

Comunidad y conflicto

Almeida Acosta, Eduardo

2013-02

<http://hdl.handle.net/20.500.11777/1643>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

COMUNIDAD Y CONFLICTO

F.H. Eduardo Almeida Acosta
María Eugenia Sánchez y Díaz de Rivera
Universidad Iberoamericana Puebla

28 de septiembre de 2012

“Pues si discurrimos por la aves y sus menudas enemistades, bien afirmaremos ser todas las cosas creadas a manera de contienda”

Fernando de Rojas, en el Prólogo de 1502 a “La Celestina”, citado por José Emilio Pacheco en su libro (2009:105) “Como la lluvia” México, D. F.: Ediciones Era y El Colegio Nacional.

El conflicto

Un aspecto clave de la dinámica psicosocial comunitaria es el conflicto. “Sin conflicto no hay progreso, dice Marx, esta es la ley que la civilización ha seguido hasta el día de hoy” (citado por Appelbaum, 1970: 9). La teoría sociológica más conocida sobre este aspecto es la marxista. Según este punto de vista, la sociedad es inherentemente inestable, tiende a polarizarse en dos clases antagónicas, la burguesía y el proletariado; con el tiempo la situación de cada una de ellas tiende a

volverse extrema, los proletarios cada vez más pobres y la riqueza social cada vez más concentrada en las manos de unos cuantos; cuando esto sucede cada una de esas dos clases se vuelve internamente más homogénea y la diferencia interclases se incrementa; cuando este proceso alcanza situaciones extremas tiene lugar la revolución y aparece la nueva sociedad en la que los oprimidos adquieren el poder en un primer momento, para luego llegar a la sociedad sin clases. Conflicto y cambio reflejan la distribución de poder en una sociedad. Este punto de vista fue muy importante para las ciencias sociales del siglo XX, particularmente para los intelectuales latinoamericanos. Con la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética esta explicación del conflicto ha ido perdiendo fuerza. Aunque ya desde los cincuenta diferentes autores, sobre todo del llamado primer mundo empezaron a proponer otras explicaciones. Así por ejemplo, Dahrendorf (1964) para desarrollar su teoría del conflicto propone otro concepto de clase, y en vez de considerarlo en términos de relaciones de propiedad lo define en términos de relaciones de autoridad. Formula una teoría de conflicto de grupos de interés, una teoría de cambio estructural por revoluciones que se basan en conflictos entre grupos de intereses antagonísticos. Su modelo de conflicto se basa en los siguientes postulados:

“Cada sociedad en cada momento está sujeta al cambio; el cambio social tiene lugar en todas partes. Cada sociedad experimenta conflictos sociales permanentemente, el conflicto social tiene lugar en todas partes. Cada elemento de una sociedad contribuye a su cambio. Cada sociedad descansa en la coacción de algunos de sus miembros sobre otros”. (Dahrendorf, 1964: 103).

Según esta teoría el conflicto social surge de las estructuras sociales y adopta una gran variedad de formas y diferentes grados de intensidad. Para Dahrendorf las relaciones de autoridad condicionan la propiedad privada, más que la propiedad privada condiciona las relaciones de autoridad. El conflicto es generado por las relaciones de poder entre grupos de intereses divergentes.

De acuerdo a la teoría cultural de Mark Howard Ross (1995) el conflicto se origina, en lo sociológico, por mecanismos socioestructurales por los cuales se generan intereses diferentes entre grupos; y en lo psicológico, por mecanismos psicoculturales de diferencias en interpretaciones de la acción social; según Ross si se quiere llegar a entender el conflicto es necesario tomar en cuenta ambos aspectos, ya que cuentan igualmente tanto los intereses concretos de los contendientes como los motivos más profundos, menos conscientes y más ambiguos de los mismos.

Conflicto e Intersubjetividad

Las sociedades humanas y las comunidades pueden llegar a manejar de una manera positiva sus conflictos. La primera condición es poder reconocerlos y tratar de entender sus causas. Por otra parte es claro que el conflicto puede ser constructivo o destructivo y que con frecuencia este último tipo tiende a difundirse más que el otro. Es importante poder formular prácticas comunitarias que ayuden a realizar un manejo constructivo de los conflictos. Para Touraine (1973) la ausencia o la negación de conflictos puede ser un síntoma negativo. Él considera que el conflicto es necesario precisamente para evitar la violencia.

Según la teoría cultural de Mary Douglas (1997) hay un número limitado de estilos de vida, que ella define como patrones de relaciones sociales basados en sistemas de valores. Explica cómo las preferencias que se derivan de ello, en ideas, actitudes, o acciones, pueden ser aceptables para un estilo de vida pero inaceptables para el otro. En el fondo de este tipo de conflictos lo que existe es una desconfianza, un miedo a los otros grupos, un miedo a la dominación, un miedo a la destrucción cultural y por ello aparecen luchas de poder. ¿Qué entiende Mary Douglas por cultura? Según ella es un sistema de actitudes estables y coherentes, de valores y de patrones de relaciones sociales que guían y definen la vida social de un pueblo, es parte intrínseca de su vida y de su historia, que impacta y es

impactada por los acontecimientos y por el entorno. La cultura es la fuente de las preferencias básicas de la gente, de la forma como se organiza en comunidades, de las políticas que escoge y de sus estilos de vida. De acuerdo a Mary Douglas el dilema central de la cultura es independiente de diferencias históricas y regionales: Se trata en el fondo de llegar a construir y mantener un compromiso moral compartido, es decir, una comunidad. Habría una cierta convergencia con la postura de Teresa Yurén (2003), cuando afirma que la comunidad es la sede de la eticidad. Pero, lo que Mary Douglas no parece tomar en cuenta es que hay comunidades solidarias entre sus miembros y discriminatorias con los miembros de otro tipo de comunidades.

Siguiendo a esa autora, ella considera que cada comunidad manifiesta un estilo de vida predominante. Tomando en cuenta las dimensiones de estructura y grupo, y considerando que junto a una rica variación cultural coexisten significativas comunalidades transculturales, Mary Douglas (1982) propone una tipología de cuatro estilos de vida con sus correspondientes patrones de intersubjetividad: a) El estilo de vida que llama de fatalismo y despotismo, que favorece la inactividad porque considera que el mundo es arbitrario, que los seres humanos estamos determinados por el destino, que lo que conviene hacer es resistir al poder alejándose de él. b) El estilo de vida de jerarquía, de relaciones de autoridad burocrática, que busca el orden y la estabilidad, que genera rigidez, que sobrevalora a los antepasados y que da prioridad al bienestar de la comunidad sobre el del individuo. c) El estilo de vida igualitario que considera que lo malo es el sistema político y social, que percibe al mundo como frágil, que resiste al poder a través de una crítica activa, que busca la igualdad y que genera envidia y victimización. d) El estilo de vida libertario o de individualismo que acepta el poder cuando se ejerce por intercambio y negociación, que valora el esfuerzo, la innovación, la libertad y la productividad, pero que puede explotar al débil.

¿Qué estilo de vida escoge cada cultura? Como puede apreciarse, cuando dos grupos sociales tienen estilos de vida diferentes, esto genera necesariamente conflicto y es necesario buscar la manera de hacerlos compatibles en la medida de

lo posible, tratando de conocerse mutuamente y de entender los factores que han llevado a cada uno de ellos a escoger su estilo de vida. En el fondo se trata de llegar a poder construir un sentido común compartido como resultado de los procesos conflictivos entre los valores y los intereses de cada uno de esos grupos. Esta aproximación cultural de Mary Douglas es una contribución interesante al problema del conflicto intercultural porque permite vislumbrar que la solución a este tipo de problemas sólo se logra cuando se puede llegar, en una comunidad o en una sociedad, a una combinación de culturas. Como dice Aaron Wildavsky (1993) “las sociedades son coalición de culturas y se conforman por competencia entre diferentes estilos de vida”. Sin embargo, el problema es que una coalición de culturas cuando las sociedades se han configurado a partir de una dominación y discriminación de unas sobre otras, el desafío es particularmente difícil.

Estas aproximaciones parecen hacer caso omiso de la conflictividad clasista.

Hablando de las identidades territoriales Manuel Castells se refiere a conflictos generados por la pérdida de la comunidad como resultado de la urbanización y suburbanización. Señala Castells (1997: 83-84) cómo en los movimientos urbanos se resiste a esta situación:

“...las identidades de base local se combinan con otras fuentes de significado y reconocimiento social en un patrón altamente diversificado que permite interpretaciones alternativas... los entornos locales *per se* no inducen un modelo específico de conducta... o una identidad distintiva... la gente se resiste al proceso de individualización y atomización social y tiende a agruparse en organizaciones territoriales... que generan un sentimiento de pertenencia... y una identidad cultural y comunal... identidad defensiva, de atrincheramiento”

Todos estos movimientos urbanos, y sus contrapartes de movimientos rurales permitieron la apertura de vías para la supervivencia y el mantenimiento de identidades locales. Sin embargo, la agudización de las condiciones sociales,

económicas y políticas negativas de los años recientes está afectando las relaciones sociales y los valores de las colectividades locales pobres. Concluye Castells:

“Así pues, las comunidades locales, construidas mediante la acción colectiva y conservadas mediante la memoria colectiva, son fuentes específicas de identidades. Pero estas identidades, en la mayoría de los casos, son reacciones defensivas contra las imposiciones del desorden global y el cambio de ritmo rápido e incontrolable” (1997:87-88)

François de Singly (2003) investiga cómo el individualismo puede crear lazos sociales. En su libro “Les uns avec les autres” plantea de entrada el problema con una cita de Georg Simmel (1917):

“Después de que el individuo se ha liberado en principio de la cadena oxidada de las corporaciones, del estatuto de nacimiento, de la iglesia, se ha ido más lejos en la liberación, para permitir a los individuos que han llegado a ser autónomos poder distinguirse igualmente *los unos de los otros*: no se trata más de ser en general un individuo libre, sino de ser tal individuo determinado no intercambiable”.

Para enfrentar la crisis de los lazos sociales, de la sociedad que se deshace, la propuesta de de Singly no va ni en la línea del comunitarismo, ni en la del aislamiento narcisista, ni tampoco en la de la sumisión incondicional al instrumentalismo del mercado (Castells, 1997). François de Singly describe el conflicto que plantea la nueva intersubjetividad para la creación de nuevas formas de comunidad. Nuevas formas del “nosotros” son posibles si se respeta la identidad de los “yo” que también son otros. Nuevas formas de lazos sociales son posibles que no sean encadenantes sino que se expresen en relaciones significativas. Para abordar el problema François de Singly (2003) analiza las características de la crisis refiriéndose a cuatro rasgos fundamentales: crisis de transmisión, de estabilidad, de normatividad y de la razón. a) En relación a la crisis de transmisión se pregunta: ¿Cómo enlazar individuos emancipados? El individuo se desliga de sus tradiciones, vive la tensión entre su originalidad y la conciencia de sus orígenes, entre las

desventajas de la no pertenencia social y los riesgos del comunitarismo. b) En relación a la crisis de estabilidad se cuestiona: ¿Cómo enlazar individuos de identidad fluida? Cada individuo es un personaje (Ciampa, 2003) que encarna diferentes identidades, los roles permanentes desaparecen. c) Es preciso experimentar el mundo según las reacciones de nuestra interioridad. Nuestro valor como individuo no depende de nuestras pertenencias sociales. Hay una tendencia a la individualización y a la psicologización sobre todo en la educación de los niños. d) En relación a la crisis de la razón de Singly se formula la pregunta: ¿Cómo enlazar individuos que quieren preservar su interés y su afecto? Con frecuencia se menciona que uno de los rasgos más notables de la crisis de la modernidad es la tiranía de la emoción. En ese sentido el individuo moderno es menos libre puesto que se deja llevar por el corazón y no por la sabiduría de la razón como recomendaba Durkheim (1987) siguiendo a Kant. Se habla del culto de la emoción, favorecido por la televisión, que lleva a la creación de nuevos falsos dioses. Se invade la esfera pública con la vida privada (Big Brother). Los individuos se centran en sí mismos y en su mundo como manifestaciones de narcisismo y de egoísmo. Los individuos se encierran en sí mismos y se vuelven indiferentes en relación a los asuntos públicos. La intersubjetividad adquiere nuevas dinámicas.

Conflicto e Inconsciente

El concepto de conflicto se caracteriza por su complejidad. Cuando hablamos de conflicto los enfrentamientos se refieren a todo tipo de intereses, que pueden ser económicos, políticos, simbólicos o afectivos. Esas relaciones de fuerza tienen lugar entre demandas contradictorias que pueden manifestarse abierta o veladamente y de manera directa o indirecta. Por eso cuando hablamos de conflicto nos podemos referir a conflictos personales internos, entre personas, en los grupos, entre los grupos, etc. Los conflictos pueden ser leves como en los juegos, los concursos o las discusiones; o pueden ser extremos como en las guerras.

En todo caso, en cada tipo de conflicto interviene un aspecto psicológico, inclusive en el caso de los conflictos de tipo político, y en todos ellos el tema del poder está presente. Cuando se habla de conflicto psicológico existe la tendencia a considerarlo fundamentalmente como el que tiene lugar en el individuo, pero el aspecto social está siempre presente.

Al tratar del conflicto es necesario no perder de vista los aportes del psicoanálisis y en particular el de lo inconsciente, ya no sólo considerado en la intimidad del sujeto y en relación al juego entre instancias psíquicas. Para aproximarnos desde la psicología al conflicto es conveniente recordar algunas aproximaciones teóricas sobre el tema.

Desde el punto de vista de la psicología clínica se considera que el conflicto es inherente al sujeto individual o social, es inherente a lo humano. Según Garcia de Araùjo y Carreteiro (2003) el conflicto implica la noción de riesgo y aspectos negativos y destructivos, pero también aspectos positivos aún en las contradicciones, en los enfrentamientos y hasta en la violencia. Proponen distinguir en el conflicto aspectos manifiestos y aspectos latentes. Los manifiestos pueden considerarse como señales de los latentes, conscientes o inconscientes. Por ello conviene profundizar en lo que sucede en las personas que participan en un conflicto para que puedan manejarlo mejor.

Cuando se habla de conflictos interpersonales es también importante no perder de vista las dos caras de la moneda, lo negativo y lo positivo. Por un lado, aún en el conflicto hay un reconocimiento del otro y de ciertas reglas para enfrentarlo, y por el otro hay aspectos oscuros que entran en juego como el odio, el egoísmo, el deseo de venganza. Y aún estos aspectos negativos pueden tener sus efectos positivos, como en el caso de las relaciones de pareja, cuando después de un enfrentamiento violento y la descarga emocional que implica, se puede llegar a establecer un diálogo. Como dicen Garcia de Araùjo y Carreteiro (2003: 105):

“No se trata de que el psicólogo clínico se vuelva un apóstol de la violencia o de su ejercicio bárbaro. Ni de propiciarla, ni de excusarla. Se trata simplemente de reconocer lo que es, es decir la ambivalencia profunda del conflicto y de la violencia, ir hasta el límite de la idea de su positividad potencial y rechazar así, no ceder a la tentación (funcionalista) de establecer una distinción entre el conflicto positivo, constructivo, útil (civilizado) y el conflicto mortífero. No existe frontera definida entre los dos. Pretender establecerla de manera arbitraria sólo puede conducir a trazar una línea de demarcación ilusoria entre el hombre “civilizado” y el “bárbaro”, colocándose uno mismo, por supuesto, del buen lado, ignorando su propia “barbarie”. En este sentido, precisamente, la psicología rompe con toda idea de buena sociedad, participativa, armoniosa y serena.”

Queda claro por lo anteriormente expuesto que el conflicto no puede reducirse a manifestaciones de patologías individuales o colectivas, sino que también puede ser la revelación de la posibilidad de individuos y grupos de ser no sólo actores sociales sino también sujetos, es decir capaces de modificar normatividades y de poder tomar decisiones para su propia realización. Es necesario contar con el conflicto, e inclusive a veces con la violencia canalizada, para permitir que los seres humanos tomen en manos su destino cuando las enajenaciones a que han estado sometidos alcanzan límites insostenibles y se dan o se propician condiciones para el cambio.

En síntesis, lo que puede decirse es que los lazos sociales se fundan en el intercambio, en la negociación y no en una supuesta armonía y homogeneidad. Lo que se necesita es favorecer que los conflictos reales puedan irse modificando, evitar que se cosifiquen. Como dicen García de Araujo y Carreteiro:

“Se trata de emprender una lucha contra todo lo que lleva a petrificar los conflictos, a cosificarlos en oposiciones frontales e irreductibles (conflictos ideológicos, religiosos, de civilización); de hacerlos por el contrario vivos, fluctuantes, de tal manera que el adversario se transforme si fuese posible

en aliado, o que se evaporen las certezas que conciernen quién agrade a quién y en qué. Esto es permitir entonces a la historia (colectiva, personal) de continuar a instruirse, a ser instruida e instruir” (2003: 106).

Desde el punto de vista del psicoanálisis el conflicto surge de la enajenación social de la persona concreta. Igor Caruso (1983:49) se pregunta:

“Cómo puede conciliarse esta enajenación social que nos domina constantemente y todos experimentamos, con la soberanía [autonomía] de la persona humana que se postula? ¿No se trata, por lo que toca a la soberanía [autonomía] del hombre de sólo un postulado idealista, de una idea platónica de la soberanía [autonomía]?... Toda situación implica una enajenación a través de su facticidad, de sus limitaciones, de su determinación existente y de nuevas determinaciones que ella provee.”

Según Caruso el ser humano nace dentro de una sociedad, nunca esta sólo, nunca es él mismo, siempre es también objeto, y por lo mismo está enajenado y cosificado hasta cierto grado. Todos estamos sujetos a las reglas de la sociedad, al intercambio. Nunca somos accesibles en un estado natural, sino siempre en uno cultural, social, para nosotros mismos y para los demás. De ahí que frente al instinto natural la cultura nos genere conflictos: contradicciones, crisis y tensiones; una enajenación doble, de una naturaleza de la que nos hemos alejado, y de un mundo que no hemos humanizado del todo; con un doble riesgo: de quedar a merced de fuerzas instintivas ciegas o de caer en la servidumbre y la explotación. Esta oposición nos hace conscientes de nuestra enajenación, y al hacernos conscientes nos abre un camino para la liberación, para la personalización.

El hombre puede objetivar el mundo, puede convertir en objeto todo lo que es en el mundo, incluso a sí mismo. Por eso, dice Caruso, el yo es el escenario de la angustia.

El proceso de objetivación es también fuente de represión y de angustia, a partir de la necesidad y el deseo, pues para satisfacerse tienen que recurrir a los otros y esto quiere decir establecer relaciones de poder. Para Daniel Lagache (1961):

“Las dimensiones derivadas de la realidad interhumana son el poder de los hombres sobre los hombres, la agresividad, el sadomasoquismo, la culpa y la culpabilización. La situación del perseguidor perseguido es una situación fundamental... la distancia entre la satisfacción y la solicitud es lo que encarcela el deseo en un mundo reservado y secreto”.

Es la sociedad la que al institucionalizar contribuye al proceso de cosificación y de crear servidumbre, pues enajena al distribuir los productos de la ciencia y la técnica, privilegiando a una clase. Según Caruso una parte de la *libido*, gracias al proceso de socialización, se desvía para asegurar la estructura de una sociedad, y con esto, asegurar la dominación por la clase privilegiada. Esta dominación genera a su vez el desprecio de los opresores hacia los oprimidos (Fanon, 1965) y la reciprocidad entre el dominado y el dominador que, si no se supera, es finalmente destructiva para ambos (Memmi, 1968).

Por otra parte, paradójicamente, el hombre, al objetivar, cosifica, pero gracias a esa cosificación supera su propia cosificación. Por eso Caruso habla de la ambigüedad de la enajenación, que por un lado cosifica, pero por el otro el hombre se libera al reconocer sus determinaciones concretas, al rebasarlas ampliando sus relaciones con el mundo.

Cada estructura social, tradicional, socialista o capitalista genera situaciones distintas que condicionan la libertad humana efectiva. Y siempre está presente la posibilidad de cosificar la reflexión y de resistir para evitar el desenmascaramiento de las motivaciones propias. Por ello Caruso propone que es preciso abordar la abstracción con una actitud crítica para asegurar la movilidad de la praxis.

Aún el mismo psicoanálisis, cuando se refiere al principio de realidad, puede sólo estarse refiriendo al principio de rendimiento a favor de la clase dominante de una sociedad.

El desarrollo social del hombre es el marco por un desarrollo individual. Dice Caruso (1983: 55):

“Desde el principio el hombre es víctima de la enajenación porque el mundo y el hombre mismo no son transparentes para él; la cosificación es el reverso de la objetivación que es necesaria para el conocimiento: Por lo tanto toda liberación se paga con la cosificación y toda cosificación trae consigo el germen de la liberación... Los proletarios, los pueblos colonizados, las mujeres, los jóvenes, los débiles mentales, todos los subdesarrollados, los explotados y enajenados comienzan a volverse conscientes de su soberanía [autonomía] y personalidad y no quieren ya permitir que se les arrebate lo que han conseguido, aunque tengan que pagar su liberación con nuevas enajenaciones más o menos pasajeras”. (Cf. también Horkheimer y Adorno, 1974)

La contribución del psicoanálisis, con su crítica de las motivaciones, ha permitido comprender mejor la vida individual, evitando la cosificación de lo intrapsíquico, y puede contribuir a la humanización del proceso histórico haciendo mas conscientes las enajenaciones de la vida social, las mistificaciones de la sociedad acerca de su estructura y su enajenación en su clase dominante. La crítica de las motivaciones debe ampliarse a la crítica de las ideologías.

Sin embargo los procesos comunitarios concretos posiblemente nos llevarán a hacer una lectura crítica de los planteamientos de Caruso. Una lectura menos centrada en un concepto de autonomía individual propia de la modernidad y más orientada a una autonomía inter-in-dependiente entre los seres humanos y con la naturaleza que llevan a pensar en la libertad como una forma de relación.

Conflicto y Alienación- autonomía

Temas como la pobreza, la marginalización, la discriminación y el terrorismo, tienen relación con la problemática del conflicto y de la alienación. El interés de la psicología por los grandes problemas sociales es un asunto reciente.

Psicólogos Latinoamericanos como Luis Escovar (1980), Ignacio Martín-Baró (1987), José Cueli (1989), Irma Serrano-García y Gerardo López Sánchez (1994) y Maritza Montero (2003) han estado desarrollando enfoques o líneas teóricas para tratar de entender desde la psicología, la historia, circunstancias, conflictos y necesidades de América Latina (Urra, 2003). Psicólogos industriales, organizacionales, especialistas de los factores humanos en las empresas, han empezado a preguntarse cómo optimizar el rendimiento de los grupos y organizaciones que se ocupan de los problemas sociales como la pobreza o los desastres naturales. Psicólogos sociales se han ido interesando por la migración que es un problema relevante tanto para el mundo desarrollado como para el mundo en desarrollo y han empezado a analizar los conflictos y amenazas que existen en la actualidad para la construcción de sociedades multiculturales producto de las migraciones; otros se han abocado a estudiar la pobreza que es una realidad innegable en México y en América Latina no sólo desde el punto de vista económico, sino también sobre variables psicosociales que afectan al bienestar subjetivo (Palomar, 2003). Psicólogos se han interesado por el problema de la violencia en diversas situaciones como la guerra (Blanco Abarca, 2003), el racismo, el sexismo y el militarismo (Tobach, 2003) y también la pobreza, reconociendo que ha sido un tema de estudio al que se había dedicado poca atención desde la psicología (Carr and Sloan, 2003).

Toda la temática anterior tiene que ver con las alienaciones macrosociales que en el presente tienen mucho que ver con el capitalismo globalizador especulativo y con su impacto en el carácter alienante de la vida cotidiana

contemporánea. Desde hace varios años la conciencia mundial de esta alienación ha sido documentada y sin embargo no parece que esta conciencia haya impactado suficientemente a los gobernantes de las naciones ni a los capitalistas que concentran la riqueza producida por la humanidad.

Pablo Latapí Sarre (1996) señala que no basta con documentar las consecuencias terribles de la alienación que genera el sistema económico mundial, es necesario cuestionar a fondo las premisas en las que descansa en el supuesto que: los actuales procesos internacionales son inmutables y fatalmente necesarios; que el capital financiero internacional tiene prioridad y no requiere que sus movimientos y operaciones tengan una mayor normatividad; que las innovaciones tecnológicas deben orientarse a maximizar el consumo aunque sea irracional; que debe continuar la dependencia brutal de las economías débiles a las fuertes; que las grandes decisiones que regulan la economía mundial se sigan tomando sin que participen en ellas los que más sufren sus consecuencias.

Estos procesos de dominación-subordinación, productores de la alienación en todas sus formas, se han manifestado de diferentes formas a lo largo de la historia, como tiranías, despotismos, cacicazgos, colonialismos. Como advertía Bourdieu (2000) , vivimos bajo la amenaza de un nuevo colonialismo, en la forma del capitalismo salvaje que se ha desencadenado en los últimos años en formas de neoliberalismo sobre todo después de la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la Unión Soviética. Por eso es instructivo recordar lo que se ha escrito sobre procesos de colonización.

En la introducción al libro de Frantz Fanon “A Dying Colonialism” (1967: 1), Adolfo Gilly comenta cómo en medio de “las mayores opresiones y atentados contra la dignidad de los seres humanos la humanidad nunca cesa de resistir, de luchar tanto como puede, de vivir en combate”; y cómo en las luchas contra el colonialismo los oprimidos sienten que su vida vale la pena. “La vida adquiere un sentido, una trascendencia un objeto: Terminar con la explotación, poder gobernarse por y para

sí mismos y construir su estilo de vida” El libro de Fanon que trata del proceso de liberación del pueblo argelino contra la colonización francesa es en el fondo una apología del espíritu de resistencia, tan necesario hoy frente a la colonización global que padecemos. Fanon describe el espíritu de lucha y de iniciativa de ese pueblo, su resistencia persistente, las pruebas que dieron de heroísmo cotidiano, la rapidez con que aprendían lo necesario en su lucha por liberarse, su disposición para sacrificarse si era necesario en el combate pero sobre todo para hacer en la vida de todos los días los cambios necesarios para poder continuar su lucha. Lo que estaba en juego entonces como ahora era la lucha por el pan, pero sobre todo por la dignidad, como lo han expresado recientemente los Zapatistas y todos los grupos humanos que son conscientes de que otro mundo es posible. Decía Fanon (1967):

“La persona colonizada, que es en muchos aspectos como el ser humano en los países subdesarrollados, o como los desheredados en todas las partes del mundo, percibe la vida no como un florecimiento o como el desarrollo de una fecundidad esencial, sino como una lucha permanente contra la muerte omnipresente. Esta muerte siempre amenazante se expresa como hambruna endémica, desempleo, alta tasa de mortalidad, un complejo de inferioridad y la ausencia de cualquier esperanza para el futuro”.

Esta situación empieza a cambiar cuando empieza a florecer el espíritu de lucha y empieza a manifestarse la resistencia en pequeños grupos que reflexionan sobre la situación de opresión, que comparten sus inquietudes en privado y empiezan a desarrollar pequeñas acciones de resistencia, porque finalmente el deseo de liberación social está arraigado en la vida de la humanidad. Experiencias como la de Argelia, la de Vietnam, o la de Bolivia deberían hacer pensar a los dirigentes del mundo que todavía se obstinan en colonizar pueblos en Palestina o en Irak , y de formas más sofisticadas a amplios sectores de América Latina y de Africa, que sus propósitos, tarde o temprano, están destinados al fracaso. Lo que Fanon quiso comunicarnos hace 50 años sigue teniendo vigencia: “Al mismo tiempo que el hombre colonizado lucha para rechazar la opresión, una transformación

radical tiene lugar en su interior que vuelve imposible cualquier intento de mantener un sistema colonial” (1967:179), porque al deshacerse del estado mental y de las discapacidades emocionales e intelectuales producto de años de opresión el colonizado adquiere la fuerza necesaria para liberarse.

Un mensaje parecido es el que comunica Albert Memmi (1968) en su libro “Dominated Man”, en el que hizo los retratos del colonizador y del colonizado, y a través de eso intentó entender la relación entre ambos que implica toda situación de colonización. Partió de su experiencia al descubrir como Tunecino colonizado en los años 50 que pocos aspectos de su vida y de su personalidad no eran afectados por ese hecho. Escribe:

“... no sólo mis pensamientos, mis pasiones y mi comportamiento sino también el comportamiento de los demás hacia mi estaba afectado por este hecho... al emprender el inventario de las condiciones de la gente colonizada lo hice en primer lugar para entenderme a mí mismo y para identificar mi lugar en la sociedad de los otros seres humanos... mis lectores me convencieron que el retrato que yo hacía era el de ellos... y que estaba describiendo el destino de una amplia multitud en el mundo entero. Al descubrir que todos los pueblos colonizados tienen mucho en común llegué a la conclusión de que todos los oprimidos se parecen de alguna manera.”

Lo que Memmi logra con su libro es hacer consciente al colonizado y al colonizador de lo que experimentan. Ayuda al colonizado a reconocer sus emociones, su indignación, su repulsión y sus aspiraciones. Ayuda a entender que la relación colonial “encadena al colonizador y al colonizado en una implacable dependencia, moldea sus caracteres respectivos y dicta su comportamiento” (1968: IX), lo que lleva tarde o temprano, pero inevitablemente a la destrucción de esa dependencia. Analiza también como el odio a los colonizadores va junto a una admiración hacia ellos. Insiste en la idea de que el privilegio es el núcleo de la relación colonial, y que ese privilegio es sin lugar a dudas económico, muchas veces enmascarado como una misión moral o cultural; hace notar como las miserias de

los colonizados son el resultado directo de las ventajas de que goza el colonizador; observa que la humillación cotidiana del colonizado, su subordinación, no es sólo económica, y que en el fondo hay un sentimiento profundo de superioridad en el colonizador; intenta demostrar la complejidad de lo que viven tanto el colonizador como el colonizado, lo que sienten, lo que sufren, las emociones contradictorias que experimentan.

Llega incluso a hacer diferencias entre los colonizadores, entre los más extremistas como los llamados “pieds noirs” dispuestos a mantener a todo precio la situación colonial, y los moderados que frente al conflicto resultaban ambiguos, aislados e impotentes; y a diferenciar entre los colonizados, entre los que de alguna manera se adaptaban a la colonización como los judíos que también sufrían de ambivalencia y los musulmanes que constituían la masa de los oprimidos. Memmi llega a reconocer que su libro es finalmente un arma de guerra contra la colonización y que valdría la pena tomar en cuenta sus advertencias en relación a lo insoportable, a lo inaceptable, y a lo inviable de esa forma de alienación que es la colonización en todas sus formas.

Memmi considera que el símbolo y la suma de todas las opresiones es el racismo y describe sus características: a) Cada persona, o casi, es un racista inconsciente o semi consciente o consciente; abiertamente o disfrazadamente, pero discerniblemente. b) El prejuicio racial es un hecho social, es una de las actitudes más extendidas en el mundo, tiene sus raíces en las instituciones y en las ideologías que rodean al individuo. c) La explicación racista es conveniente porque permite separar y declarar inferior al que está privado de poder y de esa manera aliviar la culpa que se siente en relación a la víctima del racismo. d) La explicación racista es efectiva porque ayuda al narciso ansioso y ávido que se esconde en cada uno de nosotros, no hay que probar nuestra superioridad, queda implicada en la inferioridad de los otros, es una tentación que no podemos resistir. e) Para ser grande, todo lo que necesita el racista es treparse en alguien. El racista escoge instintivamente para esto al oprimido, añadiendo desgracia al desgraciado. f) La presa preferida del

racista es el extranjero porque es más vulnerable; esto explica la relación entre racismo y xenofobia. g) Sorprendentemente el oprimido también puede practicar el racismo, sólo necesita alguien más pequeño o más humillado. h) El racismo responde a una compulsión muy difundida de afirmarnos a nosotros mismos aún a costa de humillar a otros, de justificarnos acusando a otros. Y esto lo justificamos por el malestar y el miedo que nos produce el ser diferentes. El miedo lleva a la hostilidad y la hostilidad a la agresión. i) Los sentimientos de culpa son una de los más poderosos impulsos en el mecanismo racista. Por medio del racismo la víctima es acusada de los crímenes reales o imaginarios del racista. j) El racismo deforma al racista así como el imperialismo vuelve imperialistas a pueblos bien intencionados. Se requiere una gran lucidez para darse cuenta del daño que uno se produce a uno mismo por miedo, autoridad y privilegios. Esto es posible sólo con el doloroso esfuerzo de colocarse a uno mismo en el lugar de la otra persona. k) Este proceso de empatía que exige tanto en lo individual, debe completarse con acciones colectivas a través de la educación. l) La lucha contra el racismo coincide, por lo menos parcialmente, con la lucha contra la opresión y con el esfuerzo por reconocer, admitir y respetar las diferencias. m) Se trata de hacer una opción ética y política, entre la de aplastar y humillar a ciertos seres humanos para exaltar a otros y la de reconocer que todos los seres humanos son iguales en dignidad. n) Es difícil la lucha contra el racismo. La lucha es larga y ardua y es un esfuerzo que posiblemente nunca termine. No podemos respaldar el miedo, la injusticia y la violencia. No es posible admitir lo inadmisibles. El racismo revela la condición totalmente negativa del hombre subyugado y arroja luz sobre toda la condición humana. (Memmi, 1968: 196-207).

Memmi concluye:

“Me opongo incondicionalmente a todas las formas de opresión. Para mí la opresión es la mayor calamidad de la humanidad, distorsiona y contamina las mejores energías del hombre- tanto del oprimido como del opresor. Porque si la colonización destruye al colonizado también pudre al colonizador” (1968: XVII).

A continuación nos vamos a referir a dos estudios que matizan las posibilidades de lucha de los oprimidos frente a la alienación, la viabilidad de enfrentar conflictos y participar activamente en procesos de liberación cuando se sufre tremendamente en situaciones de miseria. ¿Es posible seguir pensando en el pobre combatiente y revolucionario, imagen que ofrecía la sociología radical de los años sesenta? ¿Es posible estar de acuerdo con la propuesta de De Soto (1987) que inventa a los pobres como “empresarios dinámicos y participativos”? (Mires, 1993).

En un estudio sobre la relación entre marginación y violencia, pauperización y violencia, Rodríguez Rabanal (1991) en su libro “Cicatrices de la pobreza” ofrece una explicación psicoanalítica de las vinculaciones inconscientes entre las realidades individuales y la violencia política. Señala cómo la pobreza extrema, la estructura social debilitada, el desorden social, los conflictos étnicos, el narcotráfico, la corrupción y la impunidad van degradando a la personalidad humana y amenazando de muerte al universo anímico. Por medio de estudios de casos en barriadas de Lima va estudiando las vinculaciones entre las condiciones sociales y los procesos intrapsíquicos; cómo los sujetos de esos asentamientos humanos van siendo llevados ‘desde dentro’ a convertirse en autor o en víctima de la violencia. Descubre, a través de esos casos, que la penuria material genera pobreza psíquica y defectos sociales, débiles estructuras del yo, pobreza lingüística, y dificultades de aprendizaje. Esto a su vez crea desesperanza aprendida, una dependencia extrema en soluciones a sus problemas por medio de los gobiernos y la tendencia a buscar líderes carismáticos. Esta investigación ayuda a entender que no hay soluciones fáciles y milagrosas para enfrentar fenómenos tan complejos como la pobreza y la violencia y que “la violencia, las condiciones de vida se asientan en el interior del individuo, lo conducen a actitudes y determinan conductas que a su vez contribuyen a la perpetuación del *statu quo*” (Rodríguez Rabanal, 1991).

El estudio anterior coincide con las observaciones clínicas reportadas por José Cueli (1989) que se han llevado a cabo por medio del método de psicocomunidad (Cueli y Biro, 1975), un método de base psicoanalítica para el desarrollo de la comunidad que se ha aplicado en barrios marginados de la ciudad de México. Por medio de ese método Cueli estudia la marginación como categoría, proceso y síndrome. En cuanto a categoría analítica la marginación se refiere a la alienación social que genera el desarrollo económico dependiente. En cuanto a proceso se refiere a la alienación personal por la progresiva exclusión del mundo del trabajo de un número cada vez más grande de personas. Dice Cueli: “El marginado está traumatizado, golpeado, subalimentado, enfermo, temeroso..., y tiene siempre, ya sea amarillo, negro o blanco, los mismos rasgos de carácter: es perezoso, taimado y ladrón, vive de cualquier cosa y sólo respeta el uso de la fuerza” (1989: 29). En cuanto a síndrome la marginación manifiesta una sintomatología común en los estudios llevados a cabo con marginados del Valle de México para explicar su comportamiento, que se manifiesta por estrés y neurosis traumática.

En relación al estrés, como en el estudio de Rodríguez Rabanal y en el de Cueli, Biro y su grupo de investigadores han encontrado un conjunto de agentes estresantes que afectan al desarrollo de la personalidad del marginado y que lo llevan a vivir en condiciones infrahumanas. Han detectado que esos agentes estresantes se localizan en cuatro ámbitos diferentes que interactúan: a) En el ámbito de lo social han observado que a los marginados se les dificulta organizarse. Viven en un mundo de anarquía, incapaces de integrarse a las instituciones de su comunidad y su trabajo es de tipo eventual. Se caracterizan por una baja autoestima, son desconfiados, tienen dificultades en las relaciones interpersonales, experimentan situaciones permanentes de fracaso. b) En el ámbito de la vivienda el tener una casa es para ellos muy importante pues determina como se ven a sí mismos y como son percibidos por los demás. Cueli (1989: 31) hace hincapié en la importancia de este aspecto:

“Vivir en habitaciones pobres o miserables, llenas de polvo, con olores y características especiales, influye en la autoevaluación y en la motivación.

El hacinamiento, el desorden y el alto nivel de ruido... son elementos que persiguen al marginado a lo largo de toda su vida, en la cárcel, en el camino, en el metro, en la calle, en sus fiestas... La cantidad de espacio por persona y la forma en que dispone del mismo para promover o interferir la privacidad individual han sido relacionados con la angustia”.

c) En el ámbito de la cultura surgen conflictos de valores en los marginados, entre los propios del medio rural de donde provienen, caracterizados por adscripción, tales como la jerarquía, el respeto, la tradición; y los propios del medio urbano de elección libre al que se van integrando, como los de “igualdad humana, de autodeterminación, de internalización de la demora, de interacción social”. Estos conflictos de valores impactan su capacidad de aprendizaje. d) En cuanto al ámbito familiar lo fundamental es la supervivencia. La muerte es una realidad de todos los días, por desnutrición, por enfermedad o por violencia. La familia es uno de los pocos refugios de seguridad que tienen. En los hogares marginados la estructura de la organización familiar se basa en la imposición de tareas domésticas y en órdenes prohibitivas.

“En estas familias las experiencias vitales se caracterizan por su mutabilidad, aleatoriedad, cambios bruscos en el estado de ánimo y por una falta de contacto, de control, de límites que cambian con el humor de los padres... El carácter matriarcal del tuguriano y la vida familiar desorganizada tienen implicaciones para el aprendizaje de las actitudes sexuales, hacia el matrimonio, y las creencias de los hijos... Debido a sus propios sentimientos de duda y odio hacia sí mismos [los padres] no brindan a sus hijos la atención y el afecto que necesitan” (Cueli, 1989: 32).

En síntesis, el estrés que viven los marginados es muy grande, viven situaciones de angustia en el hogar y en su comunidad, y están expuestos a todo tipo de explotación.

En relación a la neurosis traumática o trastorno por estrés postraumático, Cueli y sus investigadores (1989) han diagnosticado que los marginados sufren de

ella: Como ya señalamos, estas personas viven en situaciones notables de estrés, reviven sus acontecimientos traumáticos por medio de recuerdos o sueños, reflejan embotamiento en su capacidad de reaccionar frente a su entorno, tienen dificultades de concentración, experimentan sentimientos de culpa por sobrevivir, manifiestan síntomas de depresión y de ansiedad, sufren de irritabilidad aumentada y de conductas agresivas impredecibles. Los acontecimientos traumáticos entre los marginados son frecuentes: Pérdidas por defunción de padres, de hermanos, de hijos; violaciones sexuales; niños expuestos a escenas de actividad sexual en las que se mezclan comportamientos agresivos.

Señala Cueli que la vida de estrés y de traumas que caracteriza a los marginados dificulta el “desarrollo de las funciones del pensar del yo”. Hay desarrollo cognoscitivo pero el pensamiento consiste básicamente en recordar. Cuando los traumas son muy graves ya no se manifiestan por sueños o fantasías sino por acciones que los perpetúan y esto explica el alto índice de abortos, violaciones, robos y asesinatos. Cueli (1989) y sus colegas clasificaron a sus marginados urbanos en cuatro grupos: a) Los que logran sobrevivir por sí mismos y se vuelven los líderes de la comunidad. b) Los que gracias a programas de capacitación y entrenamiento adecuados logran incorporarse al sistema productivo. c) Los que requieren de máxima ayuda y supervisión para seguir adelante. d) Los que se dejan morir, que ya no son capaces de reaccionar frente a los estímulos de su entorno.

Si bien los análisis de Cueli y de Biro, de los años 70, muestran aspectos presentes en amplios sectores de la población marginada, sin embargo habría que hacer dos consideraciones: Los autores hacen referencia básicamente a población urbano-marginada lo que presenta características diferentes a los de la población rural e indígena, y por otro lado su visión tan pesimista tiene algo de etnocéntrico. Habría que profundizar en una mirada como la de Pedro Trigo (2011), quien descubre en los barrios de Venezuela, aspectos similares a los de Cueli y Biro, pero

descubre también procesos de humanización que difícilmente se encuentran en las capas altas de la sociedad.

Por todo lo anterior, queremos señalar que desde nuestro punto de vista, para entender los conflictos que genera la alienación no podemos basarnos, ni en un determinismo socioeconómico, ni en un determinismo psicocultural. Los procesos de liberación no implican cambiar primero las condiciones económicas y sociales y después las psicológicas y las culturales, ni lo inverso. Como afirma Mires (1993: 122)

“Los pobres en sus más diferentes expresiones no son, ni tienen porque ser, productores de discursos para el conjunto de la sociedad; pero tampoco son actores no discursivos como hoy se afirma. Ellos son, sí, creadores de su propia racionalidad, la cual, bajo determinadas condiciones, puede ser coincidente con otras racionalidades, formándose así tejidos que pueden alcanzar incluso los espacios de la política”

BIBLIOGRAFÍA

Appelbaum, Richard P. (1970). *Theories of social change*. Chicago: Rand McNally.

Blanco Abarca, Amalio (2003). Fondo ideológico y valor instrumental de la violencia: la propuesta de Martín Baró. Ponencia presentada en el XXIX Congreso Interamericano de Psicología. Lima, Perú, 13-18 de julio.

Bourdieu, Pierre (2000). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.

Carr, Stuart Colin and Sloan Tod (eds.) (2003). *Poverty and psychology : From global perspective to local practice*. New York : Kluwer-Plenum.

Caruso, Igor A. (1983). *Aspectos sociales del psicoanálisis*. 3ª Ed. Tlahuapan, Puebla: La Red de Jonás. Premiá Editora.

- Castells, Manuel (1997). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. II : El poder de la identidad*. México D.F.: Siglo XXI, 2000.
- Ciampa, Antonio Da Costa (2003). A identidade social como metamorfose humana em busca de emancipação: articulando pensamento histórico e pensamento utópico. Ponencia presentada en el *XXIX Congreso Interamericano de Psicología*. Lima, Perú, 13-18 de julio.
- Cueli, José (1989). *Psicoterapia social*. México, D.F.: Trillas.
- Cueli, José y Biro, Carlos E. (1975). *Psicocomunidad*. México D.F.: Prentice/Hall.
- Dahrendorf, Ralph (1964). Towards a theory of social conflict. In Etzioni, Amitai and Eva Etzioni (eds.) *Social Change*. New York: Basic Books.
- De Soto, Hernando (1987). *El otro sendero. La revolución informal*. México, D.F.: Diana, 1987.
- Douglas, Mary (1982). Cultural bias. In Douglas, Mary. *The active voice* (183-254). London: Routledge and Paul Kegan.
- Douglas, Mary (1997). The depoliticization of risk. In R.J. Ellis and Mark Thompson (eds.) *Culture matters: Essays in honor of Aaron Wildavsky*. (121-132) Boulder, CO: Westview.
- Durkheim, Emile (1987). L'individualisme et les intellectuelles. In Durkheim, Emile. *La Science Sociale et l'action*. (255-278) Paris: PUF, 1898.
- Escovar, Luis A. (1980). *Hacia un modelo psicológico social del desarrollo*. Boletín de la AVESPO. 3 (1) 17.
- Fanon, Frantz (1967). *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press, Inc.
- Garcia de Araújo, José Newton et Carreteiro, Teresa Cristina (2002). Conflit. In Jacqueline Barus-Michel, Eugène Enriquez et André Lévy. *Vocabulaire de Psychosociologie. Références et positions*. Ramonville Saint-Agne: Editions érès
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1974). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Lagache, Daniel (1961). *La condition humaine vue par un psychanalyste*. Conférence dictée au III Congrès Mondial de Psychiatrie. Montréal, 4-10 juin.

- Latapí Sarre, Pablo (1996). El fracaso del capitalismo salvaje. *Revista Proceso*. No. 1029, 38-39, 21 de julio.
- Martín-Baró, Ignacio (1987). *Sistema, grupo y poder. Psicología Social desde Centroamérica II*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores
- Memmi, Albert (1968). *Dominated Man*. Boston: Beacon Press. 1971.
- Mires, Fernando (1993). *El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América Latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Montero, Maritza (2003). La noción de fortalecimiento como centro de la praxis comunitaria. Ponencia presentada en el *XXIX Congreso Interamericano de Psicología*. Lima, Perú, 13-18 de julio.
- Palomar, Joaquina (2003). Pobreza, recursos psicológicos y bienestar subjetivo. Ponencia presentada en el *XXIX Congreso Interamericano de Psicología*. Lima, Perú, 13-18 de julio.
- Rodríguez Rabanal, César (1991). *Cicatrices de la Pobreza. Un estudio psicoanalítico, 2a. ed.* Caracas: Monte Avila Editores.
- Ross, Marc Howard (1995). *La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Serrano-García, Irma y López Sánchez, Gerardo (1994). Una perspectiva diferente del poder y el cambio social para la psicología social-comunitaria. En Montero, Maritza (coord.) *Psicología Social Comunitaria*. (167-209) Guadalajara, Jal.: Universidad de Guadalajara.
- Simmel, Georg (1917). L'individualisme. In Georg Simmel. *Philosophie de la Modernité*. (281-290) Paris: Payot, 1989.
- Singly, François de (2003). *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Paris: Armand Colin.
- Tobach, Ethel (2003). The psychology of social responsibility: planetary racism, sexism, militarism, and social darwinism. Ponencia presentada en el *XXIX Congreso Interamericano de Psicología*. Lima, Perú, 13-18 de julio.
- Touraine, Alain (1973) *Production de la Societé*. Paris: Editions du Seuil

- Trigo, Pedro (2011). Countercurrent subject and community. In E. Almeida et al. *International Community Psychology: Community Approaches to Contemporary Social Problems*. Vol. I, 329-355. Puebla; Mexico: UIA Puebla.
- Urra, Marcelo (2003). Desarrollo Nacional en Latinoamérica. Ponencia presentada en el *XXIX Congreso Interamericano de Psicología*. Lima, Perú, 13-18 de julio.
- Wildavsky, Aaron (1993). Democracy as a coalition of cultures. *Transaction* 31(1) 80-83.
- Yurén, Teresa (2003). *Educación, valores y globalización*. Curso impartido en la Universidad Iberoamericana Puebla, el 10 de junio.