De hecho, la reunión del episcopado latinoamericano en Medellín, en 1968, realiza esta relectura (CELAM, 1977). Para los obispos, la situación infrahumana en que se encuentran las grandes mayorías latinoamericanas pone de manifiesto el carácter explotador y opresivo de las estructuras sociales a las que califican sociológicamente como un «desorden establecido» y teológicamente como estructuras de pecado, ya que producen la muerte real de las personas. De ahí deducen los obispos la obligación cristiana de oponerse a esas estructuras opresivas y de luchar por una liberación histórica de los pueblos que les permita construir una sociedad más justa y concorde con los designios de Dios.

Al pueblo latinoamericano, acostumbrado a interpretar su difícil existencia desde categorías religiosas, no le resultó difícil comprender que la salvación debía penetrar el ámbito de su propia historia; y a quienes desde siempre habían buscado mediaciones más cercanas e inteligibles para encontrar a Dios no les costaría entender que Jesús y sus seguidores hubieran optado por los pobres como lugar preferencial donde hallar a Dios y desde el cual realizar la salvación, ni aceptar que esta opción les demandara un compromiso total para combatir el pecado estructural y transformar la sociedad. Así fecundada, la religiosidad popular iría fructificando en diversas formas de praxis religiosa, entre las cuales la más dinámica y de mayor impacto social serían las comunidades eclesiales de base. De hecho, todavía años más tarde, cuando ya la religión subversiva había puesto a la Iglesia católica en graves problemas con los gobiernos latinoamericanos y un movimiento involucionista había tomado control del Vaticano, los obispos latinoamericanos reafirman en Puebla (México) la necesidad de historizar la salvación anunciada por Jesús en las condiciones particulares de América latina, confirman-

do la «opción preferencial por los pobres» que, en la situación de grave conflicto social por la que atraviesa la mayoría de los países, representa una opción de clase con graves consecuencias políticas.

El mensaje tanto del Vaticano II como de Medellín y Puebla no se queda en el plano meramente ideológico, sino que dinamiza la vida de la religiosidad popular. La teología de la liberación, hoy día considerada como una *bête noire* tanto por Washington como por el Vaticano, constituye la tematización pluriforme de esa vida nueva que aflora entre los cristianos latinoamericanos.

Las comunidades eclesiales de base (CEBs)

Las CEBs comienzan a existir a comienzos de la década de los sesenta como una forma práctica de los cristianos de sectores pobres, sobre todo marginados urbanos, de desarrollar su vida religiosa en ausencia de sacerdotes que les proporcionen atención pastoral. Se trata de grupos pequeños, por lo general entre ocho y treinta personas, que asumen la responsabilidad de realizar por sí mismos todas aquellas tareas normalmente ejercidas por el sacerdote que no requieren el carácter sacerdotal, como la formación religiosa, la oración y la reflexión comunitarias sobre la voluntad de Dios respecto a la vida de las personas y de la colectividad. Esta iniciativa se ve confirmada y reforzada por la orientación del Vaticano II y de Medellín que lleva a una rápida proliferación de las CEBs por todo el continente latinoamericano, sobre todo por aquellos países o regiones donde reciben un decidido apoyo de la jerarquía eclesiástica. Hoy día, por ejemplo, se calcula que existen más de doscientas mil CEBs sólo en Brasil.

¿Cuáles son las características propias de las CEBs? Podemos sintetizarlas en tres rasgos, contrapuestos a las tres formas de la religiosidad del orden: *a)* la concepción histórica de la salvación; *b)* un compromiso práxico frente al orden social, y *c)* el carácter comunitario de su vida religiosa.

Historicidad de la salvación

Frente a la concepción religiosa que sitúa la salvación en una historia paralela a la historia humana, las CEBs asumen una concepción histórica: el anuncio de salvación cristiana tiene que ser un anuncio que llegue a la vida de las personas y de las sociedades concretas. La historización del anuncio salvífico requiere tomar en serio todas aquellas condiciones de la vida de los pueblos que impiden la realización del Reino de Dios, entendido no como un cielo que se espera

tras la muerte, sino como una meta que debe empezar a realizarse desde ahora. La salvación en la historia debe ser una salvación de la misma historia, que no es más que una.

Para los miembros de las CEBs la realización histórica de la salvación se desdobra en una doble tarea de denuncia y anuncio. Ante todo, se trata de denunciar todas aquellas condiciones de opresión e injusticia social que causan la muerte real de las personas, interpretadas como estructuras de pecado. Así pues, junto al pecado de las personas, los cristianos de las CEBs descubren el pecado social, el pecado objetivado en todas aquellas estructuras que producen la deshumanización y muerte de las mayorías populares latinoamericanas. Pero ello mismo les lleva a asumir una función profética de denunciar también todo lo que consideran «idolátrico» en las instituciones religiosas, es decir, aquella connivencia interesada con las condiciones de explotación e injusticia que legitima el «desorden establecido». Este quehacer de denuncia convierte a las CEBs en un molesto foco crítico tanto para el poder económico y político como para la Iglesia establecida, la Iglesia del orden.

Junto a la denuncia profética, el anuncio salvífico. Las CEBs asumen la necesidad de anunciar la liberación histórica de los pueblos, de promover un nuevo éxodo que les permita construir una sociedad más justa y humana, de acuerdo con los designios de Dios. Como una exigencia de su fe, las CEBs asumen la responsabilidad de contribuir al cambio de todas aquellas estructuras sociales causantes de la deshumanización y muerte de los pueblos, y esa responsabilidad les lleva a involucrarse en el quehacer político. No basta el cambio personal, es necesario trabajar por un cambio estructural que posibilite dialécticamente el cambio de las personas (Hewitt, 1986). Y puesto que su fe les exige anunciar una vida nueva en una tierra nueva, buscan aquellas mediaciones históricas que hagan posible la construcción de ese reino utópico. Sin embargo, las CEBs no caen en una nueva concepción de la cristiandad, de corte más o menos milenarista en la que la religión asume las veces de otras instancias; se trata sí de luchar por un nuevo orden social que responda a las exigencias de justicia de la fe, pero respetando la autonomía y especificidad propias de cada mediación histórica, ya sea del quehacer científico, político o cultural.

Actividad comprometida

Como una consecuencia de su fe histórica, los miembros de las CEBs mantienen que al cristiano no le basta con la ortodoxia, es decir, con confesar de palabra las verdades de su fe; es necesaria una *ortopraxis*,

es decir, que los comportamientos muestren la verdad de lo que se cree. Una verdad que en lo referente al anuncio de salvación no sólo se encuentra, sino que, sobre todo, hay que hacerla. La verdad de la salvación de las mayorías populares latinoamericanas no es algo dado, es algo que debe conquistarse¹⁰. De ahí la necesidad del cristiano de comprometerse con la causa de la justicia y con aquellos movimientos populares que buscan la liberación histórica de los pueblos latinoamericanos.

Los cristianos de las CEBs se han caracterizado por su exigencia de un compromiso socio-político frente a las condiciones concretas en que se encuentran. El cristianismo, afirman, no puede desentenderse de aquellas circunstancias que, en la vida concreta, mantienen a pueblos enteros explotados, marginados y oprimidos, impidiendo su desarrollo como seres humanos y como hijos de Dios; por el contrario, un cristiano debe comprometerse en un trabajo continuo por eliminar de raíz todas las causas de la deshumanización personal y colectiva de la sociedad donde vive. Sólo así el anuncio de salvación alcanzará una visibilidad y una credibilidad históricas. Si los milagros de Jesús eran el signo de su anuncio salvífico, el milagro de transformar la sociedad, de liberar a los pueblos de su opresión secular, será el sacramento más creíble del Reino de Dios anunciado en América latina y en todo el Tercer Mundo. Y para que los pueblos puedan creer y rezar a un Dios de vida, calificado como Padre de todos, es necesario que los cristianos trabajen por lograr la fraternidad solidaria entre todos los seres humanos y que la misma comunidad cristiana sea una realización simbólica de lo que se anuncia.

La fe comunitaria

Frente al individualismo intimista de la religión del orden, la religión subversiva promueve la vivencia comunitaria. En comunidad hay que reflexionar sobre la palabra de Dios, en comunidad hay que orar, en comunidad organizada hay que trabajar por la justicia. Dios salva a las personas, sí, pero a Dios hay que encontrarlo en los seres humanos, en el servicio a los demás, sobre todo a los más pobres y oprimidos. Porque «¿cómo dices que amas a Dios, a quien no ves, si no amas a tu prójimo, a quien ves?».

La comunidad no es para el cristiano de la CEB un simple refugio o un lugar donde desahogar frustraciones, aun cuando le proporcione seguridad y comprensión; la comunidad es más bien el referente

10. «La paz no se encuentra —habían dicho los obispos en Medellín—, se construye. El cristiano es un artesano de la paz» (CELAM, 1977, 37).

que ayuda a la toma de conciencia, a la revisión crítica sobre la propia vida, a la interpelación de fe frente a los acontecimientos, al compromiso con las luchas liberadoras del propio pueblo.

Es evidente que estos tres rasgos —historicidad de la salvación, compromiso práctico y vivencia comunitaria— tipifican idealmente la religiosidad de las CEBs, lo que significa que se darán en mayor o menor grado en cada caso concreto¹¹. Con frecuencia, el dinamismo generado por la vivencia de las CEBs lleva a sus miembros a incurrir en una forma de milenarismo. Así, por ejemplo, al comenzar la guerra civil salvadoreña en 1981, muchos cristianos se dejaron llevar por un triunfalismo inmediateista, más basado en sus convicciones religiosas que en un análisis realista de las condiciones socio-políticas del país. Obviamente, esa expectativa milenarista les hizo más difícil aceptar la realidad de que la guerra no se ganaría de forma inmediata, sino que se prolongaría indefinidamente. También es frecuente que el paso de la conciencia religiosa a la conciencia política produzca situaciones ambiguas. Monseñor Romero denunció en varias oportunidades la instrumentalización política de la religión o el mecanicismo ingenuo de ciertos cristianos de las CEBs cuando traducían sus creencias religiosas en opciones políticas concretas (Sobrino *et al.*, 1980). Sin embargo, las mismas exageraciones muestran no sólo la validez descriptiva de estos rasgos, sino su carácter casi normativo para los miembros de las CEBs. En el cuadro 2 se sintetizan las características de la religión subversiva tal como se han presentado en América latina.

Cuadro 2. LA «RELIGIÓN SUBVERSIVA» EN AMÉRICA LATINA

<i>Representaciones religiosas</i>	<i>Praxis religiosa</i>	<i>Vínculos comunitarios</i>	<i>Efectos políticos</i>
Pecado estructural; opresión histórica	Reflexión crítica sobre la sociedad	Fe comunitaria	Conscientización
Dios es liberador	Opción preferencial por los pobres y oprimidos	CEB solidaridad social	Organización popular

11. Y es igualmente evidente que estos tres rasgos son los que definen, en una coherencia de pensamiento y de acción envidiable, la Psicología social de Martín-Baró. Ése es precisamente el punto de encuentro entre el humilde párroco de Zacamil y Jayaque, el aguerrido Vicerrector de la UCA, y el carismático psicólogo social internacionalmente reconocido.

Impacto político de la religión subversiva

La caracterización de las CEBs muestra ya la inmediata repercusión política de la religiosidad subversiva: las personas no sólo desarrollan una conciencia crítica sobre el orden preferencial establecido en el que descubren las raíces estructurales de la opresión de las mayorías populares, sino que se sienten interpeladas por su fe para comprometerse activamente en el cambio de esas estructuras sociales. Podemos examinar este impacto político de la religión en el caso concreto del proceso revolucionario de El Salvador durante los últimos quince años. El papel socio-político de la religión se puede sintetizar en tres puntos: *a)* la conscientización religiosa ha permitido a amplios grupos superar su actitud fatalista; *b)* la organización de las CEBs ha servido como estímulo y modelo para la organización social y política popular, y *c)* la fe religiosa ha permitido a muchos encontrar un sentido a las luchas liberadoras y les ha ayudado a sobrellevar con esperanza situaciones de increíble sufrimiento personal y colectivo.

a) La conscientización popular. El impacto más significativo de la orientación religiosa surgida del Vaticano II y Medellín lo constituyó la ruptura de la conciencia fatalista de las masas populares salvadoreñas, en particular del campesinado. El fatalismo constituye un elemento incorporado a la religiosidad popular por la necesidad de dar sentido a una situación histórica inamovible: el universo simbólico del campesino salvadoreño asumía que el orden establecido era un orden natural y, por consiguiente, querido por Dios¹². El descubrimiento a través de la predicación y reflexión religiosas de que los hombres y no Dios eran los únicos responsables de la situación de injusticia y opresión existente en el país, y de que incluso a

12. Añadamos algo a las notas 4 y 5 de este mismo capítulo sobre el orden natural y a la nota 15 del capítulo «El latino indolente». En *Sistema, grupo y poder* escribe: «el último rasgo del fatalismo para el que encontramos un modelo iluminador en Psicología social es el de su justificación ideológica, es decir, remitir a Dios la determinación del destino de todos los seres humanos» (Martín-Baró, 1989, 160). La religión subversiva ayuda a romper ese modelo ideológico, a «superar ciertas creencias religiosas alienantes», a cambiar la concepción que de Dios tenía el campesino, a desbloquear su conciencia y «permitirle buscar los medios prácticos para la realización de una sociedad más cristiana, solidaria y justa» (Martín-Baró, 1989, 164). Manlio Argueta lo pone en boca de la protagonista en su novela *Un día en la vida*: «Hasta que de pronto, los curas fueron cambiando. Nos fueron metiendo en movimientos cooperativistas, para hacer el bien al otro, a compartir las ganancias [...] Todo fue mejorando por aquí. También cambiaron los sermones y dejaron de decir misa en una jerigonza que no se entendía, nada más entendíamos eso de dominus obispos... Ahora todo es serio en la misa, pues los padres comenzaron a abrirnos los ojos y oídos. Uno de ellos nos repetía siempre: para ganarnos el cielo primero debemos luchar por hacer el paraíso en la tierra» (p. 20).

los ojos de Dios ése era un orden social malo, pecaminoso, constituyó un verdadero revulsivo de conciencias.

Sería impreciso o impropio afirmar que la conciencia religiosa está en la base del movimiento revolucionario salvadoreño, pero difícilmente el campesinado se hubiera incorporado a ese movimiento como lo hizo si no hubiera roto primero el esquema fatalista de su conciencia religiosa que explicaba y justificaba su situación de oprimido (Cabarrús, 1983). A este proceso conscientizador ayudó notablemente la aplicación del método alfabetizador de Paulo Freire, según el cual alfabetizarse suponía tomar conciencia sobre los determinismos de la propia existencia (*leer* la historia), y transformar, mediante la acción organizada y comunitaria, esos determinismos enajenadores construyendo una nueva realidad social (*escribir* una nueva historia).

La conscientización religiosa promovida por Medellín llevó a una rápida y creciente deslegitimación del régimen político-social imperante en El Salvador. Los gobernantes de turno ya no podían apelar a Dios como garante último de su autoridad o respaldar sus políticas con el apoyo incondicional de la Iglesia católica. Ello les obligó a buscar su legitimación a través de pequeños cambios sociales y, fracasados estos tímidos intentos, no les quedó más recurso para mantenerse en el poder que la represión brutal y masiva.

b) Un modelo organizativo. Las CEBs ofrecieron a los sectores populares salvadoreños una experiencia social nueva: quienes como marginados nunca habían participado en ningún tipo de organización, empezaron a experimentar en su propia vida los beneficios de la unión. En El Salvador, la Constitución política prohibía la sindicalización campesina y toda forma de agrupación había sido sistemáticamente perseguida y extirpada desde 1932, en prevención de demandas reivindicativas que pusieran algún coto a los beneficios de la oligarquía terrateniente. Por ello, las CEBs representaron para el campesino salvadoreño no sólo un modelo práctico de organización social, sino una experiencia reforzante sobre los beneficios que se podían obtener a través de la acción colectiva. Así, la organización del campesinado, cooperativista primero, sindical y política después, floreció precisamente en aquellas zonas del país donde la Iglesia había estimulado el surgimiento y la vida de las CEBs (Montgomery, 1982).

c) Una fe para la lucha. La concepción religiosa que reclamaba la necesidad de eliminar las estructuras opresivas (eliminar el pecado) y de contribuir a la liberación popular a fin de construir una sociedad nueva, más humana y justa (construir el Reino de Dios) daba sentido al quehacer político, contestatario y aun revolucionario.

rio. Para las grandes mayorías populares salvadoreñas, la ruptura del fatalismo mediante la conscientización no significó el abandono de las categorías religiosas para interpretar su realidad y su existencia; por el contrario, es en la fe donde las masas populares han encontrado sentido a la lucha, fuerza para soportar con solidaridad terribles condiciones de vida, y esperanza para no perder el ánimo en los largos años de lucha prolongada.

Sólo sobre el trasfondo de este triple papel de la religión en el proceso revolucionario de El Salvador, conscientizador, modélico y animador, se entiende lo que representó monseñor Romero. En pocos casos se puede afirmar con tanta claridad que su liderazgo, que bien puede calificarse como carismático, no se basó en los rasgos de su personalidad (Martín-Baró, 1981a). Él mismo pasó por un proceso de conversión conscientizadora que le abrió los ojos sobre la realidad del país y sobre la utilización de la religión como encubridora de situaciones de injusticia intolerables. La voz de Monseñor se hizo así denuncia deslegitimadora del orden establecido y anuncio profético de un nuevo orden exigido por Dios, cuya realización no podía remitirse a un mañana transhistórico (Sobrino *et al.*, 1980). Apoyó firmemente el derecho del pueblo a organizarse e incluso a acudir al uso de la fuerza para defender su derecho histórico a la vida, sin que ello le quitara libertad para denunciar los abusos de las propias organizaciones populares o la absolutización de sus intereses partidistas (Romero *et al.*, 1978). Por todo ello, el asesinato de monseñor Romero fue una operación inteligentemente calculada, cuyo valor simbólico sólo era equiparable a la pérdida que supuso su muerte para la causa del pueblo salvadoreño. Con el asesinato de monseñor Romero no sólo se pretendió poner fin a una vida y a una voz, sino anular de una vez por todas el papel liberador de la religión en la historia contemporánea de El Salvador.

El potencial subversivo de la religión surgida de Medellín llevó a una inmediata reacción de los centros de poder. Ya en 1969, el informe Rockefeller advertía sobre el peligro de que la Iglesia católica fuese vulnerada por la penetración subversiva y se lanzara a la revolución (Vidales, s.f.). Más recientemente, el «documento de Santa Fe» lo ha planteado con toda nitidez en una de sus propuestas: «La política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar (no a reaccionar en contra de) la teología de la liberación tal como es utilizada en América latina por el clero a ella vinculado» (Bouchev *et al.*, 1981, 192).

Ese «contrarrestar» el influjo de la teología de la liberación se ha desarrollado de dos maneras: a) mediante una política sistemática de terror frente a quienes optaron por la religión subversiva, políti-

ca articulada en la aplicación de la doctrina de «seguridad nacional» (Comblin, 1978; Roncagliolo y Reyes, 1978); *b*) una confrontación ideológica que llevó a la fundación de un Instituto sobre la Religión y Democracia en Washington y a una campaña masiva de misiones fundamentalistas en los países latinoamericanos (Domínguez y Huntington, 1984; Ezcurra, 1984). Así, mientras con el terror represivo se trataba de aniquilar todo brote de Iglesia popular, con la penetración fundamentalista se proporcionaba una compensación religiosa, socialmente reforzada.

LA CONVERSIÓN RELIGIOSA, UN PROCESO POLÍTICO

La conversión religiosa suele entenderse como un proceso de socialización secundaria que representa, en algunos casos, una verdadera resocialización primaria del individuo (Berger y Luckman, 1968). No se trata de una simple modificación de valores o prácticas religiosas; en muchos casos, el converso llega a modificar significativamente su «mundo», las categorías fundamentales con las que interpreta y valora la realidad, lo que le lleva a importantes cambios en sus actitudes, hábitos y formas de actuar.

Esta comprensión de la conversión religiosa asume como modelo paradigmático el caso bíblico de Saulo, el perseguidor de los cristianos, transformado en Pablo, el apóstol de los gentiles. Según la interpretación más usual de la narración neotestamentaria, la conversión de Pablo habría sido un proceso: *a*) repentino y dramático, causado por un poderoso agente externo; *b*) de carácter individual y psicológico, y que *c*) habría llevado a un cambio radical del propio yo (Richardson, 1985, 165).

El «modelo paulino» de conversión religiosa es actualmente cuestionado, no tanto porque se niegue la posibilidad de que un proceso así tenga lugar, cuanto porque se considera que la mayoría de las conversiones, religiosas o de otra naturaleza, no presentan esas características (Bromley y Richardson, 1983; Snow y Machalek, 1984). Se insiste, sobre todo, en que la conversión no constituye algo que le ocurre a la persona como sujeto pasivo, sino un cambio en el que la persona se involucra activamente. Según Richardson (1980, 50), los individuos suelen seguir una «carrera de conversión» cuya comprensión requiere tomar muy en cuenta sus planes, deseos y motivos explícitos.

Una conversión religiosa puede, así, cumplir una doble función, social e individual. Socialmente, la conversión puede servir a determinados grupos o intereses de clase al inducir a las personas a asu-

mir ciertas actitudes y a realizar ciertos comportamientos; individualmente, puede satisfacer algunas necesidades o responder a determinadas motivaciones personales. En cuanto socialmente funcional, la conversión será promovida por aquellas instancias que puedan beneficiarse de que las personas tengan una percepción y valoración de la realidad correspondiente a la confesión religiosa que se promueva; en cuanto individualmente funcional, la conversión será activamente buscada por la propia persona a fin de satisfacer sus necesidades y responder a sus motivaciones.

Esa doble funcionalidad de la conversión muestra su carácter político, es decir, las consecuencias que tiene en el juego de fuerzas sociales de cada país. No se explicaría de otra manera la preocupación mostrada por los gobiernos más diversos, en particular por el gobierno de Estados Unidos, hacia los problemas religiosos en América latina. Como lo señalan diversos estudios (Domínguez y Huntington, 1984; Ezcurra, 1984; Valderrey, 1985), esa preocupación se ha traducido en un ingente esfuerzo de diversas agencias oficiales estadounidenses por incrementar el proselitismo religioso en los pueblos latinoamericanos hacia aquellas confesiones o sectas que llevan a sus fieles hacia el conformismo o la evasión política. El conquistador ibérico consideraba que su tarea no estaba completa mientras no hubiera convertido a los indígenas a la «verdadera fe», lo que suponía una conciencia, más o menos implícita, sobre el papel político de la religión. Y hoy de nuevo la conversión religiosa es utilizada como instrumento de dominación política en los países de América latina, aprovechando precisamente las necesidades de seguridad y consuelo que la mayoría de los latinoamericanos no puede satisfacer de otra manera.

Ahora bien, si toda conversión religiosa tiene hoy en América latina un carácter político, su sentido puede ser opuesto: puede darse una conversión de las personas hacia la religión del orden, pero puede darse también una conversión hacia la religión subversiva (Delgado y otros, 1987a). Lo que parecen confirmar tanto el «informe Rockefeller» como el «documento de Santa Fe» es la inquietud política generada en las esferas de poder norteamericano al ver la masiva conversión de amplios sectores latinoamericanos a la religión subversiva estimulada por la nueva orientación teológico-pastoral del Vaticano II y Medellín. Las semillas de rebeldía enterradas en la religiosidad popular empezaban a emerger a través de las CEBs y fructificaban en la organización social del pueblo en grupos sindicales u organizaciones políticas que cuestionaban el orden dominante. Dado que un buen sector de la Iglesia católica y de las principales confesiones protestantes (la Iglesia luterana, por ejemplo)

promovían una religiosidad subversiva, las clases en el poder tuvieron que buscar una propuesta religiosa alternativa que permitiera la reconversión de las masas hacia la religión del orden y restituyera una legitimación religiosa a los gobiernos establecidos. Esa alternativa la constituían las sectas fundamentalistas y los grupos pentecostales. Por ello, las «transnacionales religiosas» han invertido durante los últimos años sumas millonarias en campañas misioneras orientadas a convertir a los pueblos latinoamericanos a sus creencias.

Hoy, en América latina, hay jerarcas eclesiásticos como el cardenal Arns que defiende las luchas liberadoras del pueblo oprimido, o como el cardenal López Trujillo, que organiza misiones en Nicaragua para sabotear la revolución sandinista; existen comunidades de base que trabajan desde su fe por la construcción de una sociedad más justa, y grupos de cristianos integristas que organizan «escuadrones» para luchar contra la amenaza del comunismo; existen partidarios de una religión del orden, que ven la mano de Dios detrás de la bota de Pinochet, y partidarios de una religión subversiva que encuentran más cercanas a su fe las políticas «ateas» de Fidel Castro que las campañas que en nombre de Dios promueve Ronald Reagan. La religión en unos casos adormece como opio desesperado la frustración histórica de los pueblos latinoamericanos, y en otros casos despierta sus conciencias y los impulsa a luchar por su liberación. El optar por una u otra religión, por una u otra forma de religiosidad, no es por tanto un puro asunto de valores individuales o de preferencias subjetivas; es también una decisión social y política que repercute para bien o para mal en el entramado de fuerzas que configuran la vida de los pueblos.

IV

LA LIBERACIÓN COMO EXIGENCIA DE LA PRAXIS

HACIA UNA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN¹

EL APORTE SOCIAL DE LA PSICOLOGÍA EN LATINOAMÉRICA

Desde una perspectiva de conjunto, hay que reconocer que el aporte de la Psicología, como ciencia y como praxis, a la historia de los pueblos latinoamericanos es extremadamente pobre. No han faltado, ciertamente, psicólogos preocupados por los grandes problemas del subdesarrollo, dependencia y opresión que agobian a nuestros pueblos; pero, a la hora de materializarse, en muchos casos esas preocupaciones se han tenido que canalizar a través de un compromiso político personal al margen de la Psicología, cuyos esquemas resultaban inoperantes para responder a las necesidades populares².

1. Este capítulo recoge en su integridad el artículo «Hacia una Psicología de la liberación», publicado en el *Boletín de Psicología*, 22, 1986, 219-231.

2. A estas alturas no debe causar extrañeza la contundencia con que se emplea Martín-Baró: fue uno de los rasgos más sobresalientes de su postura epistemológica y de su acción social y pastoral; vale decir, de su acción política. Y no es la primera vez que lo hace en estos términos; en el epígrafe «El papel del psicólogo» del capítulo «El papel desenmasador del psicólogo» se ha hecho presente una de sus más frecuentes críticas a la Psicología latinoamericana: su atención preferente «a los sectores sociales pudientes». Unas páginas más adelante, en el epígrafe «La tarea de la Psicología social» del mismo capítulo, se nos ofrece ya el diagnóstico: esta predilección puede ser debida a la falta de compromiso, al ingenuo afán por la asepsia. En la «Presentación» que hace al libro coordinado por Maritza Montero *Psicología política latinoamericana* (Caracas: Editorial Panapo, 1987) habla del «hecho innegable del pertinaz anclaje de la práctica psicológica en los sectores medios y burgueses de nuestras sociedades y su impotencia para contribuir eficazmente a algún proyecto popular. Con notorias excepciones, la Psicología ha servido en nuestros países a los intereses y exigencias de las clases dominantes» (p. x). Se trata, había dicho en *Acción e ideología*, pura y simplemente de un «servilismo social incapaz de cuestionar a ese mismo sistema» (Martín-Baró, 1983, p. 44). Habría todavía un tercer motivo de la inoperancia de la Psicología: la falta de formación para afrontar determinados problemas. En la Introducción a su *Psicología social de la guerra*, publicado en 1990 en la editorial de la UCA, aduce

No me refiero sólo a la Psicología social, cuya crisis de significación ha sido un tema muy aireado en la última década; me refiero a la Psicología en su conjunto, la teórica y la aplicada, la individual y la social, la clínica y la educativa. Mi tesis es que el quehacer de la Psicología latinoamericana, salvadas algunas excepciones, no sólo ha mantenido una dependencia servil a la hora de plantearse problemas y de buscar soluciones, sino que ha permanecido al margen de los grandes movimientos e inquietudes de los pueblos latinoamericanos.

Cuando se trata de señalar algún aporte latinoamericano al acervo de la Psicología universal se suelen mencionar, entre otros, la «tecnología social» de Jacobo Varela (1971) o los planteamientos psicoanalíticos de Enrique Pichon-Rivière, en Argentina. Ambos merecen todo nuestro respeto y no seré yo quien los minimice. Sin embargo, es significativo que la obra de Varela fuera publicada originalmente en inglés y que se inscriba en la línea de los estudios norteamericanos sobre las actitudes, como si para aportar algo universal un latinoamericano tuviera que abdicar de su origen o de su identidad. Respecto a los trabajos de Pichon-Rivière es triste afirmar que todavía son insuficientemente conocidos fuera de Argentina.

Posiblemente aportes latinoamericanos de más enjundia e impacto social puedan encontrarse allá donde la Psicología se ha dado de la mano con otras áreas de las ciencias sociales. El caso más significativo me parece constituirlo, sin duda alguna, el método de alfabetización conscientizadora de Paulo Freire (1970, 1971), surgido de la fecundación entre educación y Psicología, Filosofía y Sociología. El concepto ya consagrado de *conscientización* articula la dimensión psicológica de la conciencia personal con su dimensión social y política, y pone de manifiesto la dialéctica histórica entre el saber y el hacer, el crecimiento individual y la organización comunitaria, la liberación personal y la transformación social. Pero, sobre todo, la conscientización constituye una respuesta histórica a la ca-

el ejemplo de las consecuencias psicológicas de la guerra: «la formación que como psicólogos habíamos recibido en el país nos había preparado para realizar tareas «clásicas» clínicas, escolares o laborales, pero no para enfrentar las secuelas de una guerra nacional. Ni siquiera teníamos en nuestras bibliotecas mucho material del que echar mano [...] El hecho es que, en la práctica, tuvimos que empezar a buscar soluciones casi desde cero, sin modelos ni orientaciones» (p. 14). En la ponencia presentada al III Encuentro Español de Psicología social («Votar en El Salvador: Psicología social del desorden político»), celebrado en Las Palmas, escribía: «La Psicología social actual está demasiado condicionada por la perspectiva desde el poder y los intereses que sostienen a los centros académicos dominantes, lo que dificulta, cuando no distorsiona y aun impide, la comprensión de los comportamientos de quienes se encuentran marginados u opuestos a los poderes establecidos».

encia de palabra, personal y social, de los pueblos latinoamericanos, no sólo imposibilitados para leer y escribir el alfabeto, sino sobre todo para leerse a sí mismos y para escribir su propia historia. Lamentablemente tan significativo como el aporte de Freire resulta a poca importancia que se concede al estudio crítico de su obra, sobre todo si se compara con el esfuerzo y tiempo dedicados en nuestros programas a aportes tan triviales como algunas de las llamadas «teorías del aprendizaje» o algunos de los modelos cognoscitivos, hoy tan en boga.

La precariedad del aporte de la Psicología latinoamericana se aprecia mejor cuando se lo compara con el de otras ramas del quehacer intelectual. Así, por ejemplo, la teoría de la dependencia³ ha sido un esfuerzo original de la Sociología de Latinoamérica por dar razón de ser de la situación de subdesarrollo de nuestros países sin recurrir a explicaciones derogatorias de la cultura latinoamericana ligadas a la concepción de la «ética protestante»⁴. Es bien conocido, también, el rico aporte de nuestra novelística; para nuestro rubor, no resulta exagerado afirmar que se aprende bastante más sobre la psicología de nuestros pueblos leyendo una novela de García Márquez o de Vargas Llosa que nuestros trabajos técnicos sobre el carácter o la personalidad. Y ciertamente, la teología de la liberación ha sido capaz de reflejar y estimular al mismo tiempo las recientes luchas históricas de las masas marginales con mucha mayor fuerza que nuestros análisis y recetas psicológicas sobre la modernización o el cambio social.

A diferencia de la cultura sajona, la cultura latina tiende a conceder un importante papel a las características de las personas y a las relaciones interpersonales. En un país como El Salvador, el presidente de la República se constituye en el referente inmediato de casi todos los problemas, desde los más grandes hasta los más pequeños, y a él se le atribuye la responsabilidad de su resolución, lo que lleva a acudir al presidente lo mismo para reclamarle sobre la guerra que sobre un pleito de vecinos, para estimular la reactivación económica del país que para cancelar un indiscreto prostíbulo situado junto a

3. Sobre la teoría de la dependencia ver nota 4 del capítulo «Conscientización y currículos universitarios».

4. Como es fácil de adivinar, Martín-Baró hace referencia a la hipótesis de Max Weber según la cual el racionalismo económico, la «organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre» (son los términos del propio Weber), un racionalismo muy específico y peculiar de la civilización occidental, matiza el autor, arroja datos concluyentes respecto al «carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial» (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península, 1969, p. 27).

una escuela (Martín-Baró, 1973)⁵. En este contexto cultural que tiende a personalizar y aun a psicologizar todos los procesos, la Psicología tiene un vasto campo de influjo. Y, sin embargo, en vez de contribuir a desmontar ese sentido común de nuestras culturas que oculta y justifica los intereses dominantes transmutándolos en rasgos de carácter, la Psicología ha abonado —por acción o por omisión— el psicologismo imperante⁶. Incluso en el caso de la alfabetización conscientizadora de Freire se ha llegado a recuperar para el sistema sus principales categorías despojándolas de su esencial dimensión política y convirtiéndolas en categorías puramente psicológicas. Actualmente, con la creciente subjetivización de los enfoques predominantes, la Psicología sigue alimentando el psicologismo cultural ofreciéndose como una verdadera «ideología de recambio» (Deleule, 1972). En nuestro caso, el psicologismo ha servido para fortalecer, directa o indirectamente, las estructuras opresivas al desviar la atención de ellas hacia los factores individuales y subjetivos.

No se trata aquí de establecer un balance de la Psicología latinoamericana, entre otras cosas porque está todavía por hacer una

5. En este artículo, Martín-Baró echa mano de una de sus hipótesis más acendradas: «En nuestro caso, este tipo de comunicación directa con el ciudadano presidente (CP) de la República manifiesta una estructura psíquica sólo comprensible en el contexto de una determinada estructura social» (Martín-Baró, 1973, 346), una hipótesis a la que fue especialmente proclive en sus primeras publicaciones (ver capítulo *Presupuestos psicosociales del carácter*). Las reflexiones psico-sociales que le provocan estas manifestaciones de la «estructura psíquica» pasan por los siguientes síntomas: a) infantilismo intelectual (concibiendo la inteligencia como la «capacidad histórica de afrontar el mundo»); b) impotencia existencial para resolver los problemas; c) hipertrofia personalista: individualismo y personalismo como «una de las características peculiares de la configuración social latinoamericana» que tiene su asiento en los valores del catolicismo; d) pasividad, apariencia e inmovilismo, todos ellos componentes de lo que en este artículo Martín-Baró denomina «fatalismo vertical». En una palabra, el fenómeno de pedir y esperar de la intervención personal del Presidente la solución de todos los problemas personales y comunitarios, «no es un comportamiento casual, sino un comportamiento propio de una determinada configuración psíquica que, a su vez, no se explica sino a partir de una determinada estructura social. Nuestra sociedad no sólo genera este tipo de psiquismo (carácter), sino que con él se fortalece y se perpetúa. Por ello, CP es uno de esos comportamientos sintomáticos, no por pequeños insignificantes (en el sentido más puro del término), en el que se manifiesta la plasmación psíquica de un determinado sistema socio-político» (Martín-Baró, 1973, 356). Obsérvese que algunas de estas características han aparecido al lado del fatalismo.

6. Las críticas al psicologismo individualista vienen haciendo acto de presencia desde la Introducción y son asiduas de estas páginas. En todas ellas late un mismo supuesto: desde un individualismo a ultranza (lo es, por ejemplo, el individualismo ahistoricista) no resulta fácil el compromiso (tiene precisamente el prurito de la asepsia), ni la conscientización, ni la apuesta por las mayorías populares. En una palabra, no se dan las condiciones necesarias para una epistemología sobre la que sustentar la liberación. Tampoco se dan en el individualismo que se alimenta exclusivamente de relatividades (de la socio-cultural, de la sociológica y de la psicológica que tan magistralmente ha descrito el prof. Jiménez Burillo en su lección inaugural del curso académico 1997-98 de la Universidad Complutense de Madrid, «Notas sobre la fragmentación de la razón») y que podrían conducir a una indolencia axiológica que aleja a la ciencia social del compromiso.

historia que trascienda la organización más o menos parcial de datos (ver, por ejemplo, Ardila, 1982, 1986; Díaz-Gærrero, 1984; Whitford, 1985). De lo que se trata es de preguntarnos si con el bagaje psicológico de que disponemos hoy podemos decir y, sobre todo, hacer algo que contribuya significativamente a dar respuesta a los problemas cruciales de nuestros pueblos. Porque en nuestro caso más que en ningún otro tiene validez aquello de que la preocupación del científico social no debe cifrarse tanto en explicar al mundo cuanto en transformarlo.

LA ESCLAVITUD DE LA PSICOLOGÍA LATINOAMERICANA

Una de las justificaciones que se pueden dar a la pobreza del aporte histórico de la Psicología latinoamericana estriba en su relativa juventud. Como confirmación de este punto de vista se apunta a las propuestas originales que empiezan a surgir un poco por todas partes (Psicología, 1985). El argumento es válido, aunque insuficiente, y se vuelve peligroso si en él nos escudáramos para no revisar las deficiencias que nos han llevado (y, en muchos casos, nos siguen llevando) a la marginalidad científica y a la inoperancia social.

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

Podemos sintetizar en tres las principales causas de la miseria histórica de la Psicología latinoamericana, las tres relacionadas entre sí: su mimetismo cientista, su carencia de una epistemología adecuada y su dogmatismo provinciano. Examinemos por separado cada una de ellas.

Mimetismo cientista

A la Psicología latinoamericana le ha ocurrido algo parecido a lo que le ocurrió a la Psicología norteamericana a comienzos de siglo: su deseo de adquirir un reconocimiento científico y un *status* social les ha hecho dar un serio traspiés. La Psicología norteamericana volvió su mirada a las ciencias naturales a fin de adquirir un método y

unos conceptos que la consagraran como científica mientras negociaba su aporte a las necesidades del poder establecido a fin de recibir un puesto y un rango sociales. La Psicología latinoamericana lo que hizo fue volver su mirada al *big brother*, quien ya era respetado científica y socialmente, y a él pidió prestado su bagaje conceptual, metodológico y práctico, a la espera de poder negociar con las instancias sociales de cada país un *status* social equivalente al adquirido por los norteamericanos.

Es discutible si la profesión de psicólogo ha logrado ya en los países latinoamericanos el reconocimiento social que buscaba; lo que sí es claro es que la casi totalidad de sus esquemas teóricos y prácticos ha sido importada de los Estados Unidos⁷. Así, a los enfoques psicoanalíticos u organicistas que imperaron en un primer momento debido a la dependencia de la Psicología respecto a las escuelas psiquiátricas, sucedió una oleada de conductismo ortodoxo, con su pesada carga de positivismo a ultranza e individualismo metodológico. Hoy muchos psicólogos latinoamericanos han descartado el conductismo y se han afiliado a una u otra forma de Psicología cognoscitiva, no tanto por haber sometido a crítica los esquemas psicoanalíticos o conductistas cuanto porque ése es el enfoque de moda en los centros académicos norteamericanos.

7. Una crítica de la que no se libró la propia Psicología social española. En una carta fechada en San Salvador el 27 de mayo de 1986 y remitida al editor de este libro, comentaba con la franqueza que le caracterizaba su impresión en torno a *Estructura y procesos de grupo*, editado por Carmen Huici en 1985: «he leído varios capítulos del libro, no todos. Por supuesto, me parecen de calidad disímil, lo que es normal. En conjunto, creo que constituyen un excelente esfuerzo y muestran lo rápidamente que en España se están poniendo al día en el desarrollo de la Psicología social. Con todo, tengo dos críticas muy de fondo, que te las transmito con toda la sencillez del caso. Ante todo, me da la impresión que el tratamiento del libro está menos preocupado por iluminar los problemas de la realidad que por realizar un ejercicio académico en el cual lo que cuenta es mostrar una gran erudición, un vasto conocimiento de los autores, con peligro de un cierto vacío de sentido. Lo segundo, vinculado con lo anterior, es el carácter abstracto de los trabajos: lo mismo podrían haber sido escritos en España que en Estados Unidos o Tanzania. Falta un referente concreto, algo así como un criterio de validación experiencial al cual remitir las reflexiones teóricas. Yo sé [...] que estas dos críticas son fuertes y te las expreso con la mayor sencillez. Pero me parecen apuntar a un problema muy de fondo que no pueden ni deben ignorar». En la «Conversación con Ignacio Martín-Baró» (*Revista Chilena de Psicología*, 10, 1990, 51-55) eleva un poco el tono de su propuesta: «ya no se trata simplemente de importar la ciencia de la Psicología, sino hacer ciencia de la Psicología a partir de nuestros problemas, desde nuestras preocupaciones y no desde el poder, sino desde las exigencias y el reclamo de nuestros pueblos» (p. 51). Algo parecido había manifestado en la entrevista con Ignacio Dobles ante la pregunta respecto al rol del psicólogo en los países centroamericanos: «Sintetizando muy brevemente, creo que la definición del rol del psicólogo en los países centroamericanos (y quizá en cualquier otro país) debe hacerse en función de un análisis lo más preciso posible sobre los problemas más importantes que afectan a nuestros pueblos y de una toma de conciencia sobre lo que la Psicología puede y debe hacer en su resolución» (I. Dobles, «Psicología social desde Centroamérica: retos y perspectivas. Entrevista con el Dr. Ignacio Martín-Baró». *Revista Costarricense de Psicología*, 8/9, 1986, 74).

El problema no radica tanto en las virtudes o defectos que puedan tener el conductismo o las teorías cognoscitivas cuanto en el mimetismo que nos lleva a aceptar los sucesivos modelos vigentes en Estados Unidos, como si el aprendiz se volviera médico al colgarse del cuello el estetoscopio o como si el niño se hiciera adulto por el hecho de ponerse las ropas de papá. La aceptación acrítica de teorías y modelos es precisamente la negación de los fundamentos mismos de la ciencia. Y la importación ahistórica de esquemas conduce a la ideologización de unos planteamientos cuyo sentido y validez, como nos lo recuerda la sociología del conocimiento, remiten a unas circunstancias sociales y a unos cuestionamientos concretos.

Carencia de una epistemología adecuada

Los modelos dominantes en la Psicología se fundan en una serie de presupuestos que sólo rara vez se discuten y a los que todavía con menos frecuencia se proponen alternativas. Mencionaré cinco de estos presupuestos que, en mi opinión, han lastrado las posibilidades de la Psicología latinoamericana: el positivismo, el individualismo, el hedonismo, la visión homeostática y el ahistoricismo.

El *positivismo*, como lo indica su nombre, es aquella concepción de la ciencia que considera que el conocimiento debe limitarse a los datos positivos, a los hechos y a sus relaciones empíricamente verificables, descartando todo lo que pueda ser caracterizado como metafísica. De ahí que el positivismo subraye el cómo de los fenómenos, pero tienda a dejar de lado el qué, el por qué y el para qué. Esto, obviamente, supone una parcialización de la existencia humana que le ciega a sus significados más importantes. Nada de extrañar, entonces, que el positivismo se sienta tan a gusto en el laboratorio, donde puede «controlar» todas las variables, y termine reduciéndose al examen de verdaderas trivialidades, que poco o nada dicen de los problemas de cada día.

Con todo, el problema más grave del positivismo radica precisamente en su esencia, es decir, en su ceguera de principio para la *negatividad*⁸. El no reconocer más que lo dado lleva a ignorar aque-

8. Se trata de uno de los principios sobre los que se asienta la dialéctica, una actitud teórica de la Martín-Baró se sirvió de manera continuada a juzgar por lo que llevamos visto (ver más en particular el último epígrafe de la Introducción): *todo lo que existe merece perecer*, es la formulación hegeliana tomada del Fausto. Engels explicaría su sentido en *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía clásica alemana*: todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, escribe. Vygotski se aferra a éste como el principio por excelencia de su *nueva Psicología*: ésta es el resultado del juego dialéctico entre la naturaleza y la historia, entre el mundo dado al hombre (mundo natural) y el mundo creado, entre la actividad y la inactividad, entre la objetivación y la desobjetiva-

llo que la realidad existente niega, es decir, aquello que no existe pero que sería históricamente posible, si se dieran otras condiciones. Sin duda, un análisis positivista del campesino salvadoreño puede llevar a la conclusión de que se trata de una persona machista y fatalista, de manera semejante a como el estudio de la inteligencia del negro norteamericano lleva a la conclusión de que su cociente intelectual se encuentra en promedio una desviación típica por debajo del cociente intelectual del blanco. Considerar que la realidad no es más que lo dado, que el campesino salvadoreño es sin más fatalista o el negro menos inteligente⁹, constituye una ideologización de la realidad que termina consagrando como natural al orden existente. Obviamente, desde una perspectiva así, magro es el horizonte que se nos dibuja a los latinoamericanos, y pobre el futuro que la Psicología nos puede ofrecer.

Resulta paradójico que este positivismo se combine, en la investigación psicológica, con un idealismo metodológico¹⁰. Pues idealis-

ción. Y así es como este principio ha pasado a formar parte de la Psicología social dialéctica en la formulación que de ella hizo Marianthi Georgoudi («Modern dialectics in social Psychology: A reappraisal», *European Journal of Social Psychology*, 13, 1983, 77-93).

9. «Del cociente intelectual al cociente racial» fue precisamente el título de uno de sus artículos (*Estudios Centroamericanos*, 345, 1977, 485-494). En él se hace eco del escándalo surgido en la comunidad científica ante el supuesto fraude protagonizado por Cyril Burt en sus investigaciones sobre la inteligencia, y se comenta con detalle la teoría de Jensen. La conclusión de Martín-Baró se mueve dentro de parámetros perfectamente previsibles a estas alturas del libro: «El debate sobre las hipótesis de Jensen es un ejemplo excelente de que la ciencia no es ajena a la historia, y de que la asepsia ética y política no es más que una pretendida inconsciencia sobre los valores e intereses en juego en cada situación. Las ciencias sociales no son ni pueden ser ciencias "puras"; por el contrario, se basan en una filosofía que, a su vez, explicita una forma de concebir la existencia coherente con unas necesidades e intereses determinados. Pretender negar esto es cerrar los ojos a la evidencia cotidiana» (p. 492). Este artículo se basa en un trabajo inédito realizado por Martín-Baró en el verano de 1976 durante su estancia en Buffalo, previa al inicio de sus estudios de Maestría y Doctorado en Chicago. Este trabajo lleva por título «Current Status of Jensen Controversy. Heredity and Racial Differences in Intelligence», y concluye con las siguientes reflexiones: a) no hay una ciencia pura, y de entre todas ellas, las ciencias sociales son las que reflejan de una manera más cabal los intereses de los grupos y clases dominantes; b) la naturaleza humana es dialéctica, y ni el ambiente ni la herencia son realidades independientes; c) es bueno recordar que los tests de inteligencia y las teorías del CI se basan, las más de las veces, en criterios provenientes de los grupos dominantes y con no menos frecuencia sirven para perpetuar y reproducir un determinado orden social; d) aunque los factores genéticos juegan un papel nada despreciable en la conducta inteligente, no se puede olvidar que ni la inteligencia es algo dependiente de uno o varios genes aislados, ni los genes pueden ser considerados como algo inmutable; e) para estimular el CI de las mayorías oprimidas no sólo necesitamos métodos científicos más refinados y mejores sistemas de educación sino, en primer término, cambios sociales drásticos. Todo ello para concluir que «la inteligencia será el instrumento y el producto de la liberación histórica del hombre».

10. El idealismo metodológico es el sinónimo de la incontinencia verbal de una parte de la Psicología social actual, dentro y fuera de América latina, que prescinde de los datos que le ofrece la realidad y especula en un vacío alimentado de verdades subjetivas. El próximo capítulo se inicia con un ejemplo muy claro de lo que entiende por idealismo metodológico: ir de la teoría a la realidad, de los modelos a los problemas.

ta es el esquema que antepone el marco teórico al análisis de la realidad, y que no da más pasos en la exploración de los hechos que aquellos que le indica la formulación de sus hipótesis. Siendo así que las teorías de las que se suele arrancar han surgido frente a situaciones positivas muy distintas a las nuestras, este idealismo puede terminar no sólo cegándonos a la negatividad de nuestras condiciones humanas, sino incluso a su misma positividad, es decir, a lo que de hecho son.

Un segundo presupuesto de la Psicología dominante lo constituye el *individualismo*, mediante el cual se asume que el sujeto último de la Psicología es el individuo como entidad de sentido en sí misma. El problema con el individualismo radica en su insistencia por ver en el individuo lo que a menudo no se encuentra sino en la colectividad, o por remitir a la individualidad lo que sólo se produce en la dialéctica de las relaciones interpersonales. De esta manera, el individualismo termina reforzando las estructuras existentes al ignorar la realidad de las estructuras sociales y reducir los problemas estructurales a problemas personales.

Del *hedonismo imperante* en Psicología se ha hablado bastante, aunque quizá no se ha subrayado lo suficiente cuán incrustado está hasta en los modelos más divergentes en uso. Tan hedonista es el psicoanálisis como el conductismo, la reflexología como la *Gestalt*. Ahora bien, yo me pregunto si con el hedonismo se puede entender adecuadamente el comportamiento solidario de un grupo de refugiados salvadoreños que, nada más saber acerca del reciente terremoto que devastó el centro de San Salvador, echaron mano de toda su reserva de alimentos y los enviaron a las víctimas de la zona más golpeada. El pretender que detrás de todo comportamiento hay siempre y por principio una búsqueda de placer o satisfacción, ¿no es cegarnos a una forma distinta de ser humano o, por lo menos, a una faceta distinta del ser humano, pero tan real como la otra? Integrar como presupuesto el hedonismo en nuestro marco teórico, ¿no es de hecho una concesión al principio de lucro fundante del sistema capitalista y, por tanto, una transposición a la naturaleza del ser humano de lo que caracteriza al funcionamiento de un determinado sistema socio-económico? (Martín-Baró, 1983a)¹¹.

La *visión homeostática* nos lleva a recelar de todo lo que es cambio y desequilibrio, a valorar como malo todo aquello que representa ruptura, conflicto y crisis. Desde esta perspectiva, más o menos

11. Martín-Baró nos remite a la explicación que se hace del altruismo en el capítulo 7 de *Acción e ideología* («Cooperación y solidaridad»; pp. 345-355) en el que, como hemos observado en la Introducción, se encuentran referencias autobiográficas de gran interés.

implícita, resulta difícil que los desequilibrios inherentes a las luchas sociales no sean interpretados como trastornos personales (¿no hablamos de personas «desequilibradas»?) y los conflictos generados por el rechazo al ordenamiento social no sean considerados patológicos.

El último presupuesto que quiero mencionar de la Psicología dominante es quizá el más grave: su ahistoricismo. El cientismo dominante nos lleva a considerar que la naturaleza humana es universal y, por tanto, que no hay diferencias de fondo entre el estudiante del MIT y el campesino nicaragüense, entre John Smith, de Peoria (Illinois, Estados Unidos), y Leonor González, de Cuisnahuat (El Salvador). Así, aceptamos la escala de necesidades de Maslow como una jerarquía universal o asumimos que el Stanford-Binet apenas tiene que ser adaptado y tipificado para medir la inteligencia de nuestras poblaciones. Sin embargo, una concepción del ser humano que pone su universalidad en su historicidad, es decir, en ser una naturaleza histórica, acepta que tanto las necesidades como la inteligencia son en buena medida una construcción social y, por tanto, que asumir unos modelos presuntamente transculturales y transhistóricos, elaborados en circunstancias distintas a las nuestras, puede llevarnos a una grave distorsión de lo que en realidad son nuestros pueblos.

Es necesario revisar a fondo los presupuestos más básicos de nuestra concepción psicológica; pero esta revisión no la debemos realizar desde nuestra oficina, sino desde una praxis comprometida con los sectores populares. Sólo así lograremos una perspectiva distinta tanto sobre lo que positivamente son las personas de nuestros pueblos como lo que negativamente podrían ser, pero las condiciones históricas no lo permiten. Y sólo así la verdad no tendrá que ser un simple reflejo de los datos, sino que la verdad podrá ser una tarea: no los hechos, sino aquello por hacer.

Falsos dilemas

La dependencia de la Psicología latinoamericana le ha llevado a debatirse en falsos dilemas. Falsos no tanto porque no representen dilemas teóricos sobre el papel, cuanto porque no responden a los interrogantes de nuestra realidad. Tres dilemas característicos, que todavía en algunas partes levantan ampollas, son: Psicología científica frente a Psicología «con alma»; Psicología humanista frente a Psicología materialista, y Psicología reaccionaria frente a Psicología progresista.

El primer dilema, quizá ya el más superado en los centros académicos, llevaba a ver una oposición entre los planteamientos de la

Psicología y una Antropología cristiana. La «Psicología de las ratas» era contrapuesta a una «Psicología con alma», mientras psicólogos y sacerdotes peleaban por un mismo rol frente a los sectores medios o burgueses de la sociedad. Ciertamente, el dogmatismo de muchos clérigos les llevaba a recelar un peligro contra la fe religiosa en las teorías psicológicas y a ver sus explicaciones como una negación de la dimensión trascendente del ser humano¹². Pero tampoco los psicólogos latinoamericanos, con sus esquemas *made in USA*, supieron eludir el dilema, quizá porque les faltaba una adecuada comprensión tanto de sus propios esquemas como sobre todo de lo que suponían los planteamientos religiosos.

Un segundo dilema, más vigente que el anterior, es el que *opone una Psicología humanista a una Psicología materialista o deshumanizada*. En lo personal, este dilema me desconcierta, porque creo que una teoría o un modelo psicológico serán válidos o no, tendrán o no utilidad para el trabajo práctico y, en todo caso, acertarán más o menos, mejor o peor, como teoría y modelo 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 que Maslow, sus teorías propiciarán un quehacer psicológico más adecuado, y, en consecuencia, harán un mejor aporte para la humanización de las personas.

El tercer dilema es el de *una Psicología reaccionaria frente a una Psicología progresista*. El dilema, una vez más, es válido, aunque se suele plantear inadecuadamente. Una Psicología reaccionaria es aquella cuya aplicación lleva al afianzamiento de un orden social injusto; una Psicología progresista es aquella que ayuda a los pueblos a progresar, a encontrar el camino de su realización histórica, personal y colectiva. Ahora bien, una teoría psicológica no es reaccionaria sin más por el hecho de venir de Estados Unidos, como el

12. Un acabado ejemplo nos lo encontramos en la Conferencia de Puebla. Allí se hizo la distinción de cinco diferentes *visiones sobre el hombre*: a) visión determinista: el hombre fruto de fuerzas ocultas; b) visión psicologista; c) visiones economicistas: el liberalismo económico y el marxismo; d) visión estatista que se resume en la teoría de la Seguridad Nacional, y e) visión cientista. Es interesante que centremos nuestra atención en la descripción, en exceso sesgada, que los obispos hacen de la visión psicologista: «Restringida hasta ahora a ciertos sectores de la sociedad latinoamericana, cobra cada vez más importancia la idea de que la persona humana se reduce en última instancia a su psiquismo. En la visión psicologista del hombre, según su expresión más radical, se nos presenta la persona víctima del instinto fundamental erótico o como un simple mecanismo de respuesta a estímulos, carente de libertad. Cerrada a Dios y a los hombres, ya que la religión, como la cultura y la propia historia, serían apenas sublimaciones del instinto sensual, la negación de la propia responsabilidad conduce no pocas veces al pansexualismo y justifica el machismo latinoamericano» (CELAM, 1979, 111).

que tenga su origen en la Unión Soviética no le convierte automáticamente en progresista o revolucionaria. Lo que hace reaccionaria o progresista a una teoría no es tanto su lugar de origen cuanto su capacidad para explicar u ocultar la realidad y, sobre todo, para reforzar o transformar el orden social. Lamentablemente existe bastante confusión al respecto, y conozco centros de estudios o profesores que aceptan la reflexología debido a la nacionalidad de Pavlov o a que están más atentos a la ortodoxia política que a la verificación histórica de sus planteamientos¹³.

Estos tres dilemas denotan una falta de independencia para plantear los problemas más acuciantes de los pueblos latinoamericanos, para utilizar con total libertad aquellas teorías o modelos que la praxis muestre ser más válidos y útiles, o para elaborar otros nuevos. Tras los dilemas se esconden posturas dogmáticas, más propias de un espíritu de dependencia provinciana que de un compromiso

13. Este tercer dilema, con el que resulta muy difícil no estar plenamente de acuerdo, nos invita a justificar la sospecha que hemos venido manteniendo desde la Introducción: el miedo a la verdad imposibilita el cambio social, una tarea que se hace especialmente urgente en el ámbito latinoamericano. La primera razón nos la concede el propio Martín-Baró a renglón seguido: si, como se defiende en el próximo epígrafe, elaborar una Psicología de la liberación es una tarea primera y fundamentalmente práctica, resulta más que imprescindible un marco de referencia relativamente objetivo: la realidad contante y sangrante de los pueblos latinoamericanos. La supremacía de la verdad práctica sobre la verdad teórica. Frente a la políticamente educada distancia que el posmodernismo mantiene respecto a la realidad social, la Psicología de la liberación tiene un objetivo muy claro: es necesario cambiar estructuras sociales que se han revelado extraordinariamente perversas para la salud física, la social y la psicológica. Sin duda, a las posiciones posmodernas se les puede aplicar lo que Martín-Baró dice al final del segundo párrafo del subepígrafe «Un nuevo horizonte»: «con frecuencia la Psicología ha contribuido a oscurecer la relación entre la enajenación personal y la opresión social, como si la patología de las personas fuera algo ajeno a la historia y a la sociedad, o como si el sentido de los trastornos comportamentales se agotara en el plano individual». A falta de un estudio más pormenorizado, y como apoyo a lo apuntado en la Introducción en torno a la evolución del pensamiento de Martín-Baró, merece la pena traer a colación a Ellacuría, verdadero líder intelectual de aquel selecto grupo de la UCA, y hacerlo precisamente en la Introducción a *Psicodiagnóstico de América latina*: «Cabe la pregunta de si, además de un espíritu subjetivo, no habrá un espíritu objetivo, no tanto en cuanto éste sea la objetivación de aquél sino en cuanto posea sus propias leyes estructurales autónomas que están hasta cierto punto por encima de lo que cada subjetividad humana pueda hacer autónomamente. Cabe la pregunta de si el todo tiene en cuanto tal propiedades sistemáticas cualitativamente nuevas, que surgen del sistema en cuanto tal y no del resultado aditivo de las propiedades de los elementos integrantes» (p. viii). Desde la Psicología social la respuesta a esta pregunta sólo cabe en términos claramente afirmativos, en unos términos que Marvin Harris nos ayuda a precisar: «La doctrina de que todo hecho es ficción y toda ficción un hecho, es moralmente depravada. Confunde el atacado con el atacante; al torturado con el torturador; al asesinado con el asesino. Qué duda cabe que la historia de Dachau nos la podrían contar el miembro de las SS y el prisionero; la de Mylai, el teniente Calley y la madre arrodillada; la de la Universidad de Kent State, los miembros de la Guardia Nacional y los estudiantes muertos por la espalda. Pero sólo un cretino moral sostendría que todas esas historias son igual de verdaderas» (M. Harris, *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza, 1982, p. 352).

científico por encontrar y sobre todo hacer la verdad de nuestros pueblos latinoamericanos.

HACIA UNA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Desde las reflexiones anteriores se sigue claramente una conclusión: si queremos que la Psicología realice algún aporte significativo a la historia de nuestros pueblos, si como psicólogos queremos contribuir al desarrollo social de los países latinoamericanos, necesitamos replantearnos nuestro bagaje teórico y práctico, pero replantearnoslo desde la vida de nuestros propios pueblos, desde sus sufrimientos, sus aspiraciones y sus luchas. Si se me permite formular esta propuesta en términos latinoamericanos, hay que afirmar que si pretendemos que la Psicología contribuya a la liberación de nuestros pueblos, tenemos que elaborar una Psicología de la liberación. Pero elaborar una Psicología de la liberación no es una tarea simplemente teórica, sino primero y fundamentalmente una tarea práctica. Por eso, si la Psicología latinoamericana quiere lanzarse por el camino de la liberación tiene que romper con su propia esclavitud. En otras palabras, realizar una Psicología de la liberación exige primero lograr una liberación de la Psicología.

Preguntaba yo recientemente a uno de los más connotados teólogos de la liberación cuáles serían, en su opinión, las tres intuiciones más importantes de esa teología. Sin dudarle mucho, mi buen amigo señaló los siguientes puntos:

1. La afirmación de que el objeto de la fe cristiana es un Dios de vida y, por tanto, que el cristiano debe asumir como su primordial tarea religiosa promover la vida. Desde esta perspectiva cristiana, lo que se opone a la fe en Dios no es el ateísmo sino la idolatría, es decir, la creencia en falsos dioses, dioses que producen la muerte. La fe cristiana en un Dios de vida debe buscar, por consiguiente, todas aquellas condiciones históricas que den vida a los pueblos; y en el caso concreto de los pueblos latinoamericanos, esta búsqueda de la vida exige un primer paso de liberación de las estructuras —sociales, primero; personales, después— que mantienen una situación de pecado, es decir, de opresión mortal sobre las mayorías.

2. La verdad práctica tiene primacía sobre la verdad teórica, la ortopraxis sobre la ortodoxia. 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. Por tanto, la verdad de la fe debe mostrarse en realizaciones históricas que evidencien y hagan creíble la existencia de un Dios de vida. En este contexto adquieren toda su

significación las necesarias mediaciones que hacen posible la liberación histórica de los pueblos de las estructuras que los oprimen e impiden su vida y su desarrollo humano.

3. La fe cristiana llama a realizar una opción preferencial por los pobres. La teología de la liberación afirma que a Dios hay que buscarlo entre los pobres y marginados, y con ellos y desde ellos vivir la vida de fe. La razón para esta opción es múltiple. En primer lugar, porque ésa fue, en concreto, la opción de Jesús. En segundo lugar, porque los pobres constituyen las mayorías de nuestros pueblos. Pero en tercer lugar, porque sólo los pobres ofrecen condiciones objetivas y subjetivas de apertura al otro y, sobre todo, al radicalmente otro. La opción por los pobres no se opone al universalismo salvífico, pero reconoce que la comunidad de los pobres es el lugar teológico por excelencia desde el cual realizar la tarea salvadora, la construcción del reino de Dios.

Desde la inspiración de la teología de la liberación podemos proponer tres elementos esenciales para la construcción de una Psicología de la liberación de los pueblos latinoamericanos: un nuevo horizonte, una nueva epistemología y una nueva praxis.

Un nuevo horizonte

La Psicología latinoamericana debe descentrar su atención de sí misma, despreocuparse de su *status* científico y social y proponerse un servicio eficaz a las necesidades de las mayorías populares. Son los problemas reales de los propios pueblos, no los problemas que preocupan en otras latitudes, los que deben constituir el objeto primordial de su trabajo. Y, 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 arrebató la capacidad para definir su vida. Por tanto, si la necesidad objetiva más perentoria de las mayorías 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.

La Psicología ha estado siempre clara sobre la necesidad de liberación personal, es decir, la exigencia de que las personas adquieran control sobre su propia existencia y sean capaces de orientar su vida hacia aquellos objetivos que se propongan como valiosos, sin que mecanismos inconscientes o experiencias conscientes les impidan el logro de sus metas existenciales y de su felicidad personal. Sin embargo, la Psicología ha estado por lo general muy poco clara acerca de la íntima relación entre desalienación personal y desalienación

social, entre control individual y poder colectivo, entre la liberación de cada persona y la liberación de todo un pueblo. Más aún, con frecuencia la Psicología ha contribuido a oscurecer la relación entre la enajenación personal y la opresión social, como si la patología de las personas fuera algo ajeno a la historia y a la sociedad, o como si el sentido de los trastornos comportamentales se agotara en el plano individual (Martín-Baró, 1984b).

La Psicología debe trabajar por la liberación de los pueblos latinoamericanos, un proceso que, como mostró la alfabetización conscientizadora de Paulo Freire, entraña tanto una ruptura con las cadenas de la opresión personal como con las cadenas de la opresión social. La reciente historia del pueblo salvadoreño prueba que la superación de su fatalismo existencial, eso que púdica o ideológicamente algunos psicólogos prefieren llamar «control externo» o «desesperanza aprendida», como si fuera un problema de orden puramente intraindividual, involucra una confrontación directa con las fuerzas estructurales que les mantienen oprimidos, privados de control sobre su existencia y forzados a aprender la sumisión y a no esperar nada de la vida.

Una nueva epistemología

El objetivo de servir a la necesidad de liberación de los pueblos latinoamericanos exige una nueva forma de buscar el conocimiento: la verdad de los pueblos latinoamericanos no está en su presente de opresión, sino en su mañana de libertad; la verdad de las mayorías populares no hay que encontrarla sino que hay que hacerla. Ello supone, por lo menos, dos aspectos: una nueva perspectiva y una nueva praxis.

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 psico-sociales 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? ¿Cómo se verá la salud mental desde el colono de una hacienda, la madurez personal desde el habitante de un tugurio, la motivación desde la señora de los mercados? Observen que se dice «desde» el analfabeto y el desempleado, el colono y la señora de los mercados, no «para» ellos. No se trata de que nosotros pensemos por ellos, de que les transmitamos nuestros esquemas o de que les resolvamos sus problemas; se trata de que pensemos y

teoricemos con ellos y desde ellos¹⁴. También aquí acertó la intuición pionera de Paulo Freire, quien planteó una pedagogía «del» oprimido y no «para» el oprimido; era la misma persona, la misma comunidad la que debía contituirse en sujeto de su propia alfabetización conscientizadora, la que debía aprender en diálogo comunitario con el educador¹⁵ a leer su realidad y a escribir su palabra histórica. Y así como la teología de la liberación ha subrayado que sólo desde el pobre es posible encontrar al Dios de vida anunciado por Jesús, una Psicología de la liberación tiene que aprender que sólo desde el mismo pueblo oprimido será posible descubrir y construir la verdad existencial de los pueblos latinoamericanos.

Asumir una nueva perspectiva no supone, obviamente, echar por la borda todos nuestros conocimientos; lo que supone es su relativización y su revisión crítica desde la perspectiva de las mayorías populares. Sólo desde ahí las teorías y modelos mostrarán su validez o su deficiencia, su utilidad o su inutilidad, su universalidad o su provincialismo; sólo desde ahí las técnicas aprendidas mostrarán sus potencialidades liberadoras o sus semillas de sometimiento.

Una nueva praxis

Todo conocimiento humano está condicionado por los límites impuestos por la propia realidad. Bajo muchos respectos la realidad es opaca, y sólo actuando sobre ella, sólo transformándola, le es posible al ser humano adquirir noticias de ella. Lo que vemos y cómo lo

14. Leonardo Boff, y con él la práctica totalidad de los teólogos de la liberación, ha defendido que los pobres ocupan el lugar central de la teología de la liberación. Pero no se trata de un lugar cualquiera, sino de un lugar *epistemológico*: el pobre como punto de partida nada menos que de la construcción del conocimiento teológico. También lo podría ser de la construcción del conocimiento psico-social: frente al «solipsismo del yo» (individualismo psicologicista e ahistórico), el intento de crear una «comunidad de comunicación» con el Otro silenciado y excluido. Desde ahí, desde su *Filosofía de la liberación*, es desde donde Enrique Dussel entiende posible una «ética de la responsabilidad acerca de las consecuencias de nuestros actos y solidaria con los otros miembros actuales o virtuales de la comunidad de comunicación» (escribe en el opúsculo *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI, 1992, p. 66). Hemos vuelto a la mediación hermenéutica que sigue, en opinión de Boff, al simple hecho del contacto con la realidad; es un *juzgar analítico* sobre la base de los datos de la realidad que desemboca en «descifrar las causas que provocan el sufrimiento, buscar sus raíces culturales en el juego del poder económico, político e ideológico». Porque «la pobreza no es inocente ni natural; es producida» (escribe Leonardo Boff en *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid. Trotta, 1997, p. 141).

15. Como es bien sabido, el capítulo III de *Pedagogía del oprimido* lo dedica Freire a la dialogicidad de la educación como soporte de la horizontalidad en la relación entre educador y educando. La dialogicidad es una suerte de hermenéutica que devuelve la voz y la palabra a los olvidados de la historia: «hablar de democracia y callar al pueblo es una farsa. Hablar del humanismo y negar a los hombres es una mentira» (p. 109).

vemos está ciertamente condicionado por nuestra perspectiva, por el lugar desde el que nos asomamos a la historia; pero está condicionado también por la propia realidad. De ahí que para adquirir un nuevo conocimiento psicológico no baste con ubicarnos en la perspectiva del pueblo, es necesario involucrarnos en una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y ello en la medida en que intentamos orientarla hacia aquello que debe ser¹⁶. Como dice Fals Borda (1985, 130) hablando de la investigación participativa, sólo al participar se produce «el rompimiento voluntario y vivencial de la relación asimétrica de sumisión y dependencia, implícita en el binomio sujeto/objeto».

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 domina¹⁷. Como psicólogos escolares hemos trabajado desde la dirección de la escuela, y no desde la comunidad; como psicólogos del trabajo hemos seleccionado

16. Aunque no se hace referencia a ello, toda esta argumentación tiene un profundo sabor marxista: la actividad como nexo con el mundo material y social, como fuente primera de conocimiento y como reflejo de la realidad objetiva. «La producción de ideas tiene su origen en la actividad y está directamente entrelazada con esa actividad material y con las relaciones con las personas, con el lenguaje de la vida real; la formación de conceptos, el pensamiento, la comunicación espiritual de las personas son también fruto directo de las relaciones materiales de las personas», había escrito Marx.

17. Como ya se ha mencionado reiteradamente (ver Introducción, nota 22 de «El latino indolente» y nota 5 de «Conscientización y currículos universitarios»), el del compromiso es uno de los asuntos recurrentes en la propuesta psico-social de Martín-Baró. Prácticamente no hay capítulo de este libro al que, de una u otra manera, no acabe por asomar. Los dos párrafos finales del «El papel desenmascarador del psicólogo», por ejemplo, son especialmente pertinentes, y en «Un psicólogo social ante la guerra civil en El Salvador» (*Revista de Psicología de la Asociación Latinoamericana de Psicología Social*, 1, 1982, 91-111), y tras describir una realidad social desbordada por la violencia, escribe: «Ante una situación así, no es posible la asepsia, ni desde el punto de vista ético ni desde el punto de vista científico» (p. 108), una postura que ha sido la más frecuente entre los psicólogos: «De hecho, con la notoria excepción de los psicoanalistas y alguno que otro psicólogo social, los psicólogos suelen ser un gremio con una marcada alergia profesional hacia la política, amparada en una concepción neopositivista y tecnocrática de su quehacer», escribe en *La Psicología política latinoamericana* (en G. Pacheco y B. Jiménez, Ignacio Martín-Baró. *Psicología de la liberación para América latina*. Guadalajara: ITESO, 1990, p. 84). La objetividad y la búsqueda de la verdad no son los vástagos naturales de la asepsia científica; el rigor no está reñido con el compromiso. Éste será el argumento que intentará desarrollar en los epígrafes «La objetividad científica» y «La ciencia de la Psicología» del próximo capítulo, y el que desarrolló después en otro epígrafe del último artículo mencionado («La Psicología política latinoamericana») que lleva el significativo título de «Compromiso y verdad» y da comienzo con la siguiente afirmación: «La Psicología política latinoamericana no puede permanecer en el limbo de la asepsia científica y profesional, sino que debe partir de una opción axiológica: el servicio de las mayorías desposeídas desde una posición que huya del peligro de la militancia mecanicista.»

o entrenado al personal según las exigencias del propietario o del gerente, no desde los propios trabajadores o de sus sindicatos; incluso como psicólogos comunitarios hemos llegado con frecuencia a las comunidades montados en el carro de nuestros esquemas y proyectos, de nuestro saber y nuestro dinero. No es fácil definir cómo insertarnos en los procesos desde el dominado y no desde el dominador. No es fácil incluso dejar nuestro papel de superioridad profesional o tecnócrata y trabajar mano a mano con los grupos populares. Pero si no nos embarcamos en ese nuevo tipo de praxis, que además de transformar la realidad nos transforme a nosotros mismos, difícilmente lograremos desarrollar una Psicología latinoamericana que contribuya a la liberación de nuestros pueblos.

El problema de una nueva praxis plantea el problema del poder y, por tanto, el problema de la politización de la Psicología. Éste es un tema para muchos escabroso, pero no por ello menos importante. Ciertamente, asumir una perspectiva, involucrarse en una praxis popular, es tomar partido. Se presupone que al tomar partido se abdicar de la objetividad científica, confundiendo de este modo la parcialidad con la objetividad. El que un conocimiento sea parcial no quiere decir que sea subjetivo; la parcialidad puede ser consecuencia de unos intereses, más o menos conscientes, pero puede ser también el resultado de una opción ética. Y mientras todos estamos condicionados por nuestros intereses de clase que parcializan nuestro conocimiento, no todos realizan una opción ética consciente que asuma una parcialización coherente con los propios valores. Frente a la tortura o el asesinato, por ejemplo, hay que tomar partido, lo cual no quiere decir que no se pueda lograr la objetividad en la comprensión del acto criminal y de su actor, torturador o asesino. De no ser así, fácilmente condenaremos como asesinato la muerte causada por el guerrillero, pero condonaremos y aun exaltaremos como acto de heroísmo la muerte producida por el soldado o el policía. Por ello, coincido con Fals Borda (1985) quien mantiene que el conocimiento práxico que se adquiere mediante la investigación participativa debe encaminarse hacia el logro de un poder popular, un poder que permita a los pueblos volverse protagonistas de su propia historia y realizar aquellos cambios que hagan a las sociedades latinoamericanas más justas y humanas.

Tres tareas urgentes

Son muchas las tareas que se le presentan a la Psicología latinoamericana de la liberación, tanto teóricas como prácticas. Presento tres que me parecen de una especial importancia y urgencia: la recupera-

ción de la memoria histórica, la desideologización del sentido común y de la experiencia cotidiana, y la potenciación de las virtudes populares.

En primer lugar, *la recuperación de la memoria histórica*. La difícil lucha por lograr la satisfacción cotidiana de las necesidades básicas fuerza a las mayorías populares a permanecer en un permanente presente psicológico, en un aquí y ahora sin antes ni después; más aún, el discurso dominante estructura una realidad aparentemente natural y ahistórica, que lleva a aceptarla sin más. Es imposible, así, sacar lecciones de la experiencia y, lo que es más importante, encontrar las raíces de la propia identidad, tanto para interpretar el sentido de lo que actualmente se es como para vislumbrar posibilidades alternativas sobre lo que se puede ser. La imagen predominantemente negativa que el latinoamericano medio tiene de sí mismo respecto a otros pueblos (Montero, 1984) denota la interiorización de la opresión en el propio espíritu, semillero propicio al fatalismo conformista, tan conveniente para el orden establecido.

Recuperar la memoria histórica significará «descubrir selectivamente, mediante la memoria colectiva, elementos del pasado que fueron eficaces para defender los intereses de las clases explotadas y que vuelven otra vez a ser útiles para los objetivos de lucha y conscientización» (Fals Borda, 1985, 139). Se trata de recuperar no sólo el sentido de la propia identidad, no sólo el orgullo de pertenecer a un pueblo así como de contar con una tradición y una cultura, sino, sobre todo, de rescatar aquellos aspectos que sirvieron ayer y que servirán hoy para la liberación. Por eso, la recuperación de una memoria histórica va a suponer la reconstrucción de unos modelos de identificación que, en lugar de encadenar y enajenar a los pueblos, les abran el horizonte hacia su liberación y realización.

Es preciso, en segundo lugar, contribuir a *desideologizar la experiencia cotidiana*¹⁸. Sabemos que el conocimiento es una construcción social. Nuestros países viven sometidos a la mentira de un discurso dominante que niega, ignora o disfraza aspectos esenciales de la realidad. El mismo «garrotazo cultural» que día tras día se propina a nuestros pueblos a través de los medios de comunicación masiva constituye un marco de referencia en el que difícilmente puede encontrar adecuada formalización la experiencia cotidiana de la mayoría de las personas, sobre todo de los sectores populares. Se va conformando así un ficticio sentido común, engañoso y alienador, pábulo para el mantenimiento de las estructuras de explotación y las

18. Ver nota 7 del capítulo «Conscientización y currículos universitarios».

actitudes de conformismo. Desideologizar significa rescatar la experiencia original de los grupos y personas y devolvérsela como dato objetivo, lo que les permitirá formalizar la conciencia de su propia realidad verificando la validez del conocimiento adquirido (Martín-Baró, 1985d, 1985b)¹⁹. Esta desideologización debe realizarse, en lo posible, en un proceso de participación crítica en la vida de los sectores populares, lo que representa una cierta ruptura con las formas predominantes de investigación y análisis.

Finalmente, debemos trabajar por potenciar las virtudes de nuestros pueblos. Por no referirme más que a mi propio pueblo, el pueblo de El Salvador, la historia contemporánea ratifica día tras día su insobornable solidaridad en el sufrimiento, su capacidad de entrega y de sacrificio por el bien colectivo, su tremenda fe en la capacidad humana de transformar el mundo, su esperanza en un mañana que violentamente se le sigue negando. Esas virtudes están vivas en las tradiciones populares, en la religiosidad popular, en aquellas estructuras sociales que han permitido al pueblo salvadoreño sobrevivir históricamente en condiciones de inhumana opresión y represión, y que le permiten hoy día mantener viva la fe en su destino y la esperanza en su futuro a pesar de una pavorosa guerra civil que ya se prolonga por más de seis años.

Monseñor Romero²⁰, el asesinado arzobispo de San Salvador, dijo en una oportunidad refiriéndose a las virtudes del pueblo salvadoreño: «Con este pueblo, no es difícil ser un buen pastor». ¿Cómo es posible que nosotros, psicólogos latinoamericanos, no hayamos sido capaces de descubrir todo ese rico potencial de virtudes de nuestros pueblos y que, consciente o inconscientemente, volvamos nuestros ojos a otros países y a otras culturas a la hora de definir objetivos e ideales?

Hay una gran tarea por delante si pretendemos que la Psicología latinoamericana realice un aporte significativo a la Psicología universal y, sobre todo, a la historia de nuestros pueblos. A la luz de la situación actual de opresión y fe, de represión y solidaridad, de fatalismo y luchas que caracteriza a nuestros pueblos, esa tarea debe ser la de una Psicología de la liberación. Pero una Psicología de la liberación requiere una liberación previa de la Psicología, y esa liberación sólo llegará de la mano de una praxis comprometida con los sufrimientos y esperanzas de los pueblos latinoamericanos.

19. Estos dos artículos son precisamente los que conforman el capítulo «El papel desmascarador del psicólogo» incluido en este libro.

20. Ver nota 16 del capítulo «Iglesia y revolución en El Salvador».

LA LIBERACIÓN COMO HORIZONTE DE LA PSICOLOGÍA¹

LA VIDA DE LAS MAYORÍAS POPULARES LATINOAMERICANAS

Cuando en el desarrollo de la actividad docente se pide a los estudiantes que realicen un trabajo empírico examinando algún problema de la realidad, una de sus reacciones inmediatas suele ser el preguntar por una bibliografía, algún libro o artículo que les permita establecer un «marco teórico» que oriente el estudio y les indique cómo «operativizar» el problema y, cuando no lo consiguen, se sienten bastante confundidos, por no decir perdidos. Sin duda que es importante conocer y utilizar el acervo teórico y empírico acumulado por la Psicología científica a lo largo de su siglo de existencia. Sin embargo, yo creo que en esta reacción refleja del estudiante, primero del académico, y del profesional después, se esconde a menudo algo más que un loable hábito disciplinar; en esta reacción hay, también, un mecanismo de enajenación que mediatiza el acceso del psicólogo latinoamericano a su realidad, la forma como el quehacer psicológico aborda los problemas de la propia sociedad.

La metodología en que hemos sido formados, de corte típicamente idealista, nos lleva de la teoría a la realidad, de los modelos a los problemas, y no viceversa. Reconozco que hay buenas razones

1. Este capítulo es el resultado de dos artículos «El reto popular a la Psicología en América latina» (*Boletín de Psicología*, 26, 1987, 251-270) cuyo origen se encuentra en la conferencia que Martín-Baró pronunció en el XXI Congreso Interamericano de Psicología celebrado en La Habana en 1987, y «Retos y perspectivas de la Psicología latinoamericana», una conferencia pronunciada en la Universidad de Guadalajara (México) el 24 de mayo de 1989, que fue publicada en G. Pachecho y B. Jiménez (eds.). *Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América latina*. Guadalajara: ITESO, 1990, 51-79. Aquí reproducimos, sin embargo, la versión originalmente escrita por Martín-Baró.

para proceder así, y que el crecimiento de la Psicología como ciencia exige en cada caso construir sobre lo ya edificado y no comenzar cada vez desde cero. Precisamente una de las quejas más frecuentes que se escuchan entre los psicólogos se refiere a la proliferación de modelos de corto alcance, sin que se realicen suficientes esfuerzos por lograr una integración teórica coherente.

Con todo, no podemos seguir ignorando el lastre que esta metodología, sobre todo aplicada en forma mecánica, ha supuesto a la hora de enfrentar nuestra realidad y, en particular, los problemas de las mayorías de los pueblos latinoamericanos. Las teorías y modelos, originalmente elaborados para responder a unos problemas y desde unos intereses, arrastran sus condicionamientos históricos al tratar de aplicarlos a otros problemas en circunstancias distintas. La comprensión de nuestra realidad queda así mediatizada a lo que esquemas diseñados en otros mundos puedan captar, sin caer quizá en la cuenta que pretender comprender el malestar del trabajador salvadoreño con el modelo surgido de los estudios hechos en Hawthorne puede ser equivalente a intentar cubrir nuestros «fríos» tropicales con el abrigo de pieles diseñado para el invierno de Chicago. Vale la pena añadir que el error principal no hay que buscarlo en el abrigo de pieles, es decir, en los modelos originales que con frecuencia respondieron a las exigencias de la realidad en que surgieron, sino en quienes los aplicamos acríticamente, ajenos a la especificidad que la historia de los pueblos impone a cada situación particular².

La historia presente de los pueblos latinoamericanos plantea un reto a la Psicología y, más concretamente, a la Psicología social. Se trata de ver si en cuanto psicólogos, es decir, desde la peculiaridad misma de nuestra disciplina, tenemos algún aporte significativo que hacer para la resolución de los gravísimos problemas que confrontan nuestros países. Ahora bien, el reto no se limita a plantear la posibilidad abstracta de cualquier aporte psicológico, sino al cuestionamiento más concreto y radical de si esa contribución puede responder a las exigencias de las mayorías populares.

Examinemos este reto en las circunstancias concretas de El Salvador, sumido ya desde hace siete años en una guerra civil y al que el gobierno norteamericano del señor Reagan ha convertido en un test de su particular confrontación con el fantasma del «comunismo in-

2. En esta breve introducción se encuentran parte de los supuestos teóricos sobre los que Martín-Baró intentó construir su propuesta psico-social (ver epígrafe «Una nueva epistemología» en el capítulo previo): primacía de los problemas sobre las teorías, necesidad de comprometerse para cambiar la realidad, algo que inevitablemente ha de conducir a un desarrollo teórico «situado» dentro de ella (improcedencia de la importación acrítica de teorías emergidas en otras realidades). Ver pp. 135-136 del presente libro.

ternacional» y en un nuevo laboratorio de la guerra de contrainsurgencia.

Sin duda alguna, el problema más crucial que enfrenta El Salvador en estos momentos es el de la misma guerra, y no deja de ser sintomático que haya varios psicólogos contribuyendo a la llamada «guerra psicológica» (Departamento, 1986). Sin embargo, la condición extrema de la guerra podría llevar a la conclusión de que se trata de un caso atípico; por ello, examinaremos dos problemas más fácilmente generalizables a otros países latinoamericanos que muestran de modo semejante el reto planteado a la Psicología social: el desempleo y la mediatización sindical.

*El desempleo*³

El desempleo, es decir, la falta de una ocupación remunerada estable, es uno de los males endémicos que aquejan a El Salvador y, en grados quizá no tan drásticos pero sí muy graves, a la mayoría de los países latinoamericanos. Según cálculos oficiales, el desempleo entre la población salvadoreña calificada como económicamente activa alcanzaba en 1985 al 33,6% (FUSADES, 1986, con datos del Ministerio de Planificación); es decir, que las estadísticas gubernamentales reconocían que más de tres de cada diez salvadoreños se encontraban ese año sin trabajo remunerado. Otros cálculos que toman en cuenta no sólo el desempleo, sino el subempleo, que es un desempleo periódico o encubierto, elevan el porcentaje al 60% de la población económicamente activa, es decir, a seis de cada diez salvadoreños (SIECA-ECID, 1980; Abrego, 1983).

Una buena parte de este desempleo masivo hay que achacárselo a la cuenta de la guerra. Desde 1981 en que se formaliza la confrontación bélica en el país, más de 600.000 salvadoreños se han visto obligados a abandonar sus lugares de origen, y desplazarse a zonas menos conflictivas donde pudieran salvar su vida. Ahora bien, esta migración masiva al interior del país ha representado en la práctica

3. Uno de los rasgos de la realidad latinoamericana pasa por la insegura situación económica, y dentro de ella el desempleo ocupa un lugar prominente. En «Psicología política del trabajo en América latina» (*Revista de Psicología de El Salvador*, 31, 1989, 5-25) aparece como tal, y lo hace de la mano de la marginación porque aunque «no todos los desempleados se encuentran entre los sectores marginados, la mayoría de los marginados, casi por definición, se encuentran entre los permanentemente desempleados o endémicamente subempleados» (p. 11). En las investigaciones del Instituto Universitario de la Opinión Pública el desempleo aparece, juntamente con la crisis económica y la situación de guerra, formando parte de «los tres problemas principales del país» en las encuestas de 1986, 1987 y 1988. Un dato escalofriante: el 53,6% de la población salvadoreña estaba desempleada en julio de 1988, una situación agudizada en aquellos años como consecuencia de la guerra.

un incremento sustancial de las clases pasivas, es decir, de los sectores que no producen y requieren ser mantenidos.

Pero sería falso atribuir a la guerra la responsabilidad primordial por la alta tasa de desempleo que se da en El Salvador. Ya antes de la guerra el salvadoreño se había visto obligado a emigrar a otras tierras a la búsqueda de trabajo: hubo migraciones masivas a Honduras hasta que estalló la «guerra del fútbol» (Anderson, 1984), las hubo después a Belice, y las ha habido y sigue habiendo en estos últimos años hacia Estados Unidos. Algunos han pretendido achacar el flujo migratorio de salvadoreños a la alta tasa de crecimiento demográfico, y ciertamente ése es un factor que hay que tomar muy en cuenta. Sin embargo, el sistema socio-económico del país nunca en su historia ha sido capaz de responder adecuadamente a la necesidad de trabajo de la población mayoritaria, nunca ha logrado proporcionar ocupación estable a las mayorías populares y, aun en los años presuntamente de mayor florecimiento económico, la tasa de desempleo no ha sido inferior al 20 o 25% de la población en edad de trabajar. La causa última de desempleo masivo de las mayorías populares de El Salvador radica, por tanto, en un orden económico orientado y centrado en un sector minoritario de la población, aun cuando la tasa de crecimiento y la guerra hayan contribuido a agravar este problema.

Resulta así que el desempleo y, en el mejor de los casos, el subempleo, constituye la situación normal de la mayoría de los salvadoreños, sobre todo de los sectores campesinos y marginados urbanos. Según el psicólogo salvadoreño Erick Cabrera (1985), entre las consecuencias psicológicas más nocivas que se pueden producir cuando una persona pierde su empleo se encuentra la crisis económica, con el consiguiente impacto en el rol familiar, la posible pérdida de su identificación grupal, los accesos depresivos y un conflicto muy profundo de valores que le lleva no sólo a bajar su nivel de aspiraciones, sino a aceptar propuestas que en otro tiempo hubiera considerado inmorales con tal de lograr algún tipo de trabajo o ingreso (ver, también, Velásquez, García y Sánchez, 1986). Si Cabrera percibe estos efectos en quienes pierden eventualmente su empleo, ¿qué ocurrirá con aquellos que ni si quiera llegan a tenerlo? ¿Sabemos lo que psico-socialmente significa crecer, desarrollarse y socializarse como un permanente «desocupado», forzado a la búsqueda cotidiana del «trabajito» que permita sobrevivir? Y el problema no afecta solamente a aquellos que antes o después, desde niños o ya en la adultez, terminan por incorporarse al submundo de la delincuencia legal, sino a todos aquellos, muchísimos más, que siguen respetando a lo largo de su vida los preceptos de una legalidad que los margina y desampara.

La ausencia de una ocupación socialmente reconocida y remunerada, malamente compensada por «trabajitos» o «chambas» ocasionales, hace que un elevado porcentaje de salvadoreños nunca logre salir del asfixiante «lumpen» de la marginación social, y que, valga la paradoja, su mayor ambición sea a menudo poder llegar a ser proletarios. En este sentido, históricamente el salvadoreño más que explotado ha sido oprimido, y más que alienado se encuentra socialmente negado o, como se suele decir, «ninguneado». Ni él cuenta para nada, ni con él se cuenta a la hora de planificar o de decidir. Por eso, cuando en la década de los setenta algunos sacerdotes católicos empezaron a reflexionar comunitariamente con la gente acerca de las exigencias bíblicas, no era raro oír el comentario de muchos adultos: «Es la primera vez que me preguntan mi opinión sobre algo» (*La fe del pueblo*, 1983).

¿Qué hace, qué ha hecho el psicólogo frente al problema del desempleo masivo de las mayorías latinoamericanas? Existe una abundante bibliografía acerca de la Psicología del trabajo, pero no sobre la Psicología del sin-trabajo. Al estudiante de Psicología se le capacita en orientación vocacional, en selección y entrenamiento de personal, en métodos para estimular la motivación y la eficiencia en el trabajo, en formas de conseguir una mayor satisfacción laboral. Pero nada o casi nada hay equivalente para enfrentar el problema de aquellos que, por designio estructural de un sistema socio-económico absurdo, están destinados a pasar la mayor parte de sus vidas sin empleo, quizá permanentemente ocupados en buscar ocupación. Con razón Sloan y Salas (1986) expresan su recelo y aun oposición a que se aplique en países del tercer mundo la Psicología industrial dominante, basada en un modelo tecnocrático, individualista y consumista del desarrollo humano.

Se dirá que el desempleo masivo constituye un problema fundamentalmente económico y político, no psicológico. Es posible; pero también el trabajo lo es. Y así como la Psicología se ha esforzado en buscar la mejor forma de adaptar laboralmente el hombre al puesto y la máquina al hombre, de aumentar su eficiencia e incrementar su satisfacción, y ello en respuesta a las exigencias económicas y políticas del sistema, bien podría ocuparse del desempleado a fin de examinar qué hacer psico-socialmente para que no se desintegre su personalidad o para que su vida y aun la vida de comunidades enteras no transcurra sin más horizonte ni proyecto que el de la mera supervivencia cotidiana. Y ello, por supuesto, con todas las consecuencias que entrañe respecto al sistema político y económico imperante. ¿No deberíamos los psicólogos latinoamericanos, por ejemplo, trabajar mucho más directamente el problema de las llamadas «tecnologías

apropiadas»? ¿No deberíamos replantearnos el problema de la organización empresarial o de la satisfacción laboral no tanto desde la perspectiva de la empresa o del trabajador empleado, cuanto de las necesidades de la comunidad como un todo o de los individuos desempleados? ¿No debería la Psicología comunitaria dar un salto dialéctico de ser fundamentalmente una Psicología de la salud a ser una Psicología del orden social? (Serrano-García y Álvarez, 1985; Rivera-Medina y Serrano-García, 1985).

El sindicalismo ahogado

Uno de los instrumentos organizativos más importantes con que cuentan los sectores populares para articular sus intereses en la lucha de clases lo constituye el sindicalismo. La historia moderna del movimiento sindical de El Salvador muestra las difíciles condiciones en que tiene que actuar, continuamente forzado a elegir entre la relevancia o la represión, entre el riesgo y la mediatización (Menjívar, 1979; Guzmán *et al.*, 1987; Martín-Baró, 1988b).

La falta de espacio socio-político para todo aquello que no beneficiara directamente los intereses de las clases dominantes en El Salvador ha determinado históricamente tanto el surgimiento como el desarrollo de muchos sindicatos. De hecho, algunos de los sindicatos salvadoreños más significativos en la actualidad fueron fundados bajo el impulso de los partidos en el poder, como un colchón que amortiguara el impacto de las reivindicaciones que inevitablemente los obreros se veían obligados a plantear frente a las patronales, y aun como un instrumento para cooptar la dinámica política de los movimientos populares. Otros sindicatos surgieron prolijados por organismos internacionales como el Instituto Norteamericano del Sindicalismo Libre (IADSL), claramente orientado a impedir que la organización de los trabajadores latinoamericanos pueda oponerse a los intereses norteamericanos en el área y, mucho menos, constituirse en fuerza revolucionaria. Por supuesto, otros sindicatos han surgido por iniciativa de los propios trabajadores, tanto si su perspectiva era en un principio meramente laboral y reivindicativa, como si desde su origen buscaban articular los intereses de clase del proletariado salvadoreño.

Aquellos sindicatos que se han amparado en las patronales, los partidos en el poder o el IADSL, han recibido algunos beneficios colectivos y sus líderes han disfrutado de obvias prebendas y privilegios individuales; sin embargo, han sido vistos con desprecio por los trabajadores que sólo percibían en ellos su mediatización y corrupción. Por el contrario, aquellos sindicatos que han tratado de defen-

der directamente los intereses de los obreros han confrontado permanentemente la represión tanto legal como páralegal. Estos sindicatos han podido disfrutar del respeto moral de los trabajadores, pero el respeto no siempre se ha traducido en participación y apoyo por el peligro a exponerse a las iras de la patronal o del aparato represivo del Estado. Este dilema sindical ha sido particularmente agudo en los últimos años, ya que la polarización social patentizada en la guerra ha permeado todos los ámbitos de la vida nacional, convirtiendo cualquier reivindicación laboral en una acción «desestabilizadora» del régimen, cuando no simplemente «subversiva» o «terrorista», como suele calificarse todo lo relacionado con el movimiento insurgente.

Hasta donde llega mi conocimiento, el trabajo con sindicatos no ha sido uno de los horizontes laborales de los psicólogos latinoamericanos. Por lo general, el psicólogo industrial se ha encontrado del lado de la patronal y, en el mejor de los casos, ha formado parte de alguna instancia que ha tratado de mediar entre las partes a la hora del conflicto. Y sin embargo, si la Psicología pretende dar respuesta a las necesidades de las mayorías populares, uno de los ámbitos donde puede lograr una perspectiva más adecuada lo constituye el sindicalismo. De hecho, experiencias recientes han mostrado que los sindicatos no sólo necesitan objetivamente la ayuda del psicólogo social, sino que incluso la demandan (Codo, 1987; Guzmán *et al.*, 1987; ver también Zúñiga, 1976⁴; Martín-Baró, 1985d).

EL RETO POPULAR A LA PSICOLOGÍA SOCIAL

El rápido recorrido que acabamos de realizar por dos áreas importantes de la vida social latinoamericana —el mercado laboral y el sindicalismo— muestra que la Psicología no ha realizado hasta aho-

4. Sin necesidad estricta de hacer un recuento preciso, al lector no le habrá pasado inadvertida la referencia al trabajo de Ricardo Zúñiga «La sociedad en experimentación y la reforma social radical». Se trata de un artículo, originalmente publicado en el *American Psychologist* en 1975, escrito a la sombra del los de Campbell, Miller, Deutsch, etc., y en el convencimiento de que Campbell llevó a cabo un «poderoso análisis conceptual sobre el papel de los científicos sociales en relación a los programas de cambio social» (p. 22), unos cambios que el psicólogo chileno analiza como consecuencia de la política del gobierno de Unidad Popular de Salvador Allende entre 1970-1973. La sociedad experimental es, sin paliativos, el marco de referencia de Zúñiga («La sociedad en experimentación y la reforma social radical» es, por ejemplo, el título de uno de los epígrafes del artículo), y sobre él vuelve una y otra vez Martín-Baró en un gesto teórico que no debería pasar inadvertido y que podría servir como ejemplo de la necesaria convivencia entre rigor científico y compromiso social (ver nota 17 del capítulo previo, y nota 7, así como el epígrafe «La ciencia en la Psicología» en este mismo capítulo).

ra aportes significativos para la resolución de los graves problemas que entrañan, por lo menos para resolver los problemas que plantean desde la perspectiva de las mayorías populares. La Psicología latinoamericana, tanto teórica como prácticamente, ha estado concentrada en problemas minoritarios y, cuando se ha ocupado de problemas sociales importantes, lo ha hecho desde la perspectiva e intereses de las minorías dominantes⁵ (López, 1985; Martín-Baró, 1986d). Con ello no se pretende afirmar que el psicólogo deba asumir el liderazgo en la resolución de problemas que son sobre todo de carácter político, económico y social, lo que sería arriesgarse a una interpretación psicologista de la realidad. Sin embargo, excluir a la Psicología de la resolución de esos problemas fundamentales sería incurrir en el mismo error que con tanta razón Wilhelm Reich pudo criticar en su tiempo respecto a quienes pretendían que los problemas del nazismo debían ser enfrentados exclusivamente desde el punto de vista económico y político, y no psicológico (Reich y Diliguenki, 1974).

El reto que plantean a la Psicología latinoamericana las mayorías populares obliga a revisar tres de los presupuestos más básicos de nuestro quehacer psicológico: *a)* la formulación de los problemas; *b)* la definición de los esquemas teóricos, y *c)* la salvaguarda de la objetividad científica. En otros términos, se trata de precisar cómo definir científicamente los problemas, cómo analizarlos y cómo resolverlos. Intentaremos examinar estos tres puntos utilizando el ejemplo del sindicalismo salvadoreño.

La definición de los problemas

No parece haber actualmente mucha duda entre la mayoría de los científicos sociales sobre el carácter histórico de la realidad social, lo que significa por lo menos dos cosas: *a)* que la realidad es en buena medida definida por quien tiene el poder social, y *b)* que esa definición subjetiva o clasista de la realidad es un elemento importante en la consiguiente configuración de la realidad objetiva misma (Berger y Luckman, 1968). Es importante aplicar este principio a la Psicología para examinar con ojos críticos tanto aquellos aspectos de la existencia que en cada caso se definen como problemas de estudio cuanto la manera como se definen.

La primera gran evidencia que obtenemos es la escasa atención que los problemas del sindicalismo han merecido a la Psicología, sobre todo si se compara a otros temas de Psicología del trabajo y

5. Ver nota 2 del capítulo anterior, p. 283.

le la organización. Así, por ejemplo, los *Psychological Abstracts* apenas registraron 12 entradas sobre el tema en 1983 y 19 en 1984. El *Annual Review of Psychology*, que ha ido concediendo una importancia creciente a los temas de Psicología del trabajo, apenas registra dos menciones al sindicalismo en sus cinco últimos volúmenes, y ello de una manera muy marginal. Pero si miramos a la atención que, en concreto, la Psicología latinoamericana ha concedido al problema del sindicalismo, el panorama es aún desolador. En el volumen *La Psicología en Latinoamérica: una bibliografía*, publicado por la *Revista Interamericana de Psicología* en diciembre de 1975 (Ardila y Finley, 1975), no se encuentra ninguna entrada que se refiera al sindicalismo. Y en la bibliografía publicada por la *Spanish language Psychology* durante sus tres años de existencia (1981-1983), apenas se encuentran dos trabajos que aludan al sindicalismo: uno realizado en Panamá (Cangemi, Harryman y Clark, 1979) y otro en Puerto Rico (Santiago *et al.*, 1981). No dudo que debe haber otros trabajos, pero la penuria de la muestra habla por sí misma.

Es posible que algunos psicólogos piensen o presupongan que los problemas sindicales no conciernen a la Psicología, sino a la Sociología; otros pueden considerar que se trata de un aspecto muy secundario para la vida de las personas, incluso de los mismos trabajadores; otros, finalmente, pueden indicar que el estudio del sindicalismo es una tarea ímproba para la que no existen estímulos ni fondos, y que incluso enfrenta la reticencia cuando no la abierta hostilidad de los propios interesados. Pero sea por éstas u otras razones, el hecho es que la Psicología ha prestado muy poca atención, en el caso latinoamericano, prácticamente ninguna a los problemas del sindicalismo.

Más aún, la perspectiva más común adoptada en los estudios sobre el sindicalismo ha sido la del sistema establecido. Así, los sindicatos son considerados como un medio organizativo para que un sector social potencialmente inconforme y fuente de agitación se incorpore al orden vigente, e incluso contribuya con su dinamismo a fortalecer los objetivos propios del sistema: los valores de productividad y eficiencia, la participación y satisfacción laboral del trabajador como medio para su mejor y más completa integración y adaptación social.

No sería difícil elaborar una larga lista de problemas característicos de las mayorías populares latinoamericanas que, como en el caso del sindicalismo, la Psicología ha ignorado o ha tratado desde la perspectiva de los sectores dominantes. Ciertamente, el problema del desempleo es otro de ellos.

¿Qué puede significar entonces que la Psicología, y, en concreto, la Psicología social, recoja el reto popular? Sencillamente una redefinición de sus objetos concretos de estudio, de sus centros de interés primordial, y ello desde la particular perspectiva de las mayorías populares. En el caso del sindicalismo, esta redefinición puede significar cuando menos dos cosas: *a)* que el sindicalismo es un problema de gran importancia al que hay que dedicar lo mejor de nuestros esfuerzos, y *b)* que el sindicalismo puede constituir una trama sistémica para los intereses de clase del trabajador. Expliquemos brevemente estos dos puntos.

La perspectiva popular lleva a ver el sindicalismo como uno de los pocos recursos que el sistema establecido permite a los sectores trabajadores para aunar fuerzas y defender sus intereses de clase. El sindicato se convierte así en un instrumento de lucha de clases, en el sentido más propio del término, a través del cual el individuo puede superar su marginación social y participar activamente en la definición de aquellas condiciones que determinan su situación y su futuro como persona y como miembro de una clase social. En este sentido, todo lo que concierne al sindicalismo y al quehacer sindical adquiere una gran importancia: qué lleva a un trabajador a incorporarse o no a la lucha sindical, qué representa para el trabajador la identidad sindical en una determinada circunstancia histórica, en qué medida el sindicato constituye una instancia socializadora, hasta qué punto estimula la conciencia de clase de sus miembros u ofrece el marco para vivencias diferentes, cómo funciona el sindicato, cómo se establece el liderazgo sindical; y tantas otras cuestiones que afectan la vida de un sindicato.

Ahora bien, todas estas cuestiones se pueden plantear desde la perspectiva de quienes detentan el poder social o de las mayorías populares. De hecho, en El Salvador sabemos muy bien que el sindicalismo puede ser una gran trampa para instrumentalizar el malestar de los trabajadores incluso en contra de sus propios intereses de clase: la existencia de sindicatos fundados y amparados por los partidos en el poder o propiciados y financiados por el IADSL prueba que el sindicalismo puede constituirse en un mecanismo más de enajenación social que someta al obrero al sistema mediante el otorgamiento de prebendas individuales o de la pseudo-participación en las estructuras de poder.

El sindicalismo necesita verse así en el contexto más amplio de la confrontación de clases que se da en nuestras sociedades y, por tanto, como un instrumento de poder que puede contribuir a la humanización o a la sumisión enajenante. ¿Cuándo un sindicato responde realmente a las necesidades profundas del trabajador, cuán-

do se convierte en un mecanismo obnubilador de la conciencia? ¿Hasta qué punto la dinámica sindical, a fin de no morir por insignificancia pero tampoco suicidarse en la confrontación social, requiere que el trabajador supere la conciencia reivindicativa inmediata y plantee sus demandas laborales en el contexto más amplio de la confrontación histórica de clases?

Todas éstas son cuestiones muy distintas a aquellas de si los valores sindicales contribuyen o no a la productividad, o si la participación sindical permite una mejor adaptación del trabajador a la empresa y al sistema social. Ahora bien, son preguntas que el psicólogo no puede sacarse de la manga, o definir por su cuenta, constituyéndose a sí mismo en vocero y representante de los intereses populares; son cuestiones que deben ser definidas en diálogo constante con los propios sectores populares. La redefinición de los problemas de la Psicología social desde la perspectiva de las mayorías populares no puede realizarse como un acto de simple buena voluntad ejercido en la oficina del psicólogo; es un proceso que exige una continua comunicación y diálogo del psicólogo y la Psicología con las persona y grupos del mismo pueblo.

La elaboración teórica

Un peligro que hay que evitar en el replanteamiento de las tareas de la Psicología desde el reto de las mayorías populares es el que Milagros López, una psicóloga puertorriqueña, ha calificado irónicamente como «Psicología del coquí» (López, 1985). El coquí es una ranita chillona que al parecer sólo se da en Puerto Rico y que se ha convertido en un símbolo del folklore isleño. La Psicología del coquí constituiría aquel intento por superar la alienación de la Psicología mediante la elaboración de algo así como una «Psicología nacionalista» consistente en rechazar los conceptos y métodos que vienen de fuera por el simple hecho de ser foráneos y elaborar unos modelos autóctonos, cuyo objeto fundamental sea el carácter o personalidad del propio pueblo. La adopción de este patriotismo psicológico, anota con razón López, puede llevar a la aceptación de un proyecto socio-político de los mismos sectores dominantes; la Psicología del coquí «desenfoca el problema de la responsabilidad social que hay que asumir y transforma el problema en uno sencillo de lo de aquí y lo de allá» (López, 1985, 75).

Ahora bien, evitar la Psicología del coquí no puede identificarse sin más con una aceptación acrítica de los modelos y métodos que la Psicología al uso nos ofrece y cuyo condicionamiento ideológico ha sido repetidas veces señalado (ver, por ejemplo, Deleule, 1972;

Martín-Baró, 1983a, 1986d; Lane y Codo, 1985; Wexler, 1983). Como decíamos al principio, es precisamente la importación casi mecánica de esos modelos a nuestras sociedades lo que nos ha llevado a ignorar problemas importantes de las mayorías populares como el sindicalismo o a verlos desde la perspectiva de los sectores dominantes. ¿Qué hacer, entonces, para responder al reto popular pero no incurrir en el canto ingenuo del coquí?

El problema, en mi opinión, es más de orden epistemológico que conceptual, más metodológico que teórico. Lo que fallan no son tanto los conceptos en sí de la Psicología cuanto el momento dialéctico de su vinculación; lo que termina por distorsionar la visión de la realidad no es tanto la teoría que se aplica cuanto el objeto al que se pretende aplicarla. Por ello mi propuesta estriba en una inversión marxiana del proceso: que no sean los conceptos los que convoquen a la realidad, sino la realidad la que busque a los conceptos; que no sean las teorías las que definan los problemas de nuestra situación, sino que sean esos problemas los que reclamen y, por así decirlo, elijan su propia teorización. Se trata, en otras palabras, de cambiar nuestro tradicional idealismo metodológico en un realismo crítico. A los psicólogos latinoamericanos nos hace falta un buen baño de realidad, pero de esa misma realidad que agobia y angustia a las mayorías populares. Por eso, a los estudiantes que me piden una bibliografía cada vez que tienen que analizar un problema les recomiendo que primero se dejen impactar por el problema mismo, que se embeban en la angustiada realidad cotidiana que viven las mayorías salvadoreñas y sólo después se pregunten acerca de los conceptos, teorías e instrumentos de análisis. No creo que haya nada original en esta propuesta, que en otros términos ya planteaba hace casi treinta años C. Wright Mills (1961) en un agudo apéndice «sobre artesanía intelectual» de su libro *La imaginación sociológica*⁶.

6. Aunque no se encuentre en el circuito tradicional de la Psicología social (tan parecido muchas veces a los circuitos turísticos organizados) *La imaginación sociológica* tiene una alta dosis de contenido psico-social por ser «una cualidad mental que parece prometer de la manera más dramática la comprensión de nuestras propias realidades íntimas en relación con las más amplias realidades sociales» (p. 34 de la misma edición que la citada por Martín-Baró). Éste podría haber sido un motivo para que Martín-Baró trajera a colación a Wright Mills. También lo podría haber hecho a raíz del compromiso y la aseptia; aquí Mills se muestra igualmente clarividente: «En la selección de los problemas que estudiamos van implícitos valores; también van implícitos valores en algunos de los conceptos claves que usamos en nuestros enunciados de esos problemas, y los valores afectan al curso de su solución» (p. 94); de tal manera que «quíralo o no, o sépalo o no, todo el que emplea su vida en el estudio de la sociedad y en publicar sus resultados, está obrando moralmente, y, por lo general, políticamente también» (p. 95). Y no sólo eso; «descubrir problemas prácticos es hacer valoraciones» (p. 106), y por tanto tomar posiciones ideológicas y políticas. Pero resulta que no lo ha sido ninguno de los dos, y aunque resulta difícil adivinar en qué

Resulta muy distinto, así, estudiar a los sindicatos salvadoreños desde la perspectiva de las teorías organizacionales existentes que tienden a asumir, entre otras cosas, el marco de referencia de las sociedades industrializadas donde los sindicatos pueden ser organismos muy poderosos al interior del sistema social, que estudiarlos a partir de su especificidad histórica, es decir, desde la realidad salvadoreña, una sociedad con fuertes componentes de organización medieval, donde los sindicatos son organizaciones volátiles, permanentemente acechadas por las fuerzas económicas y políticas que intentan mediatizarlas o destruirlas. El mismo sindicato que da seguridad al trabajador norteamericano es fuente de continua intranquilidad para el obrero salvadoreño, y la vinculación sindical que garantiza la defensa de los derechos del trabajador alemán se vuelve justificación suficiente para la violación de los derechos del obrero de El Salvador.

Mi convicción es que el realismo histórico aplicado al trabajo de la Psicología social en Latinoamérica exige el replanteamiento de algunos presupuestos básicos del quehacer psicológico, la profundización de los modelos y conceptos disponibles, y la elaboración de nuevos modelos. Esta tarea teórica a la que, según el estereotipo, seríamos los latinos tan poco inclinados, debe constituir un objetivo prioritario de los psicólogos latinoamericanos en los próximos años si es que estamos dispuestos a aceptar el reto de las mayorías populares de nuestros pueblos.

*La objetividad científica*⁷

El tercer presupuesto de la Psicología que el reto de las mayorías populares pone en cuestión es el de la objetividad de la ciencia. Éste

estaba pensando Martín-Baró al echar mano del apéndice «Sobre artesanía intelectual» (pp. 206-236 de *La imaginación sociológica*), cabe la muy alta probabilidad de que se estuviera refiriendo en la siguiente reflexión de Mills: «Creo que lo mejor es empezar por recordaros a los estudiantes principiantes que los pensadores más admirables de la comunidad escolar a que habéis decidido asociaros no separan su trabajo de sus vidas. Parecen tomar ambas cosas demasiado en serio para permitirse tal disociación y desean emplear cada una de ellas para enriquecer a la otra [...] El trabajo intelectual es la elección de un tipo de vida tanto como de una carrera» (p. 206). En caso de que no lo fuera, tanto da; se trata al menos de una hermosa reflexión.

7. El compromiso del que tanto se ha venido hablando a lo largo de este libro en ningún momento tiene por qué estar reñido con la objetividad científica. Lo dice de nuevo en el epígrafe «La ciencia de la Psicología» de este mismo capítulo: «el conflicto entre ciencia y compromiso se basa en un planteamiento falso» y, sobre todo, nos atreveríamos a añadir, en una falsa ilusión: la de que la distancia metodológica es sinónimo de objetividad, y la cercanía de parcialidad. Habida cuenta de la ilusa libertad de valores en la ciencia social, lo importante es clarificar la imbricación del científico dentro de ella. La imparcialidad total es imposible, dice en la entrevista que le hizo Ignacio Dobles; «la objetividad científica radica

es un tema ya muy debatido, sobre todo a partir del desenmascaramiento de la pseudo-asepsia del positivismo (Braustein *et al.*, 1979; Wexler, 1983; Rappoport, 1986). Sin embargo, parecería que el rechazo del positivismo y del paradigma de las ciencias naturales en favor de las metodologías cualitativas (Schwartz y Jacobs, 1984) y de un paradigma histórico relega de nuevo a la Psicología al ámbito de la subjetividad, del que con tanto esfuerzo habrían tratado de sacarla los seguidores de Watson. Sigue latente, así, una serie de malentendidos que provoca una especie de «mala conciencia científica» que, en ocasiones, induce a una praxis ambigua:

1. Ante todo, se sigue asumiendo como válida una imagen de las ciencias naturales que los mismos científicos han desechado hace ya largo tiempo (Oppenheimer, 1956).

2. En segundo lugar, se sigue presuponiendo que hay más objetividad en las formulaciones que utilizan la terminología «causal» que en las que se sirven de términos intencionales («razones»). Ahora bien, en la medida en que la terminología «causal» reifica a su objeto, y este objeto es un ser humano, resulta mucho menos «objetiva», es decir, menos adecuada a su objeto que otras conceptualizaciones (Toulmin, 1969).

3. Finalmente, la objetividad científica, es decir, la fidelidad hacia lo que la realidad es en sí misma, no se logra tanto pretendiendo distanciarse de ella reduciéndola a su carácter de «cosa mensurable», cuanto clarificando la imbricación del científico como persona y como miembro de una clase social con esa realidad que es también humana y social (Rychlak, 1986).

más bien en conocer los propios condicionamientos y en tomar partido por aquellos valores en los que se cree, sabiendo que se trata de una opción parcial y limitada» («Psicología social desde Centroamérica: retos y perspectivas. Entrevista con el Dr. Ignacio Martín-Baró. *Revista Costarricense de Psicología*, 8/9, 1986, 76). Lo que sí pudiera estar reñido con la objetividad, y en ese sentido es necesario tomar las cautelas pertinentes, es una actitud marcada por el partidismo conducente a la militancia política como único criterio de actuación. En «Hacia una Psicología política latinoamericana» (editada en G. Pacheco y B. Jiménez. *Ignacio Martín-Baró [1942-1989]. Psicología de la liberación para América latina*. Guadalajara: ITESO, 1990) advierte contra la militancia mecanicista como de «un peligro muy característico de ciertos sectores izquierdistas» (p. 85) y concluye con una afirmación posiblemente polémica: «difícilmente contribuirá la Psicología política a la desideologización o liberación social si el propio psicólogo ideologiza su opción y se ata incondicionalmente a la línea de una determinada organización o partido. Ni siquiera esa actitud es útil al partido mismo, mucho menos al pueblo cuyos intereses trata de promover» (p. 107). Ellacuría había hecho una advertencia parecida en la Introducción a *Psicodiagnóstico de América latina*: «Los universitarios politizados —que no políticos— y los activistas políticos propenden a confundir con demasiada facilidad el sentido político de la Universidad porque olvidan a la par el carácter propio de ella y sus verdaderas posibilidades revolucionarias [...] Crean más en el activismo político que en la política universitaria [...] no tienen fe en la Universidad porque su conciencia es superior a su ciencia» (p. v).

En ciencias sociales el científico no puede evitar sentirse involucrado en aquellos mismos fenómenos que estudia, puesto que también se producen en él; y si esto es verdad cuando se trata de procesos como la memoria, el conocimiento o la emoción, mucho más lo es cuando se trata de los factores que determinan su vida familiar, su trabajo cotidiano o la definición de su futuro. Más aún, éticamente el científico no puede dejar de tomar una postura frente a esos fenómenos; pero la parcialidad que siempre supone una toma de postura no tiene por qué eliminar la objetividad. Resulta absurdo y aun aberrante pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura. Y si esto es claro respecto a lo socialmente indeseable, ¿por qué no aceptar también una necesaria parcialidad frente a lo socialmente deseable? El problema radica en que aquí bordeamos la definición del bien social o bien común, socialmente conflictiva según el sector en el que nos situemos. Y ahí está la cuestión: desde dónde juzguemos la deseabilidad social.

Históricamente, nuestra presunta imparcialidad/objetividad nos ha llevado a ignorar el problema del sindicalismo, o a tratarlo como algo sólo deseable en la medida en que contribuya a la integración del trabajador al sistema establecido. Ésa no es ciertamente la perspectiva de las mayorías populares y, por tanto, no ha sido una visión imparcial. Pero ni siquiera puede considerarse una visión «objetiva»; y no lo es porque ignora de hecho la gran importancia social del sindicalismo para amplios sectores de la población así como su carácter ambivalente en cuanto instrumento de poder y, en la práctica, de sometimiento o de liberación.

Ahora bien, ¿cómo asumir la perspectiva de las mayorías populares? Obviamente, no se trata de recoger sin más las demandas inmediatas de los sectores populares; su conciencia, como producto que es de un conflicto histórico en el que se encuentra sometida al embate de las clases dominantes, puede llevar a desear aquello mismo que enajena y mantiene la situación opresiva. ¿Quién debe, entonces, dilucidar entre las necesidades «verdaderas» y «falsas»? ¿A quién le corresponde discernir lo que hay de auténtico y lo que hay de alienante al interior de la conciencia popular? ¿Deberá, acaso, el psicólogo social convertirse en «intérprete» de las necesidades populares? Problema de no fácil solución, ni siquiera para aquellos que, surgidos del pueblo mismo, se convierten en su vanguardia política pero que, llegados a ese lugar, pierden con frecuencia contacto existencial con sus bases y tienden a asumir como voz del pueblo lo que no es más que su propia voz.

No hay fórmula que dé respuesta mecánica a esta interrogante. Lo que sí puede afirmarse es que la perspectiva popular debe defi-

nirse desde dentro, no desde fuera, desde una praxis comprometida, pero sin que el involucramiento suponga una sumisión doctrinaria. El psicólogo social debe mantener una postura crítica frente a los procesos históricos: no se trata de que el psicólogo pase de ser racionalidad de las guardias nacionales a desempeñarse como racionalidad de los guardianes ideológicos, sino que se convierta en guardián de la racionalidad social (Martín-Baró, 1985a)⁸. En este contexto de compromiso crítico puede apreciarse el valor de la investigación-acción⁹, cuyo criterio de verdad no se encuentra en las realidades existentes, sino en las realidades que la propia acción logra crear y desarrollar (Fals Borda, 1985).

LA LIBERACIÓN DE LOS PUEBLOS COMO HORIZONTE

La aceptación del reto popular debe llevar a la Psicología social latinoamericana a asumir un nuevo horizonte para su quehacer, a plantearse unos nuevos objetivos y a establecer un programa de tareas y formas concretas de acción. El horizonte de una actividad constituye el marco último en el que adquiere sentido aquel trasfondo frente al cual se dibujan los contornos de lo que se hace o se deja de hacer. El horizonte no es algo extrínseco al quehacer; por el contrario, constituye su determinismo más profundo, aquella totalidad última que define el sentido de cada actividad parcial.

Cada pueblo y cada país latinoamericano confronta, en los momentos actuales, unos problemas peculiares que es importante defi-

8. Este artículo es el que encabeza el capítulo «El papel desenmascarador del psicólogo».

9. La posición de Martín-Baró es defender la metodología lewiniana investigación-acción como alternativa al positivismo. Como es bien sabido, Lewin da cuenta de ello en «Action Research and Minority Problems», el último capítulo de *Resolving Social Conflicts*, el libro póstumo que editara su esposa al poco de su muerte. En 1988 la *Revista de Psicología Social* vertió al castellano dicho capítulo y de dicha versión destacamos la que entendemos idea central de la filosofía de la investigación-acción: «La mejor caracterización de la investigación necesaria para la práctica social es la investigación para la gestión social o la ingeniería social. Es un tipo de acción-investigación, una investigación comparativa sobre las condiciones y los efectos de diversas formas de acción social y una investigación que conduce a la acción social. La investigación que no produce más que libros no es suficiente» (K. Lewin, «Acción-investigación y problemas de las minorías». *Revista de Psicología Social*, 3, 1988, 230). Martín-Baró recurre a esta metodología en varias ocasiones; una de ellas en el capítulo previo, y con especial realismo en el artículo «Hacia una Psicología política latinoamericana» que hemos citado repetidamente. Allí describe con algo más de precisión su idea: «Mi propia experiencia me lleva a reconocer también que no se ha logrado hasta ahora una integración coherente entre el instrumental utilizado por el neopositivismo, innegablemente útil y que, como se ha indicado, no tiene por qué vincularse a sus presupuestos, y los principios epistemológicos en que se funda la investigación-acción, lo que crea problemas adicionales sobre la validez de los productos logrados» (p. 98). A este respecto, ver especialmente nota 20 de «El papel desenmascarador del psicólogo».

nir; Chile no es México y las condiciones del Brasil son muy distintas a las de El Salvador. Sin embargo, junto a esa diversidad nacional, la historia contemporánea se encarga de confirmar una y otra vez la existencia de una comunidad de destino entre los pueblos latinoamericanos: nuestros pueblos no logran emerger de la dependencia y el subdesarrollo, sus economías se derrengan bajo el peso de una inexorable deuda externa, sus democracias formales siguen pendientes del hilo de la contrainsurgencia militar movido desde Washington. Por ello, el horizonte último de nuestro quehacer, y ello lo mismo en Chile que en México, en Brasil que en El Salvador, debe ser la liberación de nuestros pueblos: una liberación de la explotación económica, de la miseria social y de la opresión política, pero una liberación para construir una sociedad nueva, basada en la justicia y en la solidaridad.

Por supuesto que este horizonte constituye una utopía; pero sólo movida por un ideal así la Psicología social latinoamericana logrará superar su mimetismo teórico y su marginalidad práxica. Porque para que la Psicología pueda contribuir a la liberación de los pueblos latinoamericanos ella misma debe liberarse de su propia dependencia intelectual, así como de su sumisión social (Martín-Baró, 1986d).

Objetivos

Dos objetivos me parece que pueden orientar el trabajo de la Psicología social latinoamericana en el horizonte de la liberación popular: uno de carácter instrumental, el replanteamiento de los modelos teóricos, y otro de carácter final, el fortalecimiento de las instancias populares.

El primer objetivo de la Psicología social latinoamericana debe ser el *replanteamiento de todo su bagaje teórico*. Como indicábamos antes, urge reexaminar desde los presupuestos epistemológicos básicos hasta los modelos y teorías concretas, pasando por los procesos a través de los cuales se definen los objetos propios del estudio. Hay que insistir en que esto no supone echar por la borda todo el acervo existente, lo que constituiría una absurda y presuntuosa insensatez; de lo que se trata es de revisar el conocimiento disponible desde la perspectiva crítica de los pueblos marginados, tarea nada fácil y en la que la demagogia no puede suplir al rigor disciplinado.

Esta revisión debe hacerse en el marco de una praxis comprometida con el horizonte de la liberación histórica. De hecho, ya se está haciendo algo y, dadas las condiciones prevalecientes, quizá mucho en los diversos países de la América latina: hay psicólogos trabajando con comunidades marginales venezolanas o colombianas y con orga-

nizaciones populares mexicanas o puertorriqueñas; hay psicólogos atendiendo a las masas de desplazados salvadoreños y guatemaltecos o a los familiares de los torturados chilenos y argentinos; hay psicólogos, en fin, colaborando con sindicatos brasileños y costarricenses o con los comités locales cubanos y nicaragüenses. Lo que nos falta, entonces, es realizar una sistematización teórica de esa multiplicidad de empeños, algunos de ellos tremendamente originales, y formular modelos que ofrezcan una alternativa válida a los dominantes. El problema no es sólo de conocimiento y comunicación (Marín, 1985), sino primero y más fundamentalmente de teorización.

El segundo objetivo que debe buscar la Psicología social latinoamericana es lograr el *fortalecimiento de las opciones populares*. Mientras los pueblos no cuenten con poder social, sus necesidades serán ignoradas y su voz silenciada. Por ello, como psicólogos debemos contribuir a fortalecer todas aquellas mediaciones grupales —comunidades o cooperativas, sindicatos u organizaciones populares— que tengan como finalidad representar y promover los intereses de las clases mayoritarias.

Tres tareas liberadoras

Finalmente, se pueden plantear tres grandes tareas para la Psicología social latinoamericana que tratan de concretar los dos objetivos propuestos a la luz del ideal de liberación popular.

La primera de estas tareas es un *estudio sistemático de las formas de conciencia popular*. Por supuesto, no estoy pensando en un estudio de corte experimental-positivista, sino en una verdadera investigación-acción que supere el dato abstracto de la realidad inmediata y descubra potencialidades históricas nuevas. En otras palabras, el contexto para realizar este estudio lo debe constituir alguna modalidad de trabajo conscientizador, en el mejor sentido freireano del término. Una atención especial debe prestarse a las formas de conciencia religiosa popular, dado el papel crucial que la religiosidad tiene para amplios sectores de los pueblos latinoamericanos y sus virtualidades tanto para contribuir a la enajenación como a la liberación histórica (Martín-Baró, 1985c, 1989c, 1987d¹⁰; Delgado *et al.*, 1987a).

La segunda tarea la constituye el *rescate y potenciación de las virtudes populares*. Desgraciadamente, la gran mayoría de nuestros

10. Los dos últimos artículos están incluidos en esta selección de textos, y el primero, «De la conciencia religiosa a la conciencia política», ha sido traído a colación en diversas notas al pie de página.

instrumentos psicométricos no nos deja captar aquellos recursos humanos que han permitido a nuestros pueblos sobrevivir en circunstancias de abrumadora miseria y mantener viva la esperanza en condiciones de horrible opresión. Sin embargo, nada más urgente que rescatar toda esa riqueza popular y preservar todo aquel sedimento humano que ha hecho históricamente posible la solidaridad de los pobres frente a la explotación, la entrega a la causa de la comunidad frente al individualismo, el saber popular frente al imperialismo cultural.

La tercera tarea consiste en el *análisis de las organizaciones populares como instrumento de liberación histórica*. De nada serviría una conscientización sobre la propia identidad y sobre los propios recursos si no se encuentran formas organizativas que lleven al ámbito de la confrontación social los intereses de las mayorías populares. El caso de los sindicatos es una instancia, de primera importancia sí, pero no la única. Es importante discernir en cada circunstancia lo que de alienante o liberador puede tener cada organización concreta, su adecuación o inadecuación para avanzar los intereses de las clases oprimidas. Por supuesto, tampoco este análisis puede hacerse desde la distancia positivista, sino desde el compromiso crítico que busca en la práctica el desarrollo organizativo del pueblo.

Sé que para muchos psicólogos sociales latinoamericanos el problema no estriba tanto en una falta de voluntad por responder a los retos de las mayorías populares cuanto en una carencia de ideas sobre cómo concretar esa voluntad de una manera realista (Martín-Baró, 1985d). De ahí la necesidad y aun la urgencia de contar con experiencias sistemáticas que rompan el círculo vicioso de nuestra dependencia mental de los centros del poder establecido y nos permitan dar la mano a nuestros pueblos en la lucha por su liberación histórica.

EL PAPEL DE LA PSICOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA¹¹

Hay muchas perspectivas posibles para abordar la historia de la Psicología latinoamericana: el aporte que la Psicología como ciencia y como praxis ha hecho a los pueblos de América latina. Una de las más usuales es la de examinar la evolución de las escuelas de Psicología, la utilización de diversas teorías y modelos, así como las publicaciones aparecidas. Yo intentaré reflexionar sobre esta histo-

11. Con este epígrafe da comienzo y se reproduce en su integridad el artículo «Retos y perspectivas de la Psicología social latinoamericana».

ria de una forma distinta, tratando de situarme en el mirador de quienes se encuentran a la vera de los caminos de América latina, esperando la visita del aporte científico y profesional de la Psicología y de los psicólogos. Con ello, intentaré hacer un bosquejo de lo que, desde mi particular experiencia, en medio de las luchas del pueblo salvadoreño, percibo como retos y horizontes de la Psicología latinoamericana.

Desde una perspectiva histórica, el desarrollo de la Psicología contemporánea ha estado intrínsecamente vinculado al desarrollo de las sociedades occidentales. No se trata sólo de que las principales elaboraciones de lo que hoy constituye el cuerpo central de la Psicología hayan sido realizadas en los centros intelectuales de Europa y Estados Unidos; se trata de que esa elaboración ha constituido una respuesta más o menos intencional a los problemas humanos que surgían con el desarrollo económico y social de esos países. En la medida en que sus poblaciones lograban la satisfacción mayoritaria de las necesidades vitales más básicas, volvían su vista hacia necesidades menos básicas y hacia nuevas exigencias. Ya no se trataba de responder a la necesidad de alimento y casa, sino de seguridad y estima; ya no se pretendía únicamente lograr la salud corporal, sino también el bienestar anímico; ya no bastaba con ofrecer un salario suficiente, sino que había que propiciar formas laborales que permitieran la realización individual de las personas. En los términos clásicos maslowianos, se pasaba de centrar los esfuerzos en las necesidades de déficit a atender necesidades de crecimiento (Maslow, 1977, 383-406). Y es aquí donde entraba en juego la Psicología, que se constituía, de esta manera, en una ciencia al servicio de las necesidades que surgieran en los niveles superiores de desarrollo de los grupos humanos.

En principio, pues, la Psicología contemporánea surge como respuesta a la exigencia creciente de las sociedades occidentales de lograr grados de desarrollo y satisfacción personales superiores a la simple supervivencia, lo que constituye un objetivo muy noble. Sin embargo, esta misma génesis arrastra a dos serios problemas: por un lado, la Psicología es llamada con frecuencia a responder a necesidades superiores, reales sí en cuanto se dan, pero «falsas» en cuanto que su satisfacción no contribuye a la humanización de las personas, sino a su creciente enajenación; por otro lado, la Psicología queda marginada, como ciencia y como profesión, de amplios grupos humanos que no logran superar el umbral del desarrollo, ni satisfacer suficientemente las necesidades básicas de supervivencia. Ambas consecuencias remiten a la misma circunstancia y es el hecho de que las sociedades no son unitarias ni homogéneas y, por tanto, el desarrollo no

se reparte equilibradamente entre todos los sectores que la componen. Se da así la continua paradoja de que, mientras algunas sociedades demandan a la Psicología el que responda a los problemas de su sociedad, otras se debaten mayoritariamente con problemas de insuficiencia generalizada y poco o nada esperan de la Psicología. Y al interior de cada país, mientras determinados sectores se encuentran en planos de satisfacción muy elevados y hacen un uso intensivo de los servicios psicológicos, otros sectores de la misma sociedad no consiguen superar la barrera de la pobreza y no reciben de la Psicología más que exhortaciones moralizantes en clave de poder.

En nuestros países latinoamericanos, esta última paradoja se vuelve extrema, pues los sectores que alcanzan el desarrollo son en conjunto minoritarios, mientras que las mayorías populares se debaten en la miseria y la brecha entre unos y otros se ahonda cada vez más. La consecuencia lamentable de esta situación es que, con notables excepciones, la Psicología y los psicólogos latinoamericanos nos limitamos a servir a las minorías pudientes, llámense burguesía o sectores medios, mientras ni podemos —ni las más de las veces siquiera sabemos— cómo enfrentar desde la Psicología los problemas de las mayorías populares.

Según datos recopilados por la UNICEF, un elevado porcentaje de latinoamericanos se encuentra en un estado de pobreza definido como la situación en la que no pueden satisfacer suficientemente las necesidades más básicas y esenciales, tanto materiales como ambientales, culturales y sociales (Sanfuentes y Lavados, 1982). Así, por ejemplo, el 65% de las familias hondureñas y el 45% de las colombianas carecían en 1970 de capacidad económica para comprar los alimentos necesarios, y uno de cada tres ecuatorianos, peruanos y salvadoreños en edad de trabajar se encontraba desempleado en 1980. Para referirme a un caso de gran importancia política en los momentos actuales, el del área centroamericana: según datos de la CEPAL, el 65,2% de los habitantes de Centroamérica se encuentran en estado de pobreza; de ellos, el 42,1% viven en estado de extrema pobreza (cuadro 1) (CEPAL, 1986; Ellacuría, 1986). En otras palabras, dos de cada tres centroamericanos son pobres y a dos de cada cinco ni siquiera les alcanza para lograr el alimento cotidiano.

Si es cierto, entonces, que la Psicología está configurada para atender los problemas y exigencias de los sectores sociales que han alcanzado ya un nivel de desarrollo que les permite satisfacer suficientemente sus necesidades materiales básicas, quiere decir que la Psicología no atiende los problemas de las grandes mayorías populares latinoamericanas y que, valga la paradoja, está marginada de los sufrimientos y anhelos de los marginados.

Cuadro 1. SITUACIÓN DE POBREZA EN CENTROAMÉRICA

Situación	Urbano	Rural	Total
Estado de pobreza	53,9	74,2	65,2
Estado de extrema pobreza	27,4	53,7	42,1
Insatisfacción de necesidades básicas	26,5	20,5	23,1
Estado de no pobreza	46,1	25,8	34,8

Fuente: CEPAL, Proyecto de necesidades básicas en el istmo centroamericano. Documento de trabajo 1986, sobre la base de datos oficiales.

Creo que sería un grave error interpretar este problema desde una perspectiva voluntarista, como si sólo dependiera de las opciones individuales el atender o no las necesidades de las mayorías populares, o como si la cuestión se pudiera remitir a la Psicología aplicada. El problema, en mi opinión, va más a fondo. Porque no se trata únicamente de ver cómo hacer la Psicología socialmente más relevante o de cómo lograr que sus servicios lleguen a los sectores marginados, sin descartar que éste sea un punto de partida necesario. De lo que se trata es de si podemos, con nuestro bagaje y capacidades actuales, llegar a estos sectores, comprender sus problemas y hacer algún aporte significativo a su resolución.

El replanteamiento del papel social de la Psicología en América latina entraña, por consiguiente, la respuesta a tres preguntas: una epistemológica, una conceptual y otra práxica.

La pregunta *epistemológica*¹² cuestiona los criterios de verdad normalmente utilizados para validar nuestro conocimiento. La especificidad del objeto de las ciencias sociales proviene fundamentalmente de la esencial historicidad del ser humano. La verdad social, por tanto, es siempre parcial y relativa, y la validación de una teoría, principio o modelo psicológico, tiene que ser de distinto orden que en las ciencias físico-químicas. En este sentido, no se niega en principio validez a todas aquellas teorías psicológicas que provienen de circunstancias muy distintas a las nuestras y plagan nuestros libros

12. Contrariamente a lo que pudiera parecer, esta pregunta epistemológica tiene un sentido muy parecido al que se ha planteado en la Introducción y al planteado por el propio Martín-Baró en el epígrafe «Una nueva epistemología» del capítulo anterior. La relatividad de la verdad necesita de la historicidad y se sustenta sobre la relativización sociológica y psicológica del conocimiento, pero sin renunciar, ni poco ni mucho, a las realidades que se imponen a las mayorías como una pesada losa abrumando y amargando inexorablemente su existencia.

de texto; lo que hay que subrayar es que se trata de verdades históricas, situadas tanto en su origen como en su intencionalidad objetiva. El hecho mismo de las «modas» teóricas que, con frecuencia, no representan ningún progreso científico, confirma la relatividad y hasta la arbitrariedad o, por lo menos, convencionalidad de los conocimientos psicológicos dominantes. No se cuestionan en lo que tienen de verdad, sino en su pretensión de universalidad. ¿Qué puede significar, por ejemplo, afirmar que el modelo de la equidad de Stacy Adams es el más adecuado para explicar el comportamiento prosocial de las personas? De hecho, la equidad es socialmente definida por quien tiene el poder (Lerner, 1981, 11-35) y, por consiguiente, su validación empírica en términos positivistas puede constituir un simple reconocimiento del orden social establecido. En síntesis, la pregunta epistemológica nos obliga a pensar cuáles deben ser los criterios que nos permiten determinar la verdad histórica de nuestros conocimientos psicológicos sobre las realidades que vivimos en Latinoamérica.

La pregunta *conceptual* nos obliga a revisar si la especificidad histórica del hombre latinoamericano es adecuadamente captada por las conceptualizaciones disponibles. Muchos de los conceptos, teorías y modelos más utilizados en Psicología han surgido en condiciones muy diferentes, desde intereses sociales muy concretos y a la búsqueda de respuestas muy específicas, pero solemos aceptarlos como si se tratara de lentes universales y asépticos que nos permitirían leer cualquier realidad. Por consiguiente, el problema con los conceptos y modelos al uso no estriba tanto en lo que ven cuanto en cómo lo ven y, sobre todo, no tanto en lo que muestran cuanto en lo que no captan; es decir, no en su positividad sino en su negatividad¹³. La pregunta conceptual debe llevarnos así a examinar los problemas específicos de nuestros pueblos sin las orejeras de «marcos teóricos» apriorísticos que filtran sesgadamente la realidad y limitan interesadamente nuestra capacidad de comprensión.

Finalmente, la pregunta *práctica* nos lleva a examinar nuestro quehacer científico y profesional y los logros que históricamente ha alcanzado frente a los problemas más importantes de nuestros pueblos. ¿Cuál ha sido y cuál es, objetivamente, el aporte de la Psicología al desarrollo integral de los pueblos latinoamericanos? Personal-

13. La negatividad, nos ha venido a decir en el capítulo anterior (nota 8), es una de las características de esa epistemología psico-social que tiene en la dialéctica (la compleja y polivalente realidad), la relatividad socio-cultural (incorporación de variables histórico-culturales) y el compromiso con aquellas mayorías especialmente alejadas de los índices de bienestar (interés por su emancipación, empeño en el cambio social) los rasgos más distintivos de una Psicología social ubicada en América latina.

mente pienso que, salvadas algunas excepciones muy honrosas, la Psicología y los psicólogos latinoamericanos hemos permanecido al margen de los grandes movimientos e inquietudes de nuestros pueblos (Martín-Baró, 1986d). Y lo grave es que la marginalidad de la praxis no puede atribuirse a un conformismo germinal de los psicólogos o a una insensibilidad frente a los sufrimientos de las mayorías, sino más probablemente a una impotencia intrínseca al propio quehacer psicológico.

LOS RETOS A LA PSICOLOGÍA LATINOAMERICANA

Frente a este cuestionamiento a la Psicología, ¿cuáles son los retos que como psicólogos latinoamericanos se nos plantean en los momentos actuales?

Ante todo, es importante subrayar que hablar de retos no es cuestión puramente objetiva; todo reto constituye la percepción de un particular problema y la vivencia de que ese problema reclama de alguna manera la intervención de uno mismo y representa una prueba para su capacidad. En este sentido hay una alta dosis de subjetividad en la definición de un reto. Lo que cada cual percibe como retos en su existencia depende de su ubicación en el entramado social, de sus conocimientos y habilidades y, ciertamente, de sus opciones axiológicas.

Rubén Ardila considera que la Psicología latinoamericana del futuro tendrá seis características: un mayor énfasis en la ciencia; una mayor preocupación por la relevancia social; la utilización de modelos matemáticos; el enfrentamiento de problemas complejos; una mayor profesionalización, y la integración de los conocimientos en un cuerpo unitario, con la consiguiente desaparición de las *escuelas* (Ardila, 1986). No está del todo claro si, para Ardila, estas características representan la evolución probable o más bien el horizonte deseable de la Psicología latinoamericana. Muy posiblemente se trata de una mezcla de ambas cosas. Lo que sí parece claro es que esas características no tienen la misma importancia ni el mismo poder definitorio respecto a lo que será la Psicología. En lo personal, considero que las dos primeras características son las más fundamentales, pero que constituyen un reto más que una proyección de lo que hoy se hace y, por tanto, requieren una mayor reflexión; sin embargo, en buena lógica realista, invertiré el orden de su presentación para mirar primero a los problemas importantes de nuestras sociedades y sólo después a la ciencia que versa sobre ellos.

La relevancia social de la Psicología

Según Ardila, «la Psicología saldrá de su “torre de marfil” y se sumergirá en las conflictivas realidades que nos han rodeado todo el tiempo sin que nosotros nos hayamos atrevido a estudiarlas». «La relevancia social —añade— presupone que la Psicología tiene mucho que contribuir» en importantes y difíciles problemas de nuestros pueblos y «no ha brindado aún todas sus posibilidades» (Ardila, 1986, 181). La falta de «relevancia social», es decir, su escaso o ningún aporte significativo a la resolución de los principales problemas sociales, ha sido una de las críticas clásicas que se ha hecho a la Psicología, sobre todo a la Psicología social¹⁴. Por supuesto, siempre ha habido también quien respondiera a esa crítica con argumentos que van desde el valor del conocimiento por sí mismo, así como la independencia de las ciencias respecto a sus aplicaciones prácticas, hasta la enumeración concreta de los aportes realizados en diversas circunstancias y ante distintos problemas.

En lo personal, creo que la crítica sobre la falta de relevancia social de la Psicología es ambigua. Porque hay que reconocer que la Psicología ha tenido y sigue teniendo un tremendo influjo en nuestra cultura contemporánea, sin exceptuar la cultura de los pueblos latinoamericanos. Basta con mirar a los procesos educativos, en la familia y en la escuela, y compararlos con las formas educativas que se empleaban en períodos anteriores para comprobar el tremendo impacto que los conocimientos de la Psicología han tenido en esa área de crucial importancia para el orden social y el desarrollo de las personas. No todos esos cambios deben atribuirse sin más a la Psicología, pero sería erróneo pensar que se hubieran podido producir sin ella. Lo que se dice de la educación puede afirmarse también de otros ámbitos sociales: las relaciones interpersonales, el estilo de vida, los mismos valores que establecen los ideales sociales y que se reflejan con claridad en el lenguaje con que las personas expresan sus aspiraciones más profundas: autodesarrollo, autorrealización y plenitud personal. Con razón se ha podido calificar la cultura contemporánea, al menos la cultura dominante que nos viene desde los Estados Unidos, como la cultura del narcisismo (Lasch, 1979).

14. La década recién expirada, escribía Irwin Silverman en «Crisis in Social Psychology: The Relevance of Relevance» (*American Psychologist*, 26, 1971, 583-584), pasará a convertirse en la «era de la relevancia» en el campo de la Psicología social. De hecho, no eran precisamente marginales las voces que, como hemos comentado en la Introducción, se alzaron por aquellos años (George Miller, L. Tyler, Donald Campbell, Morton Deutsch, etc. Ver nota 11) para intentar recuperar el que había sido el espíritu fundante de la ciencia social: el compromiso con el bienestar que da título a un epígrafe de la Introducción (pp. 28-32).

¿Dónde está, por tanto, la pretendida falta de «relevancia social»? O, ¿dónde está la ambigüedad con que he calificado esta crítica a la Psicología? Sencillamente en el hecho de que, aun cuando la Psicología sí ha influido en la cultura y estilo de vida de nuestras sociedades, ese influjo ha respondido a los intereses y demandas de los grupos dominantes y no de las mayorías populares. En ocasiones, como en el caso de la educación, esto ha podido beneficiar a toda la población; pero, en otras ocasiones, el beneficio ha sido parcial e incluso ha contribuido a los desequilibrios sociales. Así, la Psicología ha estado más presta a responder a las exigencias de discriminación clasista que a las necesidades de cooperación, a buscar la eficiencia productiva del trabajador que la justicia en las relaciones laborales, a estimular el consumo suntuario que la sobriedad solidaria entre todos los sectores sociales. Históricamente son pocos los casos, como el conocido de Wilhelm Reich, en que la Psicología opta por poner sus recursos al servicio de los intereses de las clases trabajadoras, del campesinado o de los sectores marginales, y ello desde la propia especificidad de la Psicología y no desde el quehacer del psicólogo como ciudadano o como sujeto político.

En la situación de los países latinoamericanos ese influjo de la Psicología, desde los intereses de los grupos dominantes, ha conducido, como decíamos antes, a un servicio social muy parcial y parcializado. La atención clínica rara vez ha desbordado las demandas de los sectores pudientes, la orientación escolar sólo excepcionalmente ha mirado al proceso formativo desde las necesidades de las mayorías, la consejería familiar o personal casi nunca ha puesto en cuestión las exigencias del sistema social establecido y hasta la Psicología comunitaria se ha contentado, las más de las veces, con estimular alguna forma de asistencialismo hacia los grupos sociales considerados como víctimas de un destino fatal. Que no siempre ni todo ha sido así, que ha habido excepciones y realizaciones notorias, ya lo hemos afirmado antes y es preciso insistir en ello; pero tenemos que reconocer que ésa no ha sido ni es aún la tónica dominante y, más probablemente, no es más que eso: la excepción. En este sentido, el juicio bien documentado y poco sospechoso de Rubén Ardila corrobora nuestra afirmación.

El reto a la Psicología latinoamericana no es, entonces, el volver «socialmente relevante»; el reto lo constituye más bien el orientar su potencial influjo social a atender prioritaria o preferencialmente los intereses de los grupos dominados, los problemas de las mayorías populares, las esperanzas y sueños de estos vastos sectores de la población latinoamericana que siguen debatiéndose con las exigencias prosaicas de la satisfacción a sus necesidades materiales

más básicas. La relevancia social se cifrará en atender a quienes han quedado marginados del progreso social y del bienestar superior que históricamente ha ofrecido la Psicología.

¿Cuáles son esos problemas a los que la Psicología debe prestar atención preferencial? Obviamente eso depende de cada país, e incluso de cada región. En Centroamérica, los científicos sociales pensábamos, hace años, que se cometía un grave error cuando se identificaba América latina con Argentina, Brasil, Chile y México; ahora que el problema centroamericano ocupa la atención preferencial de muchos analistas, nada se ganaría con que se viera a todos los países latinoamericanos como una generalización de Centroamérica. Cada país tiene sus peculiaridades y sus recursos, su historia y sus problemas.

Con todo, no se puede tampoco ignorar lo que hay de común entre los pueblos latinoamericanos. Latinoamérica es, bajo muchos aspectos, algo más que un nombre, y bien hemos podido nosotros, centroamericanos, verificar recientemente este hecho a través del importante aporte del llamado grupo de Contadora, al que, cuando menos, se le debe haber impedido una guerra generalizada en el área, haber obstaculizado una invasión norteamericana a Nicaragua, y quizá también haber abierto las puertas para una solución pacífica a los graves conflictos regionales tal como se ha empezado a materializar en los acuerdos de Esquipulas (Aldecoa, 1987). Esta comunalidad latinoamericana se asienta en raíces étnicas, sociales y culturales muy profundas, pero constituye, sobre todo, un horizonte y, quizá mejor dicho, una tarea histórica para los pueblos de estos países (Martín-Baró, 1987e)¹⁵.

Desde una perspectiva socio-económica las sociedades latinoamericanas se encuentran subdesarrolladas o, como se suele decir en lenguaje eufemístico: en vías de desarrollo. Desde otra perspectiva, el problema más generalizado que confrontan los pueblos latinoamericanos es la imposibilidad objetiva de emerger a la historia como dueños de su propio destino¹⁶. En términos freireanos podríamos afirmar que la característica común más importante de los pueblos de América latina no es tanto su herencia cultural común, por importante que esta sea, sino esa situación estructural de dependencia y opresión que les ha impedido y sigue impidiendo pronunciar su palabra histórica. El abrumador peso de la deuda externa, que ago-

15. Este artículo se incluye en la primera parte de este capítulo (pp. 305-321).

16. Se trata, ya lo hemos comentado en la nota 14 de «Hacia una Psicología de la liberación», de una de las características de una nueva epistemología psico-social para la que encontramos apoyos muy decididos en la teología de la liberación (ver epígrafe final de la Introducción).

bia y ahoga las economías latinoamericanas en el momento actual, no es un fenómeno que pueda entenderse en forma aislada, sino que es la expresión última de unos procesos sociales regulados predominantemente por intereses foráneos o por las minorías internas aliadas o representantes de esos intereses.

Podrían ustedes decir, con toda razón, que el problema del subdesarrollo y la dependencia e incluso de la injusticia estructural de nuestros países no es primaria y fundamentalmente un problema psicológico y ni siquiera psico-social. Estoy de acuerdo en ello, y lejos de mí pretender incurrir en un ingenuo reduccionismo psicologista que ignore los determinantes últimos del poder social. Sin embargo, me atrevo a afirmar que se trata de un problema que concierne o debe concernir también a la Psicología, tanto a la académica como a la profesional.

Permítanme poner dos ejemplos que expresan con claridad lo que pretendo afirmar. Es posible que algunos de nuestros países, objetivamente hablando, es decir, en términos de recursos materiales y humanos, sean ricos o, por lo menos, no sean pobres, aunque hay otros, como El Salvador, cuya pobreza material es innegable. Pero sean cuales sean sus recursos potenciales, parece un hecho que, en el momento actual, la riqueza disponible, incluso aunque estuviera adecuadamente distribuida, apenas alcanzaría para cubrir las necesidades básicas de toda la población. Ahora bien, aquí entra ya un problema que no es de orden puramente económico, sino psico-social: en la medida en que las personas se pongan como ideal un estilo de vida consumista, en la medida en que la sociedad estimule a través de las diversas instituciones formativas y de comunicación niveles de vida más o menos suntuarios, el «pastel social» quedará distribuido inequitativamente a favor de las minorías poderosas y en detrimento de las mayorías desposeídas. Teorías como la de la «motivación de logro» constituyen, en este sentido, un peligroso sofisma positivista. ¿Por qué no se esfuerza la Psicología por propiciar una educación en un estilo de vida sobrio, coherente con las posibilidades objetivas de cada país, y sobre todo consecuente con el bien común, en lugar de afirmar directa e indirectamente formas de autorrealización cuyos costos cargan sobre las espaldas cada vez más «subdesarrolladas» de las mayorías populares?

Un segundo ejemplo se refiere a la situación de desempleo que viven nuestros países latinoamericanos y que afecta, sobre todo, a esa amplia parte de la población que constituyen los sectores marginados (Martín-Baró, 1989d). En El Salvador, la tasa de desempleo alcanza actualmente a no menos del 35% de la población económicamente activa (FUSADES, 1986), a lo que debe agregarse por lo

menos otro 25% que se encuentra en eso que se llama subempleo y que constituye una forma más o menos paliada de desempleo. Es decir, que por lo menos seis de cada diez salvadoreños en edad de trabajar, no cuentan con una ocupación remunerada estable (SIECA-ECID, 1980; Abrego, 1983). Desconozco las cifras propias de México y estoy seguro que serán muy inferiores a las salvadoreñas, pero no por ello menos preocupantes; el continuo flujo migratorio a Estados Unidos no sólo responde al deseo de lograr un futuro mejor, sino también al de lograr un medio laboral de supervivencia. A la luz de este gravísimo problema del desempleo, ¿no creen ustedes que la Psicología debería dedicar más atención a eso que se ha dado en llamar «tecnologías adecuadas»? Salvadas todas las diferencias, recordemos el éxito que ha representado para el Japón adoptar formas de organización laboral que responden a la especificidad de su cultura y a sus necesidades objetivas. En nuestro caso, esa especificidad consistiría en propiciar procesos productivos organizados en formas menos intensivas de capital y más intensivas en mano de obra. Lamentablemente la Psicología dedica mucho tiempo y esfuerzo a acoplar el hombre a la máquina, a adaptar al trabajador a las técnicas más modernas, pero muy poco, si es que alguno, a buscar tecnologías que respondan a las necesidades, no de los individuos en particular, sino de las comunidades.

En síntesis, la relevancia social que debe pretender la Psicología latinoamericana no puede ser aséptica e indiferenciada; tiene que ser una relevancia directamente orientada a responder a las necesidades de aquellos que han quedado marginados del desarrollo, que en nuestros países son las mayorías populares. Lo cual nos lleva a la segunda característica o reto enfrentado por la Psicología latinoamericana: el hacer un mayor énfasis en la ciencia.

La ciencia de la Psicología

Creo que, a estas alturas, la Psicología ya ha superado su complejo de inferioridad científica frente a las ciencias naturales, lo que le abre un espacio en el que pueda definir con más realismo su propia realidad. Ciertamente la Psicología no puede, sin más, asumir los métodos de la Física o de la Química, aunque no sea más que porque ello supone un cambio esencial de su objeto, necesariamente cosificado. Sorprende, por ello, que todavía haya quienes hacen bandera de que la Psicología asuma unos presupuestos sobre lo que es científico, que las propias ciencias naturales desecharon hace tiempo (Oppenheimer, 1956).

Sin embargo, no podemos ignorar los problemas que plantea la

especificidad científica de la Psicología, si es que se pretende que en verdad sea ciencia. Dos de esos problemas, quizá los más críticos, son el de su objetividad y el de su universalidad.

Si la Psicología asume un compromiso con las mayorías populares latinoamericanas, ¿no se estará cerrando con ello a la necesaria objetividad que requiere el conocimiento científico? Hacer una opción social, ¿no entra en contradicción con las exigencias de la verdad que está más allá de todo partidismo? Esta aparente aporía ha ahogado muchas generosidades e idealismos y, en el fondo, ha cumplido una triste tarea policial sobre la comunidad de científicos sociales.

En mi opinión, el conflicto entre ciencia y compromiso se basa en un planteamiento falso. Porque la objetividad en ciencias sociales, es decir, la fidelidad hacia lo que la realidad es en sí misma no se logra tanto pretendiendo distanciarse de ella y reduciéndola a su carácter de «cosa mensurable», cuanto clarificando la inevitable imbricación del científico, como persona y como miembro de una clase social, con esa realidad que es también humana y social (Rychlak, 1986).

Sabemos muy bien como psicólogos que es inevitable sentirnos involucrados en aquellos fenómenos que estudiamos o analizamos, puesto que también se producen en nosotros; y si esto es verdad cuando se trata de procesos como la memoria, el conocimiento o la emoción, mucho más lo es cuando se trata de los factores que determinan la vida familiar, el trabajo cotidiano o la definición de nuestro futuro político. El fenómeno de la contratransferencia, que Freud descubrió en el proceso analítico, no es exclusivo de la psicoterapia. Más aún, éticamente no podemos dejar de tomar postura frente a muchos de esos fenómenos. Pero, y éste es el punto que deseo subrayar, la parcialidad que siempre supone una toma de postura no tiene por qué eliminar la objetividad. Resulta absurdo y aun aberrante pedir imparcialidad a quienes estudian la drogadicción, el abuso infantil o la tortura. Lo que sí puede y debe exigirse es que se analicen esos fenómenos con todo rigor y con apertura total a los datos de la realidad. Es decir, que objetividad no es lo mismo que imparcialidad. Pero la opción axiológica que lleva a rechazar ciertas cosas y a desear otras debe constituir siempre un horizonte que ilumine nuestro quehacer, y ello no como algo sobreañadido, sino como algo intrínseco a la propia actividad científica, académica o profesional (Martín-Baró, 1984a, 1987e)¹⁷.

17. El último artículo, el de 1987, es el que hemos introducido en la primera parte de este capítulo.

El segundo problema que enfrenta la Psicología como ciencia es el de la universalidad. ¿Cómo llegar a formular principios y leyes, que es lo propio de una ciencia, cuando el objeto de la Psicología es el ser humano? La pregunta no es fácil y, desde luego, no estoy seguro de que mi respuesta pueda ser satisfactoria. Porque, en última instancia, la universalidad de la Psicología como ciencia remite a la concepción, explícita o implícita, que tengamos sobre lo que es el ser humano y la sociedad.

Es bien conocido el revuelo que armó en la comunidad psicológica norteamericana, y aun mundial, el planteamiento de Kenneth Gergen de que la Psicología social no podía ser sino una forma de hacer historia (Gergen, 1973). Pero si el hombre es un ser esencialmente histórico, ¿cabe otro modo de captar su peculiar realidad? Yo creo que, en este sentido, la universalidad de la ciencia psicológica no estriba tanto en formular principios abstractos, cuanto en iluminar, sobre las formas concretas, cómo el hombre se plasma en la historia en función de unas condiciones y unas circunstancias específicas. Dicho de otro modo, en la alternativa de si la Psicología debe buscar explicar o comprender, me inclino por la comprensión y, mejor aún, por la interpretación, a no ser que despojemos al término explicación de la connotación exclusiva de causalidad eficiente, entendida además en el sentido unidireccional y casi mecánico, y retomemos al menos parte de los varios sentidos que, según Aristóteles, tiene el término causa¹⁸.

Hay, sin embargo, otro aspecto que, en mi opinión, es más crucial respecto al quehacer de la Psicología como ciencia y que toca sus raíces epistemológicas, su tronco teórico y sus ramas metodológicas. De poco sirve comprender o explicar los grandes problemas de las mayorías latinoamericanas si con ello nos limitamos a reflejar la realidad tal como es; ello abona la situación de dispar dominación que hoy agobia a nuestros países. Una ciencia que se quiera histórica debe mirar tanto al pasado como al futuro y, por tanto, no puede contentarse con reconstruir más o menos fielmente lo que se da, sino que debe esforzarse por construir aquello que no se da, pero debiera darse; no los hechos, sino «los por hacer».

18. Probablemente no sea cuestión de someter, a su vez, estas afirmaciones de Martín-Baró a un minucioso análisis hermenéutico a fin de llevar el agua a un determinado molino, entre otras cosas porque en el molino de la Psicología tienen cabida aguas provenientes tanto de los datos como de sus interpretaciones (los valores). En todo caso, a estas alturas parece innegable que a la Psicología social de Martín-Baró le interesa sobremanera conocer las razones del fatalismo, de la violencia, de la guerra, del desempleo, etc. Y todavía más, Martín-Baró cree que estas razones se encuentran claramente objetivadas en la estructura social de la realidad latinoamericana.

En otras palabras, la Psicología como ciencia debe afanarse más que en encontrar, en construir la verdad del hombre latinoamericano, y en ello debe estribar el mejor sentido de la predicción científica: no tanto en decir lo que va a ocurrir a partir de la situación actual, cuanto en posibilitar lo que debe tener lugar, aportando para ello un saber dialéctico. En este sentido, comparto plenamente la postura de Orlando Fals Borda de que «la ciencia no posee valor absoluto, como si fuera un fetiche con vida propia, sino que es un conocimiento válido y útil para determinados fines y que funciona con verdades relativas», al servicio de «quienes la producen y controlan» (Fals Borda, 1985, 136). De ahí la necesidad de poner a la Psicología al servicio de las mayorías populares latinoamericanas, pero, sobre todo, de reconstruir la ciencia de la Psicología desde los intereses de esas mayorías, desde sus angustias y esperanzas históricas.

PERSPECTIVAS DE LA PSICOLOGÍA LATINOAMERICANA

Asumir una perspectiva sobre el futuro de la Psicología latinoamericana puede constituir un ejercicio de simple proyección de las tendencias actuales, o puede intentarse, más bien, establecer un horizonte de quehaceres precisamente a partir de los retos que los pueblos latinoamericanos plantean a la Psicología. Creo que esta segunda manera es mucho más provechosa, no sólo porque nos permite realizar un examen crítico de nuestro quehacer actual, sino, sobre todo, porque nos estimula a dar aquellos pasos que hagan ser al deber, historia al sueño, realidad a la esperanza¹⁹. La Psicología

19. Porque, en realidad, al ser sigue el deber (o viceversa, que tanto da), la historia al sueño, la realidad a la esperanza (que puede ser más o menos irreal), la actividad a la inactividad, lo acabado a lo incompleto. Éste es el proceso de «objetivación-desobjetivación», verdadera pieza central de la teoría de Vygotski. Con ella da comienzo su *Tragedia del Hamlet, Príncipe de Dinamarca* de W. Shakespeare (Barcelona: Barral, 1972), de cuya pertinencia teórica queremos hacer partícipe al lector: «En el cotidiano círculo cerrado del tiempo, en la infinita cadena de horas claras y oscuras, hay una hora, la más confusa e incierta, el límite imperceptible entre la noche y el día. Antes de amanecer existe un momento en el que ya ha llegado el día, pero todavía es de noche; el día parece sumergido en la noche, parece flotar en ella. En esta hora [...] todo, objetos y rostros, parece poseer existencias distintas o una vida doble, nocturna y diurna [...] En esta hora en que todo se muestra vacilante, confuso e inestable no existen sombras en el sentido habitual de la palabra: imágenes oscuras de objetos iluminados proyectados sobre la tierra. Pero percibimos las cosas como si fueran sombras; todo posee su lado nocturno» (p. 346). Éste es el punto de partida de una «nueva» Psicología en la que tienen cabida los hechos en sí y los hechos percibidos, los acontecimientos externos y las vivencias subjetivas de que sean objeto. A lo largo de las páginas de este libro ha sido evidente que Martín-Baró se acoge a una filosofía que libra su batalla en la lucha contra el dualismo maniqueo que desprecia una de las vertientes de las fuentes del conocimiento psicológico. Lewin también arremetió contra él en su «epistemología comparada», y su paralelismo con Vygotski, al menos en este capítulo, no es despreciable.

estará así desarrollando esa tarea creativa que debe caracterizar a una ciencia histórica.

A la luz del diagnóstico mencionado sobre los pueblos latinoamericanos y de los retos que su situación plantea a la Psicología, cabe proponer como horizonte para su quehacer el de constituirse en una Psicología de la liberación. Y la hipótesis específica de trabajo que quiero plantear es que si la Psicología latinoamericana quiere ser verdaderamente un vehículo de liberación, ello exige como condición esencial el que ella misma se libere de sus propias cadenas. En otras palabras, realizar una Psicología de la liberación exige primero la liberación de la misma Psicología (Martín-Baró, 1986d).

Es claro que esta propuesta se inspira en la llamada teología de la liberación, teorización que, desde la fe religiosa, ha sabido reflejar, estimular y acompañar las recientes luchas de las masas marginadas latinoamericanas por lograr emerger con voz propia a la historia contemporánea²⁰. Si la Psicología ha podido enriquecerse circunstancialmente dejándose influir por los modelos de la Física o la Cibernética, ¿por qué no dejarnos inspirar por un movimiento genuinamente latinoamericano que ha sido capaz de recoger y potenciar los anhelos más profundos de los pueblos oprimidos, transformando su sufrimiento en esperanza, su desvalimiento individual en fe comunitaria, su solidaridad para la supervivencia en fuerza para la transformación social? El que la teología de la liberación inquiete tanto en Roma como en Washington, el que preocupe por igual a Rockefeller y a Pinochet, es índice de que toca una fibra muy profunda de la realidad de opresión latinoamericana.

Ahora bien, ¿qué puede significar una Psicología de la liberación? ¿Cuáles serían sus rasgos distintivos? Ya en 1986 proponía tres elementos que me parecían esenciales para la construcción de una Psicología de la liberación: que la Psicología descentrase su atención de sí misma, de su estatus científico y social, para dedicarse en forma eficaz a atender los problemas lacerantes de las mayorías populares latinoamericanas; que se propiciase una nueva forma de buscar la verdad desde las propias mayorías populares, y que se iniciase una nueva praxis psicológica que, al contribuir a la transfor-

20. Para completar algunas reflexiones de la Introducción en torno al contexto de la teología de la liberación, podríamos decir que si el primer momento es un compromiso de caridad, el último es un compromiso con el cambio: «El tercer momento es el del *actuar* transformando, el más importante, pues es en él donde todo debe culminar. Es de crucial importancia que la fe cristiana aporte su contribución a la transformación de las relaciones de injusticia en orden a conseguir relaciones que propicien un mayor grado de vida y la alegría de vivir en la participación y en una calidad de vida razonable para todos», escribe Boff en *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid: Trotta, 1997, p. 141).

mación del hombre y la sociedad latinoamericanos, nos permitiese conocer a uno y otra, no sólo en lo que de hecho son, sino también en su negatividad, es decir, en todas aquellas potencialidades negadas por los actuales ordenamientos sociales (ver Martín-Baró, 1986d, pp. 227-229).

Creo que es importante profundizar en el concepto psico-social de liberación para mostrar no sólo sus más profundas raíces en las tradiciones más valiosas de la Psicología científica, sino las posibilidades que abre a las diversas ramas del quehacer psicológico en nuestras circunstancias latinoamericanas. Valgan las breves reflexiones que siguen como una invitación e incitación a un trabajo teórico-práxico más concienzudo.

Es bien sabido que la teología se remite a la experiencia paradigmática del pueblo de Israel saliendo de su esclavitud bajo el faraón egipcio y marchando por el desierto, a través de dudas y penalidades, hasta llegar a la tierra prometida²¹. De cara a nuestra reflexión como psicólogos hay, por lo menos, cuatro características esenciales a la experiencia de la liberación, tal como la conceptualiza la teología, que pueden iluminar nuestra tarea: se trata, ante todo, de un proceso histórico; es además un proceso conflictivo que entraña un momento de ruptura social; es un proceso de naturaleza grupal o colectiva, y es un proceso en el cual no sólo se conquista una tierra, sino que, sobre todo, se construye una identidad social.

En Psicología contamos con una vasta tradición, quizá no suficientemente aprovechada, acerca de los procesos humanos de liberación. El gesto simbólico de Pinel, allá por 1792, al liberar de las cadenas a algunos de los pacientes mentales que se encontraban en el Instituto de la Bicêtre, de París, bien podría servir como paradigma de la tarea que, desde entonces, se ha trazado la Psicología; lograr que el ser humano rompa todas aquellas cadenas que impiden u obstaculizan su vida personal y social.

En un primer momento, la liberación más atendida por la Psicología ha sido aquella que constituía el objeto del quehacer clínico. Se trataba, y se sigue tratando, de que el ser humano adquiera control sobre su propia existencia personal, que ningún trastorno orgánico o

21. «El éxodo y el reparto de la tierra constituyen el centro y la base de la memoria de los pobres porque se trata de la experiencia originante de la vida de un pueblo libre». Así se expresa Gilberto da Silva en el capítulo «Hereméutica Bíblica» (vol. I del repetidamente citado *Mysterium Liberationis* de Ellacuría y Sobrino, p. 183). Parece que el éxodo ha actuado como ejemplo por excelencia de liberación; de una liberación con tintes políticos (lo que ha molestado de manera especial a los guardianes de la ortodoxia), que intenta llevar el agua a su propio molino: la predilección de Dios por los explotados, su «comprensión» por quienes luchan contra la opresión, la importancia que concede al destino «terrenal» de su pueblo y el uso de un concepto «empírico» de libertad.

funcional le prive de su capacidad para orientar conscientemente su vida hacia aquellos fines que pretenda realizar. Desde un principio, aquellos que sufrían trastornos psíquicos fueron catalogados como enajenados, alienados, es decir, en poder de fuerzas extrañas y, dicho en forma más sencilla, esclavos. No es del caso ahora examinar si siempre se entendió adecuadamente esta esclavitud, su etiología y funcionamiento; lo que nos interesa subrayar por el momento es el reconocimiento de que todo trastorno suponía alguna modalidad de enajenación, de falta de poder sobre sí mismo, de esclavitud. La tarea del psicólogo o del psiquiatra era liberar, posibilitar que el individuo rompiera las cadenas que le impedían ser dueño de su propia casa.

En un segundo momento, Freud puso de manifiesto que nuestra enajenación, nuestra falta de control, no sólo ocurría en el ámbito de los trastornos comportamentales, sino que con frecuencia nuestra vida cotidiana estaba salpicada de pequeñas enajenaciones y que incluso nuestras aspiraciones más sublimes podían ser el producto de fuerzas inaceptables para nuestra conciencia, tanto en sentido psíquico como moral. De esta forma, la liberación debía extenderse hasta los sótanos de nuestra personalidad para rastrear allí dictaduras privadas y esclavitudes.

En un tercer momento, la Psicología ha ido descubriendo nuevas formas de encadenamiento humano, ahora de carácter situacional, desde las limitaciones que una insuficiente o inadecuada alimentación durante el embarazo puede poner al desarrollo de la persona²², hasta los obstáculos que un mal diseño urbano o arquitectónico²³ representan para la realización de las rutinas del anciano, pasando por las múltiples esclavitudes de todo tipo que, en cada circunstancia, acechan al niño y al adolescente, al joven y al adulto. La Psicología se ha visto así impulsada a definir, de manera cada vez

22. Datos del *Informe sobre Desarrollo Humano 1996*: partos no atendidos por personal de salud capacitado: 7% Costa Rica, 10% Cuba, 13% Argentina, 16% Ecuador, 19% Colombia y Honduras, 23% México, 27% Nicaragua, 31% Venezuela, 34% Paraguay y El Salvador, 48% Perú, 53% Bolivia. Niños menos de 5 años con peso insuficiente: 6% Costa Rica, 7% Panamá y Brasil, 8% Cuba, 10% República Dominicana, 11% Perú y El Salvador, 12% Nicaragua, 14% México, 16% Bolivia, 19% Honduras, 27% Guatemala, etcétera.

23. No se olvide que su tesis doctoral, defendida en la Universidad de Chicago en diciembre de 1979, llevaba por título *Household Density and Crowding in Lower-Class Salvadorans*. Previamente había publicado «Algunas repercusiones psico-sociales de la densidad demográfica en El Salvador» (*Estudios Centroamericanos*, 293/294, 1973, 123-132), «Vivienda mínima: obra máxima» (*Estudios Centroamericanos*, 359, 1978, 732-733). Después de su tesis publicaría «El hacinamiento residencial: ideologización y verdad de un problema real» en el número 0 (1985, pp. 31-50) de nuestra *Revista de Psicología Social* de la que pasaría a formar parte de su primer Consejo Editorial. Por su parte, la vivienda (sus tipos, sus condiciones y servicios) se incluía tradicionalmente en el capítulo *Condiciones de vida* en las investigaciones del Instituto Universitario de la Opinión Pública.

más precisa, formas de eliminar todos los impedimentos para un adecuado desarrollo y para potenciar que cada ser humano logre la realización más plena de todas sus capacidades.

Definir, por tanto, la historia de la Psicología desde una perspectiva liberacionista no sólo no la traiciona, sino que probablemente la muestra en su dimensión más profunda. Y sin embargo, todo este esfuerzo liberador, toda esta historia de confrontación frente a las esclavitudes del ser humano, quedaría en gran medida desvirtuada si se mostrara que, en esta tarea, la Psicología ha sido un simple instrumento de intereses sectarios, que la Psicología misma no ha sido dueña en su propia casa, sino que ha estado alienada a fuerzas clasistas. Ésta es una de las acusaciones más graves que se ha hecho a la Psicología a la que se ha tildado de «simple ideología» de recambio para mantener la opresión social (Deleule, 1972; Braustein *et al.*, 1979), y ciertamente, la historia de la Psicología latinoamericana no parece escapar de esta acusación, aun cuando ello no suponga un juicio sobre todas y cada una de las partes de esa historia y menos aún de sus actores.

Por ello, la Psicología, si quiere ser fiel a lo mejor de su tradición, si quiere retomar el hilo de lo que tiene de positivo, incluso en medio de su enajenación, debe someterse ella misma a un proceso de liberación. Debemos liberar a la Psicología de aquellos lastres, teóricos y técnicos, que la marginan de los justos anhelos de las mayorías populares; debemos liberarnos nosotros, psicólogos latinoamericanos, de todas aquellas trabas que nos impiden ponernos al servicio de nuestros pueblos oprimidos y ofrecer lo mejor de nuestra capacidad científica para la transformación de nuestras sociedades.

Por supuesto, yo no tengo una fórmula mágica sobre cómo lograr esta liberación de la Psicología y de los psicólogos y, en definitiva, no me toca a mí definirlo. Porque como bien lo apunta Fals Borda (1985), la única fórmula requerida es aquella que nos involucre en una praxis consciente con ese mismo pueblo que debe ser el objeto preferencial y el verdadero sujeto de nuestro quehacer. La comunidad de psicólogos latinoamericanos debe ponerse en marcha, con todo lo que ello implica de ruptura. Sin ingenuidades ni falsos redentorismos, ya que no somos nosotros los llamados a resolver los grandes problemas de nuestros pueblos. Nueve años de guerra civil, como los vividos en El Salvador, no dejan lugar para muchos idealismos trasnochados. Pero la experiencia de esos mismos nueve años, luchados desde la trinchera de la Psicología, nos confirman también en la necesidad de que el psicólogo no evada su responsabilidad histórica de contribuir con su saber a la resolución de esos grandes problemas de las mayorías oprimidas.

Un primer paso en esta dirección lo constituye la superación de la concepción individualista de liberación psicológica. No hay, ni puede haber, una desalienación personal que no sea, al mismo tiempo, social, ni es posible concebir una verdadera liberación interior que no entrañe una liberación exterior. A pesar de sus muchos y graves defectos, el DSM-III (American Psychiatric Association, 1983) ha incluido entre los cinco ejes para el diagnóstico de los trastornos mentales un eje V sobre el grado de adaptación de la persona en su pasado más reciente, lo que representa un reconocimiento de que la salud o el trastorno mental no son simplemente diferentes estados orgánicos del individuo, sino que constituyen también formas peculiares de estar en el mundo (Binswager, 1972), de ser con y frente a los demás (Martín-Baró, 1984b)²⁴. Y si esto es así, a la Psicología le toca también liberar de aquellas alienaciones procedentes de los vínculos sociales, romper aquellas relaciones de clase asimétricas donde el bienestar de los unos se funda en el sufrimiento de los otros, donde la afirmación de los pocos se alimenta de la negación de los muchos. Si algo nos han enseñado los trastornos derivados de la represión política y de la guerra que se vive en países como Chile o El Salvador es que la recuperación de las víctimas no sólo pasa por la confrontación de sus problemas personales, sino también, y de manera muy esencial, por una verdadera reparación social (Aron, 1987; Becker *et al.*, 1988; Lira, 1988; Martín-Baró, 1990; Weinstein, 1987).

Ahora bien, sería un error pensar que la Psicología de la liberación apenas representa un momento de ruptura. La liberación es un proceso y, como tal, su punto de partida requiere romper las cadenas de la enajenación. Pero el proceso liberador no termina ahí; porque la liberación, más aún que la libertad, tiene un «de», pero, sobre todo, tiene un «para» (Frankl, 1955). De lo que se trata, en definitiva, es de contribuir a construir un hombre nuevo en una sociedad nueva. En el camino hacia esa meta se configura una nueva identidad colectiva, un pueblo nuevo, señor de su historia. Y es a la elaboración de la Psicología de ese pueblo nuevo hacia donde debemos orientar nuestros esfuerzos y recursos los psicólogos latino-

24. A estas alturas no sería pertinente abrir el debate sobre las repercusiones de la guerra sobre la salud mental (algo hemos visto ya en la nota 7 de «El papel desenmascarador del psicólogo»). Ahora tan sólo queremos insistir en que realmente Martín-Baró se mueve dentro de los cauces de la hipótesis socio-histórica, y para ello nos sirve la siguiente cita: «Pero queremos enfatizar lo iluminador que resulta cambiar la óptica y ver la salud o el trastorno mentales no desde dentro afuera, sino de afuera adentro; no como la emanación de un funcionamiento individual interno, sino como la materialización en una persona o grupo del carácter emancipador o alienante de un entramado de relaciones históricas» («Guerra y salud mental», *Estudios Centroamericanos*, 429/430, 1984, 505). La salud concebida desde una perspectiva que va «de la exterioridad colectiva a la interioridad individual» (p. 507).

americanos. Yo creo que la verdad de nuestros pueblos no se encuentra en su presente de opresión, sino en su futuro de libertad. Si miramos a tanto latinoamericano esquilmado por la explotación, a tanta mujer truncada por la discriminación sexual, a tanto niño abortado por el hambre, a tanto campesino amordazado por la miseria, a tanto marginado embrutecido por el desempleo permanente, comprenderemos bien que no es reflejando lo que estamos obligados a ser, sino posibilitando lo que podremos llegar a ser, como se afirma la verdad de los pueblos de América latina.

Se perfila así una serie de tareas que debieran constituir nuestro programa de prioridades de aquí al próximo siglo y que pudiera formularse como la configuración de una Psicología popular. El término puede resultar disonante para algunos y hacerles temer que estemos propugnando una nueva modalidad de personalidad básica o de carácter latinoamericano. Nada de eso. De lo que se trata es de estudiar y cultivar sistemáticamente todos aquellos aspectos de la Psicología de nuestros pueblos que hayan contribuido o puedan contribuir a su liberación histórica.

La elaboración de una Psicología popular supone, ante todo, un trabajo de recuperación de la memoria histórica de nuestros pueblos. Esto es algo en lo que han insistido científicos sociales como el guatemalteco Carlos Guzmán Böckler (1975) o el colombiano Orlando Fals Borda. Según este último, recuperar la memoria histórica significa «descubrir selectivamente mediante la memoria colectiva, elementos del pasado que fueron eficaces para defender los intereses de las clases explotadas y que vuelven otra vez a ser útiles para los objetivos de lucha y de conscientización» (Fals Borda, 1985, 139). Se trata de recuperar no sólo el orgullo de pertenecer a un pueblo y de contar con una cultura y tradición, sino, sobre todo, de rescatar todos aquellos aspectos —costumbres, formas de organización y trabajo, valores y normas— que sirvieron ayer y servirán hoy para la liberación. Por ello, la recuperación de una memoria histórica va a suponer la reconstrucción de unos modelos de identificación que, en lugar de encadenar y enajenar a los pueblos a la noria del consumismo, les abran el horizonte hacia su liberación colectiva.

Una Psicología popular requiere, en segundo lugar, reconocer y potenciar todas aquellas virtudes propias de nuestros pueblos que les han permitido confrontar en circunstancias casi infrahumanas la difícil tarea de su supervivencia histórica. Virtudes como una inteligencia práctica, bien apreciable en muchos de los niños marginados de nuestras grandes urbes latinoamericanas, pero a la que tan ciegas son nuestras pruebas estandarizadas de inteligencia; virtudes como la del indígena andino, cuya resistencia testaruda al cambio bien

uede representar un último reducto de afirmación étnica frente el vasallamiento cultural; virtudes como la solidaridad del campesino alvadoreño que se hace cargo, sin pedir nada a cambio, de aquellos hijos de la guerra cuyos padres han sido arrebatados por las tácticas represivas de la contrainsurgencia norteamericana. Es importante no mitificar ni creer que todos los rasgos que caracterizan a un pueblo son por lo mismo laudables; hay mucho de alienación en la Psicología popular, como Psicología que es de unas clases explotadas y oprimidas. Pero también hay mucho de admirable y hasta heroico en esas formas sencillas de pensar, sentir y actuar que han permitido a nuestros pueblos sobrevivir a siglos de dominación e imperialismo; son esas formas las que es necesario rescatar y potenciar de cara a un proceso de liberación.

Finalmente, una Psicología popular requiere la exploración de nuevas formas de conciencia en un trabajo conscientizador que se aboque no sólo a una praxis transformadora del mundo material, sino sobre todo a una praxis transformadora del mundo social, lo que supone una articulación organizativa de las necesidades más profundas y de los intereses más auténticos de las propias clases populares, sin mediatizar esas necesidades y esos intereses a instancias partidistas (*La cuestión de las masas*, 1987). La Psicología popular reclama, por necesidad, una Psicología política, es decir, una psicología que tome en cuenta el poder social en la configuración del psiquismo humano y que, por tanto, contribuya a construir un nuevo poder histórico como requisito de una nueva identidad psicosocial de las mayorías hasta hoy dominadas²⁵.

Sé que asumir como horizonte de la Psicología latinoamericana la construcción de una Psicología popular que encauce la liberación histórica de nuestros pueblos contiene una alta dosis de utopía. Pero me atrevo a decir que se trata de una utopía de vida en cuya búsqueda los psicólogos nos encontraremos con teólogos y campesinos, con «inventores de fábulas» y marginados, con revolucionarios y condenados de la tierra», que mantienen obstinadamente la esperanza de un mañana diferente. Por ello, yo les invito a todos ustedes, en palabras de García Márquez (1983, 28), a optar por «una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra».

25. Como se habrá percatado el lector, Martín-Baró reitera prácticamente las mismas consideraciones que hiciera en un epígrafe anterior, «Tres tareas liberadoras» (p. 322).

Epílogo

EL CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO DEL ASESINATO DE IGNACIO MARTÍN-BARÓ¹

Noam Chomsky

Al poco del asesinato perpetrado en la UCA el pasado mes de noviembre en el que murieron seis padres jesuitas y dos mujeres, Douglas Grant Mine, corresponsal de la AP, dio la siguiente noticia: Segunda masacre en El Salvador, pero esta vez de gente corriente». Contaba que un grupo de soldados había entrado en un barrio de clase obrera, había detenido a seis hombres, entre ellos un adolescente de 14 años, los había alineado contra la pared y los había asesinado a sangre fría. No se trataba de «sacerdotes ni defensores de los derechos humanos», escribió Mine, «de suerte que sus muertes han pasado inadvertidas». En el fondo se trataba de un episodio más en la explosión salvaje de tortura, destrucción y muerte a la que el secretario de Estado James Baker, en una conferencia de prensa ofrecida al día siguiente, calificó como de «absolutamente apropiada», una afirmación que no despertó reacción alguna entre los presentes, lo que no deja de ser un síntoma de los valores que defendemos.

La semana en que los jesuitas fueron asesinados, al menos 28 civiles salvadoreños perecieron de manera similar, entre ellos el director de un sindicato, la líder de una organización de mujeres universitarias, nueve miembros de una cooperativa agrícola indígena y diez estudiantes universitarios. Una investigación cuidadosa de estas muertes, escribió Alan Nairn, corresponsal de prensa para América

1. Ésta fue la ponencia que Noam Chomsky presentó en el Simposio «Psicología y error en El Salvador» en el transcurso de la Convención Anual de la *American Psychological Association* celebrada en Boston, en agosto de 1990. Para su traducción el editor de este libro ha contado con la desinteresada colaboración de José Manuel Igoa en un par de trances lingüísticos complicados. Desinteresada fue también la respuesta de Noam Chomsky ante la posibilidad de traducir y publicar su artículo, lo que queremos agradecer desde aquí.

central, «nos conduce directamente a las puertas de Washington». Son innumerables los ejemplos a los que se puede aplicar esta inexorable conclusión.

Un marco algo más amplio nos lo ofrece la conferencia pronunciada en Berkeley por el padre Martín-Baró, «Consecuencias psicológicas del terrorismo político»², donde señala algunos puntos álgidos. La modalidad más significativa de terrorismo, con mucho, es el terrorismo de Estado, es decir «atemorizar a la población con la ayuda de acciones sistemáticas llevadas a cabo por las fuerzas de seguridad». Ese terrorismo es una parte central del «proyecto socio-político impuesto por el gobierno», un proyecto diseñado para satisfacer las necesidades de los privilegiados. Para surtir efecto, la población debe estar «aterrorizada por un temor internalizado»³.

Hay un tercer punto al que Martín-Baró alude de pasada y que en la actualidad emerge como el más importante para nosotros: el proyecto socio-político y el terrorismo estatal que ayuda a implementarlo no son exclusivos de El Salvador; forman parte de la política de Estados Unidos en el Tercer Mundo. Las razones están profundamente enraizadas en nuestra cultura, en nuestras instituciones y en nuestra planificación política. Podemos remontarnos a nuestras

2. La conferencia se enmarcaba dentro de un Simposio convocado por el *Committee for Health Rights in Central America* (CHRICA), y la presentación de Martín-Baró tuvo lugar el 17 de enero de 1989. Elisabeth Lira, que durante años fuera directora de ILAS (Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos), en Chile, la vertió al castellano y todavía no se ha publicado. En ella analiza el terrorismo político en tres dimensiones: a) la de sus actores (escuadrones de la muerte, cuerpos de seguridad del Estado, guerrilla, etc.); b) la de la consideración del terrorismo político como una serie de hechos extraordinarios o como un conjunto de hechos ordinarios y cotidianos; c) la distinción entre los efectos del terrorismo sobre los individuos concretos y sus consecuencias colectivas. De los tres niveles, el más letal es el último, la «burocratización del terrorismo político», ya que tiene como propósito la internalización del miedo. «Probablemente —escribe Martín-Baró— sin embargo, lo más importante y más difícil de comprender son las consecuencias colectivas del terrorismo político. Este tipo de terrorismo sistemático impuesto sobre la población por el gobierno y la Fuerza Armada afecta a toda la vida social. A esto lo llamaría una rutinización, una burocratización del terrorismo político. Es el intento sistemático de forzar a la población de un país dado a conformarse con un proyecto socio-político impuesto por el gobierno que no toma en cuenta las necesidades básicas y las opciones de la población. Toda la vida social queda afectada por este terrorismo político cuyos propósitos son la internalización del miedo» (I. Martín-Baró, «Consecuencias psicológicas del terrorismo político», 1989, 6).

3. Las características de este procedimiento han quedado convenientemente descritas en el capítulo «Religión y guerra psicológica». Se trata de instaurar un conflicto de baja intensidad acompañado de actos más o menos aislados, pero contundentes, de amedrentamiento físico que desemboque en la inseguridad de las personas en distintos ámbitos de su existencia, forzando el sometimiento al «orden establecido». Se trata de una brusca invasión política de la subjetividad, tal y como la describe, con mucho conocimiento de causa, Elisabeth Lira en el capítulo «Guerra psicológica: intervención política de la subjetividad colectiva» incluido en el libro coordinado por Martín-Baró, *Psicología social de la guerra* (San Salvador: UCA Editores, 1990).

primeras experiencias como nación y recordar la doctrina de los Padres Fundadores que aclamaron la «saludable» eficacia del terror para con la población nativa y los esclavos desobedientes. Los términos pertenecen a John Quincy Adams, pero el sentimiento era compartido. Adams justificó las revueltas de Andrew Jackson en Florida que acabaron con el aniquilamiento de la población nativa y dejó a una provincia española bajo el control americano, una expedición llevada a cabo contra las «hordas desenfrenadas de indios y negros», en palabras de Adams, Jefferson y otros antiguos defensores del terror estatal.

En líneas generales, la ilustrada opinión occidental legítima y apologa el terror cuando éste es capaz de frenar el ataque al poder y a los privilegios, aunque las metas deben ser cuidadosamente elegidas: matar prominentes sacerdotes a la luz del día no es inteligente, pero hacerlo con activistas rurales y líderes sindicales no deja de ser un juego legítimo, y todavía lo es más quitar de en medio a campesinos, indios, estudiantes y demás ralea. Así ha sido siempre, y hasta que no nos pongamos de acuerdo sobre estos hechos, entenderemos muy poco de nosotros mismos o del mundo que nos rodea.

En su conferencia de Berkeley, Martín-Baró se refiere a la «campana masiva de terrorismo político» en El Salvador iniciada hace una década y conducida bajo los auspicios e iniciativa de Estados Unidos. Señala que «desde 1984, con la llegada a El Salvador del denominado gobierno democrático bajo Duarte, las cosas parecían cambiar un poco», pero en realidad «no cambiaron; lo que realmente cambió es que a la aterrorizada población las opciones se le redujeron a sólo dos: irse a las montañas y unirse a las filas rebeldes, o obedecer los programas impuestos por el gobierno». Los asesinatos se redujeron, y ello ocasionó un gran optimismo oficial, pero las razones de esta disminución, observa Martín-Baró, «residen en que a no eran necesarios acontecimientos extraordinarios puesto que la gente estaba muy aterrorizada, muy paralizada». En una palabra, se había vuelto a demostrar nuevamente la «saludable eficacia» del terror⁴.

4. Las palabras textuales de Martín-Baró son las siguientes: «Desde fines de 1970 hasta aproximadamente 1984, hubo una campaña masiva de terrorismo político llevada a cabo en El Salvador. Miles de personas fueron asesinadas, desaparecieron, fueron torturadas, atropelladas, expulsadas de sus empleos, etc. Sin embargo, desde 1984, con la llegada del llamado *gobierno democrático* en El Salvador bajo Duarte, si bien las cosas parecían cambiar un poco, la verdad es que no cambiaron nada. ¿Qué cambio era que una población aterrorizada fuera reducida a sólo dos opciones: irse a las montañas a unirse a las filas de los rebeldes, o conformarse, al menos públicamente, con el proyecto impuesto por el gobierno? Como resultado, los índices de abusos de los derechos humanos empezaron a bajar y el gobierno de Estados Unidos estaba muy satisfecho. ¡Maravilloso! En lugar de mil personas

Poco después de las elecciones de 1984 que restablecieron la «democracia» en El Salvador, la organización de derechos humanos «Socorro Jurídico», que trabajaba bajo los auspicios y protección de la archidiócesis de San Salvador, observó que el terror continuaba y estaba protagonizado por «los mismos miembros de las fuerzas armadas que gozan de apoyo oficial y son pertinentemente entrenados para llevar a cabo esos actos de sufrimiento colectivo [...] La sociedad salvadoreña, afectada por el terror y el pánico como resultado de la persistente violación de los derechos humanos más elementales, muestra las siguientes características: intimidación colectiva y miedo generalizado, por un lado, y, por otro, aceptación internalizada del terror debido al diario y frecuente uso de medios violentos. En general, la sociedad acepta la frecuente aparición de cuerpos torturados ya que derechos tan básicos como el derecho a la vida carecen de valor»⁵.

El último comentario también es aplicable a los supervisores de estas operaciones, tal y como fue subrayado por el secretario de Estado, George Shultz, en una de sus advertencias sobre el terrorismo realizada en el momento en que Estados Unidos se aplicaba a bombardear Libia, una operación que se saldó con la muerte de varios civiles y con el aplauso de los de casa. En El Salvador, declaró, «todos los norteamericanos debemos estar orgullosos de los resultados cosechados»; al menos, todos los norteamericanos que gozan contemplando cuerpos torturados, niños muertos de hambre, terror, pánico y miedo generalizado. El corresponsal centroamericano del *New York Times*, James Lemoyne, fue más allá al afirmar que «el apoyo norteamericano a gobiernos electos (en El Salvador, Guatemala y Honduras) se ha saldado con un éxito relativo». Desde determinados puntos de vista, sin duda alguna.

asesinadas sólo eran setecientas o quinientas, como si quinientos no tuvieran importancia, como si no fueran seres humanos, como si fueran animales» (I. Martín-Baró, «Consecuencias psicológicas del terrorismo político», 1989, p. 7).

5. Algunas de estas cosas han salido a relucir a lo largo de las páginas precedentes. A la «normalidad» de lo insólito le hemos dedicado la nota 3 del capítulo «El latino indolente»; ahora vuelve a aparecer en la ponencia que sirve de marco al artículo de Chomsky. En ella se puede leer: «Lo más importante en relación al terrorismo político de El Salvador es que comúnmente no es noticia. No parece interesante para los lectores de los diarios o para los telespectadores. Esto es lo que yo llamaría el terrorismo cotidiano de los hechos ordinarios [...] Este tipo de acción cotidiana sobre el conjunto de toda la población: el atropello, la presión, la rotulación, la descalificación moral de cualquiera que trate de hacer algo relevante en beneficio de los pobres, es lo que denomino el «terrorismo de Estado cotidiano». Esta modalidad puede llegar a ser aún más opresiva cuando se mezcla con los actos extraordinarios de terrorismo mencionados previamente» (I. Martín-Baró, «Consecuencias psicológicas del terrorismo político», 1989, p. 5). Ya al final de la ponencia se refiere a uno de los extremos mencionados en esta cita: la consecuencia psico-social más drástica del terrorismo político es la devaluación de la vida humana.

Las observaciones de la organización «Socorro Jurídico» sobre la sociedad salvadoreña en tiempos de «democracia» se presentaron en el *Primer Seminario internacional sobre Tortura en América latina* celebrado en Buenos Aires. Hubo una conferencia dedicada al «sistema represivo» que «dispone de conocimientos y de tecnología multinacional dedicada al terror y desarrollada en centros especializados cuyo propósito es perfeccionar métodos de explotación, opresión y dependencia de individuos y hasta de pueblos enteros mediante la utilización del terrorismo de Estado inspirado en la doctrina de la Seguridad Nacional». No se comentó en este Seminario, y tampoco con muchos los especialistas que saben que esa doctrina se remonta a la decisión de la Administración Kennedy de dedicar los militares de América latina a la tarea de la «seguridad interna», es decir, a la guerra en contra de su propio pueblo, una decisión de importancia histórica con devastadoras consecuencias en el hemisferio.

Nada de esto cabe dentro de los cánones sobre terrorismo dentro del mundo civilizado, ni tiene la más remota relación con los nobles esfuerzos de los Estados Unidos para defender las imperfecciones e iniciales democracias como las de El Salvador y Guatemala, donde la situación todavía es peor, y para «restaurar la democracia» en Nicaragua. De igual manera, no podemos manchar el orgullo del compromiso norteamericano con los derechos humanos haciéndonos eco de la alta correlación entre la ayuda norteamericana y la tortura, algo perfectamente documentado en varios estudios, particularmente en América latina, donde el principal especialista académico sobre derechos humanos en la región, Lars Schoultz, concluye que la ayuda norteamericana «ha llegado de manera desproporcionada a gobiernos que torturan a sus ciudadanos, a los egregios violadores de los derechos humanos del hemisferio». Esto fue anterior a la Administración Reagan, y obtuvo un récord que nos es conocido.

Las razones para esa correlación, que no se limita a América latina, no son de ningún modo oscuras. Se basan en los dos puntos enfatizados por Martín-Baró: un proyecto socio-político que busca impedir el nacionalismo independiente y asegurar un clima favorable para la inversión, como se explicita en muchos documentos públicos; todo ello unido a la necesidad de recurrir regularmente al error para llevar a cabo este proyecto.

En una comunicación sobre medios de comunicación y opinión pública en El Salvador que tenía que presentar el pasado mes de diciembre⁶, Martín-Baró escribió que el proyecto americano contra-

6. Se refiere Chomsky a la ponencia que Martín-Baró tenía que haber presentado en el XV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos a la que he-

insurgente «acentuaba solamente las dimensiones formales de la democracia», y que los medios de comunicación deberían de ser entendidos como un mecanismo de «guerra psicológica». Alguna vez hubo periódicos independientes en El Salvador escasamente críticos para con el poder político y económico pero demasiado indisciplinados para el gusto de los gobernantes. El problema se resolvió hace una década, cuando el local de un periódico fue ocupado y destruido por el ejército, y cuando el editor y un periodista de otro diario fueron arrestados y asesinados por las fuerzas de seguridad, eventos considerados aquí demasiado insignificantes para ser noticia. En cuanto a la opinión pública, la ponencia de Martín-Baró muestra que entre la clase trabajadora, los estratos bajos de la clase media y la clase baja, menos del 20%, se siente libre de expresar su opinión en público, un porcentaje que se eleva al 40% entre los ricos, una muestra de la saludable eficacia del terror, y otro resultado del que «todos los americanos pueden sentirse orgullosos».

Aunque es altamente engañoso limitarnos a El Salvador, las restricciones de tiempo no permiten más. La coherencia de la política norteamericana queda perfectamente reflejada en los récords del batallón Atlacatl, «cuyos soldados obedecieron profesionalmente las órdenes de sus oficiales para matar a los jesuitas a sangre fría», en palabras de una información reciente del *America's Watch*, que brevemente reseña algunas de las hazañas de esta selecta unidad, «creada, entrenada y equipada por los Estados Unidos». Esta unidad se creó en marzo de 1981, cuando 15 especialistas en contrainsurgencia fueron enviados a El Salvador desde la Escuela de las Fuerzas Especiales del Ejército de los Estados Unidos. Desde su inicio, el batallón «estuvo comprometido en el asesinato de un gran número de civiles». Un profesor perteneciente a la Escuela de las Américas del Ejército Norteamericano en Fort Benning, Georgia, describió a sus soldados como «particularmente feroces»: «siempre nos costaba mucho conseguir que tomaran prisioneros en vez de cortar orejas».

mos hecho referencia en la nota 8 del capítulo «Religión y guerra psicológica». La ponencia llevaba por título «Los medios de comunicación masiva y la opinión pública en El Salvador de 1979 a 1989» y sería finalmente publicada en *Estudios Centroamericanos*, 493/494, 1989, 1081-1093. El artículo da comienzo con una referencia a la guerra psicológica definida por «el esfuerzo sistemático por ganarse "la mente y el corazón" del enemigo y de sus simpatizantes, actuales o potenciales, y para ello se sirve de cualquier medio que permita convencer y conmover, sin excluir los medios que convencen sólo porque conmueven, como es toda forma de terrorismo de Estado. La guerra psicológica busca, precisamente, lograr su objetivo atendiendo a los dos elementos psico-sociales de la guerra. El primero de ellos consiste en convertir la realidad social en una palestra maniquea de bien o mal absoluto, frente a la cual no queda más alternativa que optar por el bien, que es la propia postura [...] El segundo elemento consiste en reforzar positivamente la aceptación de esa historia oficial y la consiguiente sumisión al poder establecido» (pp. 1081-1082).

En diciembre de 1981, el batallón tomó parte en una operación que se saldó con el asesinato de más de 1.000 civiles en una orgía de tortura, sangre y muerte⁷. Más tarde este batallón estuvo implicado en bombardeos de pueblos y asesinatos por fusilamiento, asfixia y otros métodos, de cientos de civiles, la mayoría mujeres, niños y ancianos. Éste ha sido el patrón sistemático de la guerra especial en El Salvador desde la primera y más importante operación militar en mayo de 1980, cuando 600 civiles fueron asesinados y mutilados en el río Sumpul en una operación conjunta de los ejércitos de El Salvador y Honduras, una matanza dada a conocer por fuentes eclesiásticas, por los defensores de los derechos humanos y por la prensa extranjera, excepción hecha de la prensa norteamericana, cuya tarea se cifra en la guerra psicológica, como ha sido ampliamente documentado.

7. Fue la famosa matanza en el caserío El Mozote, en el Departamento de Morazán, perpetrada por el Batallón Atlacatl el 11 de diciembre de 1981. La Comisión de la Verdad describe este hecho en los siguientes términos: «Cuando llegaron los soldados encontraron en el caserío, además de los moradores, a otros campesinos refugiados de las zonas circundantes. Ordenaron salir a todos de las casas y los reunieron en la plaza; los hicieron acostarse boca abajo, los registraron y les formularon preguntas sobre los guerrilleros. Luego, les ordenaron encerrarse en las casas hasta el día siguiente, con la indicación de que se dispararía contra cualquier persona que saliera. Los soldados permanecieron en el caserío durante la noche. El día siguiente, 11 de diciembre, en las primeras horas de la mañana los soldados volvieron a reunir a toda la población en la plaza. Separaron a los hombres de las mujeres y los niños, y los encerraron en varios grupos en la iglesia, en "el convento" (una pequeña construcción detrás de la iglesia que era utilizada por el sacerdote para cambiarse cuando iba al pueblo a oficiar la misa) y en varias casas. Durante la mañana procedieron, en diversos sitios, a interrogar, torturar y ejecutar a los hombres. Alrededor del mediodía fueron sacando por grupos a las mujeres, separándolas de sus hijos y ametrallándolas. Finalmente dieron muerte a los niños. Un grupo de niños que había sido encerrado en "el convento" fue ametrallado a través de las ventanas. Después de haber exterminado a toda la población, los soldados prendieron fuego a las edificaciones. Los soldados permanecieron la noche del 11 también en El Mozote. Al día siguiente, pasaron por el caserío Los Toriles situado a 2 kilómetros de distancia. Algunos habitantes lograron huir. Los demás, hombres, mujeres y niños, fueron sacados de las casas, puestos en filas y ametrallados». (*De la locura a la esperanza*. Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993, p. 156). Leigh Binford acaba de publicar un detallado estudio, *El Mozote. Vidas y memorias* (San Salvador: UCA Editores, 1997) sobre los antecedentes, los hechos sangrientos de aquel diciembre, el encubrimiento de Estados Unidos, el desarrollo del juicio, etc. En la página 44 recoge el informe de la Oficina de Tutela Legal fundamentado en el testimonio de Rufina Amaya, una de las escasas supervivientes: «Los soldados del batallón Atlacatl procedieron a asesinar a los niños pequeños concentrados en la casa de Alfredo Márquez, los cuales sumaban varios centenares. Durante dichos asesinatos pudieron ser escuchados gritos de auxilio de los menores, quienes gritaban "mamá nos están matando", "nos están ahorcando", "mamá nos meten cuchillo". Tras cometer los asesinatos de los menores, los soldados dieron fuego a la vivienda del señor Alfredo Márquez, en cuyo interior se encontraban los cadáveres de los niños. Mientras la casa ardía en llamas pudo escucharse aún el llanto de un menor que llamaba a su madre, tras lo cual un militar no identificado manifestó la siguiente orden: "Andá mata a ese cabrón, que no lo has matado bien". Posteriormente fueron escuchados varios disparos, luego de los cuales no se escuchó más el llanto del menor».

El Comité de Abogados defensor de los derechos humanos alegó en su carta al secretario de Defensa, Cheney, que los asesinos de los jesuitas habían recibido entrenamiento de las fuerzas especiales de los Estados Unidos tres días antes de los asesinatos⁸. En años anteriores, las peores masacres del batallón Atlacatl coincidían con la finalización del período de entrenamiento con los asesores norteamericanos.

Los métodos de entrenamiento del ejército salvadoreño fueron dados a conocer por un desertor que recibió asilo político en Texas hace unas cuantas semanas. Como es bien sabido, en esta «democracia en ciernes» los soldados no son llamados a filas; se recluta a jóvenes quinceañeros en barrios pobres y campos de refugiados. De acuerdo con este desertor, cuyo nombre se mantiene en el anonimato por razones obvias, los reclutas eran obligados a matar perros y buitres mordiendo sus gárgantas y retorciendo sus cabezas, y tenían que observar cómo otros soldados torturaban y asesinaban a disidentes sospechosos, desgarrándoles las uñas, decapitándolos, divirtiéndose con sus miembros, o sencillamente dejándolos morir de hambre. A los reclutas se les decía que deberían hacer lo mismo porque torturar animales y personas «los haría más hombres y les infundiría valor». El juez de Inmigración rechazó la solicitud del Departamento de Estado de denegarle el asilo y devolverlo a El Salvador.

Recientemente el componente de un escuadrón de la muerte salvadoreño asociado al Batallón Atlacatl, César Joya Martínez, contó de primera mano su experiencia personal y ofreció detalles sobre operaciones criminales, incluida la de la UCA, llevadas a cabo en complicidad con altos asesores de la CIA y del gobierno norteamericano. La Administración Bush está haciendo todo lo posible por silenciarlo y enviarlo a una muerte segura a El Salvador, haciendo caso omiso del ruego de diversas organizaciones de derechos humanos y de la petición del Congreso de que su testimonio sea oído. El

8. En su libro *Una muerte anunciada*, Marta Doggett ofrece detalles concluyentes sobre este extremo. Poco antes de la ofensiva del FMLN a mediados de noviembre de 1989, dio comienzo en El Sitio del Niño (La Libertad), donde estaba ubicado el cuartel del batallón Atlacatl, un curso de entrenamiento en el que participaron buena parte de los soldados y mandos que actuaron en la UCA el 16 de noviembre: «Todos los hombres de Atlacatl procesados por los asesinatos se encontraban participando en el curso, incluido Jorge Alberto Sierra Ascencio, uno de los soldados implicados que desertó a finales de diciembre de 1989 y fue juzgado *in absentia*» (Doggett, M. *Una muerte anunciada*. San Salvador: UCA Editores, 1994, p. 90). La desertión de Sierra Ascencio, el soldado que remató con una ráfaga de metralleta a Elba y Celina Ramos, agonizantes, no se debió a arrepentimiento alguno, sino sencillamente al miedo de comparecer ante la justicia. Para el Pentágono, en un supremo acto de cinismo, estos cursos estaban encaminados a instruir a los soldados y oficiales sobre los derechos humanos (ver p. 92 del libro de Doggett).

trato dado a los principales testigos del asesinato de los jesuitas fue similar⁹.

Los resultados del entrenamiento militar quedan palmariamente evidenciados en la documentación que obra en poder de los grupos de derechos humanos y de la Iglesia salvadoreña, y fueron crudamente descritos por Daniel Santiago, un sacerdote católico, en un periódico editado por los jesuitas, *América*, un nombre oportuno en este caso en la medida en que este informe nos enseña algo sobre nosotros mismos, en caso de que estemos dispuestos a aprender. Comienza su relato con la descripción de una historia que le contó una campesina. Al volver un buen día a su casa, contó la mujer, encontró a su madre, a su hermana y a sus tres hijos sentados alrededor de una mesa minuciosamente decapitados: «cada una de las cabezas estaba cuidadosamente colocada delante de su cuerpo respectivo con las manos colocadas encima, como si cada una estuviera acariciando su propia cabeza». Los asesinos, pertenecientes a la Guardia Nacional salvadoreña, tuvieron dificultades para fijar la cabeza de un bebé de 18 meses, de suerte que decidieron clavarle las

9. Lucía Barrera de Cerna, una empleada de la UCA, se había refugiado con su familia en una casa adyacente a la residencia de los jesuitas. Desde allí pudo divisar buena parte de lo acontecido en aquella madrugada y testificó en la Embajada de España el día 22 de noviembre. Respondiendo a sus deseos, los jesuitas, en colaboración con los cónsules de España y Francia, prepararon su salida de El Salvador a fin de entregarla a los jesuitas de Florida. Pero Lucía y su familia acabaron en las garras del FBI que, como primera medida, los mantuvo incomunicados durante una semana para «ablandarlos» cara a los interrogatorios. Marta Doggett lo cuenta en *Una muerte anunciada*: «Según lo que los Cerna manifestaron al *Lawyers Committee*, los agentes del FBI que los interrogaron les decían que Cerna estaba vinculado al FMLN, que era afeminado y también insinuaron que su esposa quizás había mantenido relaciones sexuales con los jesuitas. Asustada y deseando terminar cuanto antes con esta pesadilla, después de cuatro días bajo la custodia del FBI, Lucía Barrera se retractó y dijo que no había visto soldados en el campus de la UCA la noche de los asesinatos, y además que ni siquiera se había movido de la cama. “Me presionaron y me presionaron”, manifestó Lucía Barrera al *Lawyers Committee* el 3 de diciembre de 1989, el día en que, por fin, fue entregada a los jesuitas. “Me presionaron hasta que no pude aguantar más”» (p. 363). Lucía reconoció la voz de Martín-Baró abriendo la puerta que comunica la capilla de la UCA con la residencia de los jesuitas, y todavía recuerda con nitidez las palabras que dirigió a los soldados: «Esto es una injusticia. Son ustedes una arrojada». Como es bien sabido, a pesar de los desmentidos del gobierno y del afán encubridor de Washington, el testimonio de Lucía fue cabalmente corroborado por los propios autores de la masacre. De hecho, en el número extraordinario que la revista *ECA* dedicó a los acontecimientos de la UCA en diciembre de 1989 (*In Memoriam*) ya se detallan los nombres de los soldados, las órdenes que recibieron, algunos de los diálogos que mantuvieron y las «tarecas» realizadas por cada uno de ellos. Ya se sabía, por ejemplo, que el soldado Oscar Amayo Grimaldi (apodado «El Pilijay») fue el encargado de vaciar su AK-47 contra Hlacuría, Segundo Montes y Martín-Baró, que a Elba y Celina (ya lo hemos recordado) las mató Sierra Ascencio por orden del subsergente Ramiro Ávalos Vargas, que previamente había dado cuenta, con el ensañamiento característico de Atlacatl, de Juan Ramón Moreno Amando López, etcétera.

manos a ella a fin de que se sostuviera. En el centro de la mesa colocaron un gran cuenco de plástico lleno de sangre.

Quienes piensen que se trata de un hecho aislado, sencillamente es que han cerrado los ojos a la realidad durante muchos años. Un segundo ejemplo, impresionante por las circunstancias que lo rodearon, nos lleva a 1988, cuando Estados Unidos logró boicotear los acuerdos de paz para América central y forzó una revisión que restringía el acuerdo tan sólo a Nicaragua eximiendo a sus clientes asesinos de los llamamientos a la «justicia, a la libertad y a la democracia», al «respeto por los derechos humanos» y liberándolos de las garantías de «inviolabilidad de cualquier forma de vida y libertad». En el momento en que este éxito cínico de la diplomacia norteamericana se dio a conocer, se encontraron los cuerpos de dos hombres y un joven de 15 años en un vertedero usualmente utilizado por los escuadrones de la muerte. Estaban con los ojos vendados, las manos atadas a la espalda y con signos de tortura. La Comisión no gubernamental de Derechos Humanos, que prosigue sus trabajos a pesar del asesinato de sus fundadores y directores, informó que habían sido encontrados 13 cuerpos en las dos semanas precedentes, la mayoría de ellos con señales de tortura. Entre ellos había dos mujeres «colgadas por los cabellos de un árbol», con los pechos cortados y sus caras pintadas de rojo. Eran las señales inequívocas de los escuadrones de la muerte. La información corrió por los *media* de Canadá, pero no fue posible encontrarla en la prensa nacional estadounidense.

El sacerdote Daniel Santiago escribió que escenas como éstas son diseñadas por la fuerza armada con el propósito de la intimidación. «Los escuadrones de la muerte no se conforman con matar a la gente; los decapitan, colocan sus cabezas en picas y la usan para adornar el paisaje. Los hombres no sólo son destripados por la policía salvadoreña; se les secciona los genitales y se los incrustan en la boca. Las mujeres salvadoreñas no son sólo violadas por la Guardia Nacional; se les cortan los pechos y con ellos se les cubre la cara. No basta con matar a los niños; se les arrastra sobre alambre de espino hasta que la carne se le desprende de los huesos mientras se obliga a sus padres a observar la escena. La estética del terror en El Salvador tiene matices religiosos», escribió. Había que asegurarse de que el individuo está totalmente subordinado a los intereses de la patria; por eso es por lo que los escuadrones de la muerte suelen ser denominados «Ejército de Salvación Nacional» por el partido en el gobierno, ARENA, cuyos miembros hacen un juramento de sangre al líder vitalicio, el nazi Roberto D'Aubuisson, al que se señala como el responsable del asesinato del arzobispo Romero, entre otras muchas atrocidades.

La fuerza armada recluta a los adolescentes a partir de los 13 años, los inducta con rituales adoptados de las SS, incluyendo la violación, a fin de prepararlos para matar adornándose con ribetes sexuales, como si de un rito religioso se tratara. La teoría, observa con precisión, «se adereza con cadáveres, miembros mutilados, sesos esparcidos». Este «estilo sadomasoquista genera terror», y «el terror crea pasividad frente a la opresión. Una población pasiva resulta fácil de controlar» de manera que estará llena de trabajadores pasivos, no habrá quejas, y el proyecto socio-político proseguirá impertérrito su marcha.

El sacerdote Santiago nos recuerda que la actual ola de violencia es una reacción al intento que la Iglesia hizo en la década de los setenta a favor de los pobres. Realmente Estados Unidos lo apoyó en todo momento enmascarando la realidad con declaraciones de inocencia y con quejas acerca de la escasa colaboración de los menos favorecidos. Los «americanos», continúa, «son culpables de apoyar el genocidio y después intentar exculparse mediante un acto absolutorio de interpretación», una «obscenidad adicional».

Los hechos están suficientemente probados. El terror estatal comenzó cuando la Iglesia adoptó «la opción preferencial por los pobres», en palabras de la declaración hecha por los obispos católicos en Puebla en 1979¹⁰, y comenzaron a surgir asociaciones campesinas y grupos de autoayuda. Éstas, junto con otras organizaciones populares, «se propagaron como la pólvora a lo largo de las sociedades latinoamericanas», escribe Lars Schoultz. Que los Estados Unidos recurrieran de inmediato a la represión masiva con la cooperación de las elites locales, tan sólo sorprenderá a quienes deliberadamente ignoran la historia. En su trabajo sobre los derechos humanos en América latina, Schoultz señala que el cambio producido hacia 1962 en el objetivo de las Fuerzas de Seguridad latinoamericanas hacia la represión interna trajo como consecuencia una ola de «Estados de Seguridad Nacional» basados en un modelo neo-nazi, firmemente respaldados y ayudados por los Estados Unidos, cuyo objetivo principal era el de «cortar de raíz cualquier amenaza a la estructura de privilegios socio-económicos por medio de la supresión de la participación política de la mayoría de la población, de las clases populares». El terror estatal se convierte entonces en una herramienta necesaria para estos propósitos.

10. Ésta fue en realidad una declaración de principios de la Conferencia de Medellín en 1968. En sus reflexiones dedican al capítulo 14 a la «Pobreza de la Iglesia», y al inicio de las recomendaciones pastorales propugnan la opción preferencial. Ya lo hemos visto en la nota 8 de «Iglesia y revolución en El Salvador» y en la nota 14 de «Hacia una Psicología de la liberación».

El padre Ignacio Ellacuría, rector de la UCA, describió a El Salvador como «una lacerada realidad, mortalmente herida». Fue un estrecho colaborador del arzobispo Romero y se encontraba con él cuando el arzobispo le escribió al presidente Carter rogándole que cesara la ayuda militar a la junta gobernante porque dicha ayuda sería empleada para «agudizar la injusticia y represión contra las organizaciones populares» que luchan «por el respeto a sus derechos más básicos». El arzobispo informó a Ellacuría que su carta se inspiraba en «el nuevo concepto de guerra especial consistente en criminalizar cualquier intento de las organizaciones populares bajo la acusación de comunismo o terrorismo». La guerra especial, también llamada contrainsurgencia o conflicto de baja intensidad¹¹, es simplemente terrorismo internacional con mayúscula, y ha marcado desde hace años la política oficial estadounidense, un arma empleada para grandilocuentes proyectos socio-políticos. De acuerdo con esta política, la petición del arzobispo fue denegada mientras las fuerzas de seguridad se empleaban en destruir las organizaciones populares con salvajes atropellos y atrocidades, algo que usted y yo financiamos, mientras desviamos la mirada hacia otro sitio.

En su informe sobre el décimo aniversario del asesinato de monseñor Romero, *America's Watch* resume la vergonzosa década, simbólicamente ligada por «estos dos eventos, el asesinato de monseñor Romero en 1980 y el asesinato de los jesuitas en 1989», dos acontecimientos que ofrecen «un cruel testimonio acerca de quién manda realmente en El Salvador y cuán poco han cambiado» las personas para quienes «el asesinato de sacerdotes es todavía una opción preferencial», gente que «sencillamente no escuchará los gritos clamando por un cambio y por justicia en una sociedad que ha tenido tan poco de las dos cosas». En su homilía conmemorativa del asesinato del arzobispo, el sucesor de Romero, monseñor Arturo Rivera Damas, dijo que éste «fue violentamente acallado por ser la voz de los que no tienen voz».

Las víctimas continúan sin voz, y monseñor está silenciado. Ningún alto oficial del gobierno de Cristiani ni de su partido, ARENA, asistieron a la misa. También fue patente la ausencia del gobierno de Estados Unidos. En compañía de varios obispos extranjeros, miles de campesinos y de gente humilde tomaron parte en la ceremonia, que duró tres días. El arzobispo Romero, el primer caso desde que Thomas Becket fuera asesinado en el altar hace ahora 800 años, fue formalmente propuesto por la Iglesia salvadoreña para su canoniza-

11. En el capítulo «Religión y guerra psicológica», Martín-Baró nos ha hecho una descripción detallada de las características de esos conflictos de baja intensidad.

ción. Todo esto sucedía con escaso eco en el país que financia y entrena a los asesinos. No es de extrañar, después de todo. En aquellos días se prefirieron las mentiras del gobierno a los hechos que daba a conocer la Iglesia y los grupos defensores de los derechos humanos y que hablaban del evidente papel de los militares en el asesinato. Ni siquiera fue merecedor de un editorial en *The News Paper of Record*. La prensa se contentó con rumores sobre la violencia de la extrema izquierda y de la extrema derecha, una violencia respecto a la que apenas hay posibilidad de control. Si ésa fue la reacción en el momento, posiblemente no merezca la pena recordar el asesinato diez años más tarde.

Finalmente, me gustaría volver sobre el punto central de Martín-Baró: el terrorismo de Estado no se desarrolla en el vacío; es un instrumento que forma parte de un proyecto socio-político más amplio en el que Estados Unidos¹² ha estado implicado durante muchos años. Unos días antes de que fuera asesinado, Ellacuría habló de los antecedentes de este proyecto. «Han organizado sus vidas en torno a valores inhumanos», dijo. Lo son, «porque no pueden ser universalizados. El sistema se sustenta sobre unos pocos que manejan la mayoría de los recursos, mientras que la gran mayoría ni siquiera puede cubrir sus necesidades básicas. Es crucial definir un sistema de valores y una norma de vida que tenga en cuenta a todo ser humano».

Por estos pagos, estas ideas se consideran subversivas y provocan a los escuadrones de la muerte. En Estados Unidos, estos pensamientos son algunas veces expresados respetuosamente y luego en la práctica relegados al cenicero. Tal vez las últimas palabras de los sacerdotes asesinados merezcan un mejor destino.

12. «No creo que la así llamada "guerra de contrainsurgencia" que están llevando a cabo el gobierno de Estados Unidos y el gobierno salvadoreño en mi país, denominándola "conflicto de baja intensidad" pueda ser llevada a cabo sin incluir el terrorismo político, que es una parte, un elemento central de este tipo de guerra». Son las palabras textuales de Martín-Baró en su ponencia «Consecuencias psicológicas del terrorismo político» (1989, p. 7).

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
INTRODUCCIÓN. LA COHERENCIA EN LOS COMPROMISOS: <i>Amalio</i>	
<i>Blanco</i>	9
El compromiso y la primacía de la praxis	10
La relatividad socio-histórica	19
La superación de los dualismos	25
El compromiso con el bienestar	28
A modo de conclusión: ¿una nueva epistemología?	32
Bibliografía	34
I. EL FATALISMO COMO IDENTIDAD COGNITIVA	
1. PRESUPUESTOS PSICO-SOCIALES DEL CARÁCTER	39
Introducción	39
El problema del carácter	42
Carácter y régimen socio-político	53
Estructura y funciones del régimen político	54
Estructura y funciones del carácter	61
Constantes psico-ideológicas en nuestra sociedad	65
2. EL LATINO INDOLENTE	73
El síndrome fatalista	73
El sopor latinoamericano	73
El fatalismo	76
Estudios sobre el fatalismo latinoamericano	80

La psicologización del fatalismo	84
El carácter latinoamericano	84
La cultura de la pobreza	87
La funcionalidad política del fatalismo	90
La verdad del fatalismo: imposibilidad del cambio social ...	90
El fatalismo como interiorización de la dominación social.	95
El carácter ideológico del fatalismo	97
La ruptura del fatalismo	98
3. EL LATINO EXPLOTADO	103
La identidad nacional	103
Metodología	108
Resultados	111
Análisis	124
Conclusión	127
II. EL QUEHACER DESIDEOLOGIZADOR DE LA PSICOLOGÍA	
4. CONSCIENTIZACIÓN Y CURRÍCULOS UNIVERSITARIOS	131
Realidad socio-política de las universidades centroamericanas	131
La conscientización socio-política	138
Mecanismos conscientizadores de la Universidad	142
Mecanismos complementarios	143
Mecanismos estructurales	147
Límites de la conscientización universitaria	156
Límites por la realidad misma de la Universidad	156
Límites por el ámbito en que se mueve la Universidad	158
A manera de conclusión	158
5. EL PAPEL DESENMASCARADOR DEL PSICÓLOGO	161
El contexto centroamericano	161
El papel del psicólogo	166
Conclusión: una opción histórica	175
Los obstáculos a la democracia en Latinoamérica	177
La realidad latinoamericana	177
Obstáculos a la democracia	179
La tarea de la psicología social	181
El psicólogo social en periodos de crisis	186
La encuesta de opinión pública	190
La opinión pública en El Salvador	193
Reflexiones finales	198

III. LA LIBERACIÓN COMO VIVENCIA DE LA FE

6. IGLESIA Y REVOLUCIÓN EN EL SALVADOR	203
La espada y la cruz	203
Una nueva opción: el Vaticano II y Medellín	206
El cambio religioso en El Salvador	210
La conscientización popular	210
Un modelo organizativo: las comunidades de base	213
La fe que acompaña	216
Monseñor Romero, símbolo de fe liberadora	217
La religión: fuerza conservadora y progresista	219
La nueva alianza Estado-Iglesia	222
7. RELIGIÓN Y GUERRA PSICOLÓGICA	227
Conversión religiosa en El Salvador	227
La guerra psicológica	231
Religión y política en El Salvador	237
Análisis y reflexiones finales	241
8. DEL OPIO RELIGIOSO A LA FE LIBERTADORA	245
La religión en Latinoamérica	245
Importancia de la religión en Latinoamérica	246
Dos tendencias de la religión latinoamericana	248
Naturaleza ideológica de la religión	251
La religión del orden	254
La religión como compensación metahistórica	255
La religión como evasión milenarista	258
La religión como catarsis individualista	261
Impacto político de la religión del orden	263
Apartamiento de la política	263
La legitimación de los regímenes conservadores	266
La religión subversiva	267
Las comunidades eclesiales de base (CEBs)	271
Historicidad de la salvación	271
Actividad comprometida	272
La fe comunitaria	273
Impacto político de la religión subversiva	275
La conversión religiosa, un proceso político	278

IV. LA LIBERACIÓN COMO EXIGENCIA DE LA PRAXIS

9. HACIA UNA PSICOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	283
El aporte social de la Psicología en Latinoamérica	283
La esclavitud de la Psicología latinoamericana	287
Mimetismo cientista	287
Carencia de una epistemología adecuada	289
Falsos dilemas	292
Hacia una Psicología de la liberación	295
Un nuevo horizonte	296
Una nueva epistemología	297
Una nueva praxis	298
Tres tareas urgentes	300
10. LA LIBERACIÓN COMO HORIZONTE DE LA PSICOLOGÍA	303
La vida de las mayorías populares latinoamericanas	303
El desempleo	305
El sindicalismo ahogado	308
El reto popular a la Psicología social	309
La definición de los problemas	310
La elaboración teórica	313
La objetividad científica	315
La liberación de los pueblos como horizonte	318
Objetivos	319
Tres tareas liberadoras	320
El papel de la Psicología en América latina	321
Los retos a la Psicología latinoamericana	326
La relevancia social de la Psicología	327
La ciencia de la Psicología	331
Perspectivas de la Psicología latinoamericana	334
<i>Epílogo. El contexto socio-político del asesinato de Ignacio</i>	
<i>Martín-Baró: Noam Chomsky</i>	343
<i>Bibliografía</i>	357
<i>Índice general</i>	371