



DECOLONIALIDAD, DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA

GERMÁN ROZAS OSSANDÓN



Universidad Austral de Chile

DOCTORADO EN CIENCIAS
HUMANAS, MENCIÓN DISCURSO Y CULTURA

DECOLONIALIDAD,
DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA
GERMÁN ROZAS OSSANDÓN

1.ª edición, agosto de 2018

300 ejemplares

ISBN 978-956-398-143-8

Inscripción en el Registro de Propiedad Intelectual N.º A-295322

Diseño y diagramación:

Gráfica LOM

Concha y Toro 25

Fonos: (56-2) 2672 22 36 - (56-2) 2671 56 12

Impreso en los Talleres de Gráfica LOM

Miguel de Atero 2888

Fonos: (56-2) 2716 96 95 - (56-2) 2716 96 84

Santiago de Chile, Septiembre de 2018

© Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro, su recopilación en un sistema informático y su transmisión en cualquier forma o medida (ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia, registro o por otros medios) sin el previo permiso y por escrito de los titulares del copyright.

**DECOLONIALIDAD,
DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL
COMUNITARIA**

GERMÁN ROZAS OSSANDÓN

SANTIAGO DE CHILE, 2018

El presente libro ha contado con el apoyo del Doctorado de Ciencias Humanas, mención Discurso y cultura de la Facultad de Filosofía y humanidad, Universidad Austral de Chile, como una forma de disponer de un espacio de expresión de ideas, fruto del trabajo académico generado por el profesor del Programa, el Dr. Roberto Morales U.; el egresado del programa, el Dr. Germán Rozas O.; y del actual doctorando, el Sr. Javier Bravo B.

PRESENTACIÓN

La relevancia de una disciplina es que dé cuenta de la realidad. Esa obligación también le corresponde a la Psicología Social Comunitaria, no obstante, no es una tarea fácil, especialmente en esta época en que pareciera que todo está dicho.

Sin embargo, desde la juventud –los viejos, los niños, las mujeres– hay una crítica sobre cómo estamos viviendo. Es una sospecha, una desconfianza de una de las instituciones fundamentales de cualquier sociedad, como es el Estado. Es una especie de inseguridad de cuán verdadera es su preocupación por la población. Se hacen diagnósticos sobre problemas sociales y luego se desarrollan programas interventivos para resolverlos, pero queda la constante desconfianza si la definición del problema se coteja realmente con lo planteado por la gente y se observa que las soluciones más bien satisfacen a los que se encuentran detrás del Estado. Finalmente, pareciera que la población se adapta a las políticas, pero no cree en ellas, hace lo que le dicen, pero a la primera oportunidad más bien hace lo que necesita o vuelve a su estilo y a su cosmovisión más próxima, aquella íntima que la conecta con su identidad transgeneracional.

Si trasladamos esta apreciación a América Latina observamos una situación más o menos similar. En un continente tan inmenso como es este, también pareciera que está todo dicho, no obstante, hay una falta de justicia que atraviesa regiones, selvas y cordilleras. Tal como es el sometimiento de todo un territorio a los apetitos de la modernidad, que fuerza a diversas culturas y a distintos ecosistemas a torcer su orientación principal en dirección de producir un estilo de vida centrado en los bienes, el individualismo, la vida frugal y la desconexión con los problemas de la sociedad, como son sus injusticias y sus desigualdades.

Igualmente la población se adapta, sigue los lineamientos que establecen los Estados y las orientaciones de los organismos internacionales, sin embargo, aumenta la insatisfacción, proceso que lleva muchas veces en América Latina a una salida fácil, como es el narcotráfico y/o la corrupción. Al final, las

instituciones funcionan a medias, los grupos de poder obtienen sus ganancias y logran mantener el control sobre la comunidad.

Sin embargo, pese a que la injusticia perdura, vale constatar que la forma de ejercerla cambia o se transforma, va desde una opresión directamente por la fuerza, para luego seguir con un control y una colonización del pensamiento con anuencia de nosotros mismos, de modo que con nuestra propia aprobación se siguen explotando los recursos naturales hasta depredarlos y dejando a múltiples comunidades sin herramientas para su vida, como así mismo se condiciona a la mayoría a que asuma una forma de vida que está dirigida principalmente a sostener el sistema.

No obstante, y aunque no sea evidente, la población, las comunidades, reaccionan y elaboran estrategias, las cuales distintos autores han denominado mecanismo de resistencia. Esta actitud, que tiene múltiples componentes, habitualmente hace referencia al campo de lo político y al control del poder, pero también cubre un espectro mucho más amplio de la expresión social como es lo cultural, la música, la danza, el arte, lo religioso, la diversidad de las relaciones humanas, etc.

La resistencia está en nuestra vida diaria, en grandes y pequeñas cosas, intenta constantemente hacerse evidente, porque sin duda busca que las cosas cambien, pero funciona también en caminos aledaños, en los no lugares, en espacios no visibles para todo el mundo, en lo subliminal, en los bordes y los márgenes, allí está como una fuerte señal de que otro mundo es posible.

Los gestos y señales de resistencia no necesariamente son expresiones puntuales, vagas, mínimas o efímeras, también son construcciones elaboradas, que sin mucha dificultad pueden ponerse a nivel de las lógicas establecidas y dominantes. Por cuanto el problema al respecto no es el tamaño, sino la matriz de pensamiento que se encuentra detrás, y las resistencias muchas veces no son sólo un acto independiente, sino que más bien son la punta del iceberg, elementos pertenecientes a una estructura mayor, incluso podemos hablar aquí que son parte de un paradigma. Lo que cambia la situación, porque paradigma es una constelación de elementos que definen la realidad de otro modo, donde cada elemento cambia su importancia en función de una corriente conductora diferente.

De manera que la resistencia, no necesariamente está dirigida a un conflicto parcial, espontáneo, casual, más bien es el resultado de una lucha de paradigmas, que disputan por definir la realidad, definir los modos de vivir, por revisar la dirección de la sociedad.

Ahora, tal vez el punto erróneo no es optar por un paradigma u otro, o comenzar a buscar el paradigma correcto, aunque lo que está claro es que el paradigma occidental está siendo sujeto de muchas críticas, que lo hacen hoy en día muy insatisfactorio.

Entonces, el tema se traduce en la presencia de dos o de varios paradigmas, situación que plantea desde ya una tarea a la Psicología Social Comunitaria, que es la búsqueda de un mecanismo de conversación entre paradigmas. Esto pone en el centro el tema de la diversidad.

Los paradigmas son contruidos por comunidades en función de su historia y de su experiencia, no son concepciones abstractas de la realidad, más bien tiene un asidero, un ancla en la corriente vivencial de la población. Y así, muchas verdades se encuentran en cada paradigma. Pero lo que ha ocurrido es la imposición de un paradigma (occidental) sobre otro con el objeto de destruirlo. Eso nos ha llevado a la situación en que nos encontramos, una situación de gran crítica social a las sociedades modernas que han dejado de lado al ser humano y puesto en el centro la depredación, el consumismo, el individualismo y la posesión interminable de bienes.

La coexistencia entre paradigmas es una de las soluciones. Esto nos dirige a un trabajo que implica el diálogo, la articulación, la interrelación, de forma que partiendo del supuesto que no hay propuesta o teoría, que tenga todas las verdades, el punto es compartir las miradas y desde allí se da inicio a un enriquecimiento mutuo y diverso de cómo entendemos la realidad.

Esta es la encrucijada de la Psicología Social Comunitaria: entrar en esta nueva atmósfera social y salir de la comodidad en que se encontraba o se encuentra, vinculada a trabajar dentro de los parámetros del paradigma hegemónico. Cuando en el contexto del desarrollismo, el propósito sólo es conceptualizar la problemática social exclusivamente como pobreza, para luego encaminar a la población a la ilusoria utopía de alcanzar una calidad de vida, definida a puertas cerradas por los países autodenominados avanzados, nos encontramos en un itinerario insatisfactorio, tal como hemos señalado.

Aquí, en esta superficie, la disciplina comunitaria continúa siendo, sin percatarse, subyugada, utilizada, colonizada, trabajando y sudando dentro de los márgenes del bienestar moderno.

Nuestra disciplina debe salirse de los márgenes estrechos y utilitarios de ese paradigma, porque al final favorece a los países hegemónicos y debe saber ponerse en una posición crítica y abrir la puerta a otros paradigmas que permitan entrar aire fresco y generar un camino hacia la búsqueda de otras verdades alojadas en los otros, no dejando de considerar las tareas indicadas más arriba, que son facilitar y construir mecanismos de convivencia o coexistencia entre paradigmas.

Es en esta perspectiva que viene a entregar un apoyo una nueva perspectiva que refiera a la corriente decolonial. Línea de trabajo muy presente en otras disciplinas, particularmente la historia y la literatura, no obstante, disponible para las ciencias sociales.

Lo medular que plantea esta corriente es sobre el concepto de “lo colonial”, señalando que el paradigma dominante moderno coloniza nuestra subjetividad, nuestra manera de pensar. De modo que pasamos a ser una población que termina convencida que las cosas son como lo indican los parámetros de esa perspectiva hegemónica. Es un nuevo tipo de colonización, que dejó atrás el periodo colonial, referido a una etapa histórica después de la conquista española y portuguesa. Es así como, luego de las independencias de los países de Latinoamérica y de otros continentes, esta corriente señala que la colonización no ha terminado, sino que continúa, y por tanto la reivindicación ahora es otra (que debe ser parte de la tarea) y no es, simplemente, mejorar nuestra calidad de vida como señalan nuestros gobiernos dirigidos por los organismos internacionales, los cuales promueven una visión basada en la modernidad, que insiste en dar continuidad a la vida de las comunidades en la dirección del progreso y del desarrollo, parámetros fundamentales de esa lógica colonizadora.

Desde allí que una Psicología Social Comunitaria, ahora decolonial, nos abre un camino para salir de la encrucijada y entrar a un trabajo que implica la decolonización de la subjetividad, la deconstrucción del paradigma hegemónico, la desinstalación de los parámetros del orden establecido, y luego, la construcción de la realidad sobre otras matrices u otros parámetros. ¿Cuáles?, eso será fruto del debate, pero más que eso, el resultado será el producto del diálogo de

paradigmas. Es decir, no se trata de caer en la misma imposición y en la misma colonización anterior, sino en aprender como comunidades a reconocer al otro y a respetar su forma de pensar y de construir sociedad conjuntamente.

Todos estos tópicos son parte de este libro, el cual tiene sólo la pretensión de dar cuenta de los avances de la Psicología Social Comunitaria Decolonial. Para ello, este libro se ha desarrollado en cinco capítulos que paso a resumir a continuación.

El primero de ellos busca poner sobre la mesa de debates, los temas fundamentales, de manera de tener un punto de partida y un panorama del contexto sobre el cual estamos hablando. Seguramente hay temas no incorporados, por ello, más bien, las propuestas aquí desarrolladas no necesariamente son algo consolidado sino abiertas a una construcción colectiva.

No obstante, el segundo capítulo entra en la densidad del tema decolonial, tocando algunos temas prioritarios, de modo de conformar una plataforma teórica y conceptual que permita al lector saber con mayor comprensión cuáles son los parámetros o matrices de esta corriente, en análisis y en desarrollo.

Pasamos en el tercer capítulo a lo comunitario, a modo de conectar con lo colonial para centrarse en nuevas maneras de comprender el objeto principal de trabajo de la disciplina. Se hace una propuesta de salir de definiciones clásicas para centrarse en el concepto de Sujeto Social Comunitario. Son primeras articulaciones en esa dirección. Es ofrecer una discusión sobre esta tendencia.

De la misma manera, en el capítulo cuarto se continúa en desplegar el campo de lo comunitario y de comprender los procesos que este fenómeno contiene. Su desarrollo busca poner por delante algunos procesos, como la memoria, la identidad, la cohesión social, la interculturalidad y además, se ha hecho un avance en lo que hemos llamado Acción Comunitaria Crítica y Decolonial, desde la perspectiva del relato.

Finalmente, en el capítulo quinto se decanta lo señalado anteriormente en relación a la forma en que, por un lado, las políticas sociales se hacen cargo de lo comunitario, y por otro lado, lo que nos lleva a la emergencia de las políticas de reconocimiento, para luego ingresar al ámbito de la interculturalidad. De

esta manera, el capítulo refiere también al sujeto indígena, en base a diversas experiencias de investigación.

Varios de los escritos de este libro son de mi autoría, algunos de ellos son una recopilación de publicaciones previas, las cuales los invito a leer. Pero, quiero sobre manera agradecer el apoyo y el valioso aporte intelectual de otros colegas que comulgan en la misma perspectiva y cuyas investigaciones han ido constituyendo un verdadero equipo de alta calidad y abundante producción. Mis más sinceros agradecimientos a Javier Bravo de la Universidad de San Sebastián, sede Valdivia; a Zicri Orellana del Colectivo Cultura y Existencia Lesbiana, de Concepción; a Cristina Valenzuela y a Marcelo Gutiérrez, de la Universidad Autónoma de Talca, y de manera especial al profesor Roberto Morales, de la Universidad Austral de Chile.

Germán Rozas Ossandón

CAPÍTULO I.
APROXIMACIONES
A LA PSICOLOGÍA SOCIAL
COMUNITARIA

TÓPICOS RELEVANTES EN PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA¹

Al momento de la edición de este libro me ha parecido importante hacer una reflexión sobre los temas fundamentales de nuestro quehacer hoy en día, de forma de hacer paralelamente un estado del arte de la disciplina. Esto en un intento de poner a la Psicología Social Comunitaria en el interesante lugar que ocupa, una encrucijada. La cual esperamos que más bien sea la oportunidad para abrir puertas y ojalá horizontes.

Decir los temas más importantes que están en la discusión dentro de una disciplina es avanzar por una senda que, sin duda, no nos dejará satisfechos. Sin embargo, no hay otra forma de hacerlo. Debemos exponer algunas ideas, a partir de las cuales, otros, probablemente, completarán mejor.

Para ordenar el itinerario a seguir se señalarán algunas dimensiones o áreas que nos permitirán no perdernos a mitad de camino. Una de ellas es el concepto de comunidad, otra es el concepto de realidad social, otra son las problemáticas más relevantes a nivel de América Latina y, finalmente, otra es la intervención comunitaria. A continuación, una descripción de estas temáticas.

Concepto de comunidad

Uno de los temas de discusión es el concepto de comunidad. Es un ámbito de análisis que no deja de ser importante, se juega la esencia de la Psicología Social Comunitaria, especialmente la intervención, es decir, al conceptualizar la comunidad en la que trabajamos definimos también el foco donde debemos intervenir.

En la literatura es posible observar una gradiente o una especie de evolución conceptual. De manera que si se pudieran ordenar o agrupar las definiciones, de alguna forma surgirían tres grupos principalmente.

¹ Escrito de Rozas, G., realizado a partir de la publicación en el prefacio del Libro: Tesis en Magister en Psicología Comunitaria Vol 1, 2008, Universidad de Chile..

El primer grupo hace referencia a las definiciones clásicas, las cuales destacan entre otros aspectos el tema de la territorialidad o localización geográfica de las comunidades. Se vincula aquí, especialmente, a las comunidades premodernas, muy asociadas al mundo indígena o comunidades campesinas (Sánchez Vidal, 1991).

Sin duda, estas comunidades son de gran relevancia en América Latina, en cuanto varios países del continente latinoamericano cuentan con altos porcentajes de población indígena y rural. Este aspecto es uno de los pilares de la demografía del continente, pocas veces tomada en cuenta y que constituye uno de los temas de mayor preocupación para los científicos sociales mejor pensados y comprometidos con las realidades de este sector del mundo.

El segundo grupo de definiciones justamente dejan de lado el aspecto territorial, abandonando esta variable como fundamental a la hora de constituir una comunidad (Panzetta, Zax y Specter, en Sánchez Vidal, 1991). Reemplazan o destacan otra variable como es el tema de los objetivos o intereses de los miembros que constituyen las comunidades. Por ejemplo, un grupo de personas se reúne para resolver un problema de falta de agua, o necesita pavimentar una calle, o requiere un puente, o mejores luces del entorno, etc. Los psicólogos, o los sociólogos como grupo, son comunidades de este tipo, es decir, un grupo de personas que se constituyen en comunidad porque tienen intereses profesionales comunes, independiente del lugar donde vivan o la localización geográfica donde realizan su acción laboral.

Una tercera forma de entender la comunidad, es aquella en la cual lo que se destaca es el aspecto subjetivo, en el sentido de que son comunidad aquellas que se autodefinen como tales (Montero, 2005; Rozas, 2007; Martínez, 2006). Esta forma de entender la comunidad está relacionada con el enfoque construccionista (Ibáñez, 2003).

Este paradigma pone énfasis en la construcción colectiva de la realidad social, como así mismo de la comunidad. Donde el lenguaje y el discurso son per-formativos de la realidad social. No se trata que cualquiera persona, sólo porque ella lo diga, constituya una comunidad. Esto es, más bien, un evento social que desarrolla un juicio el cual autodetermina cómo son las cosas.

Dentro de esta corriente construccionista cabría mencionar y hacer énfasis sobre las comunidades relacionales. Más que la comunidad, las comunidades,

dicho en plural, se determinan en una interacción social, en una relación, proceso que está vinculado a la teoría de la alteridad, sobre la construcción del otro (Krotz, 2007; Rosato, 2005). Para mayor profundidad al respecto remitirse al capítulo III.

Podría señalarse tentativamente un cuarto grupo de orientaciones a definir comunidad, el cual hace referencia a comunidades simbólicas (Maalouf, 1998; Rozas, 2007). Es un tipo complejo de comunidad, aunque bajo los procesos de la modernidad es una conformación muy habitual. Son comunidades aquellas que se perciben como tal, pero cuyos miembros tal vez nunca se conozcan e incluso principalmente no se comunican. Esto en tanto son más bien grupos que son contruidos externamente por el Estado, por los grupos de poder a través de los medios de comunicación, como la prensa, la TV o los líderes de opinión. A modo de ejemplo: la nacionalidad es una de estas comunidades “inventadas” como diría Anderson (1999) es el caso de “los chilenos, los bolivianos, los colombianos” y, por otro, lado comunidades producidas por políticas sociales institucionales como los jóvenes en riesgo social, madres solteras con embarazo no deseado, etc., son comunidades a las cuales se les define externamente una personalidad y comportamientos asociados, aunque ninguno de sus miembros se relacione entre sí.

También dentro de este cuarto grupo de comunidades especiales cabría mencionar aquellas que se configuran en torno procesos identitarios. Se identifican como pertenecientes a una historia determinada, a un proyecto social determinado, etc. La identidad, dicho sea de paso, ha pasado a ser una variable esencial en su sentido nucleador, que ha reemplazado francamente a la variable territorial. Los grupos étnicos tienen un fuerte componente en este sentido.

La identidad es un elemento siempre presente en toda comunidad. Los procesos de modernidad han horadado, degradado el componente territorial, siendo reemplazado por la identidad. Sin embargo, en algunos casos esta variable identidad adquiere tal envergadura que se constituye en el pilar fundamental de la definición de una comunidad. Cayendo muchas veces en una especie de fanatismo, como es el caso de grupos religiosos (Maalouf, 1998).

Concepto de realidad social

El concepto y el paradigma de que es la realidad social, es uno de los objetos de análisis que recientemente ha sufrido los más interesantes cambios. Estos cambios son producto por un lado del fenómeno de la postmodernidad y por otro lado particularmente por la ola de discusiones teóricas, desde diferentes disciplinas, que ponen sobre el tapete la subjetividad en la determinación de los fenómenos sociales.

El propósito de poner énfasis en “problemas sociales” ha sido fundamentalmente fruto de una concepción que nace del positivismo. La ciencia positivista observa y elucubra la idea que la realidad se encuentra allá afuera. De modo que se autoconceptualiza, como un observador docto, dotado de recursos depurados que le permiten observar esta realidad en términos neutros, con objetividad y sin contaminarla con la subjetividad del ser humano.

En esta línea, desde diversas instituciones, estatales y no gubernamentales, se ha desarrollado y aplicado una mirada profesional, que es la expresión operativa de la ciencia. El profesional es un aplicador, un experto, que construyen desde la ciencia un conjunto de instrumentos de diagnóstico y de intervención sobre la realidad social de modo técnico, operativo, orientado a las soluciones de los problemas sociales.

De este modo, las instituciones estatales y otras han sufrido en el caso de Chile un proceso de profesionalización. Esto es transitar por una labor que busca asir los problemas sociales reduciéndolos a una expresión manejable, de modo que se puedan diagnosticar e intervenir, colaborando con la disminución de la incertidumbre y logrando de alguna forma la tranquilizadora ilusión que se están solucionando.

Asimismo esta profesionalización ha implicado desarrollar instrumentos de medición, de evaluación, de diagnóstico estadístico y, de intervención lo suficientemente estructurados de manera que sea incuestionable su proceder y sea técnicamente irrefutable.

Este desarrollo técnico es propio de cualquier profesión, pero no seamos inocentes, también se encuentra incorporado en este proceso una estrategia de mantención en el poder. Es decir, se busca ganar mérito social, apoyo

ciudadano, en tanto la profesión tal o cual es capaz de atacar y resolver la problemática social.

Pero la profesionalización tiene su punto de tope. A la larga lo técnico fácilmente se pierde en la purificación instrumental, dejando desdibujada la realidad social y otros componentes de la misma que la mirada quirúrgica de las profesiones no alcanza a observar.

Como se decía más arriba la sociedad se ha complejizado, tenemos encima la globalización, la inmigración, la postmodernidad, la multidireccionalidad de las comunicaciones. Entonces, este camino tradicional seguido por la ciencia y por las profesiones ha caído en el reduccionismo, en la parcialidad, en la concreción extrema. De modo que lo que hacen la ciencia y las profesiones, en definitiva, no es suficiente para dar cuenta lo que ocurre en la realidad social.

Esta constatación, estas insatisfacciones, han dado pie a un viraje, se ha producido una inflexión, ha comenzado una revolución en el mundo de las ciencias sociales. Esto implica una nueva interpretación de que es lo social, de cómo funciona, de cómo surgen y cómo se resuelven los problemas sociales.

Siguiendo el enfoque construccionista (Gergen, 1996; Ibáñez, 2003) la realidad social no es algo que este allá afuera y que la ciencia pueda observar. La propuesta es que la ciencia está en la realidad social, ella es parte de la misma y no un ente separado. Tanto así que cuando le interese estudiar la realidad social, también puede observarse a sí misma.

La ciencia, desde esta perspectiva, es un segmento de la sociedad, es decir también es una comunidad, una comunidad de personas, de científicos, que en base a ciertos procedimientos consensuados entre ellos construyen la realidad social. La ciencia es uno de los actores más relevantes en la construcción de la realidad social. Pero allí está la diferencia, la ciencia no sólo observa la realidad sino que además la construye (Kuhn, 2004).

Pero, tampoco podríamos decir que la construye “científicamente”, por lo tanto derivar que hace una buena construcción. Nada más equivoco, por cuanto al estudiar cómo la ciencia define los problemas de la realidad social, hay un conjunto de sesgos, en tanto cuanto la ciencia está inserta en un medio social que la condiciona. La ciencia se construye desde ciertos intereses sociales como cualquier intervención humana. Y por lo mismo no es neutra, no es

objetiva y busca satisfacer intereses incuestionablemente particulares (Ibáñez, 2003).

La construcción de la realidad social tiene un conjunto de procesos que difícilmente podremos explicar con profundidad aquí, sin embargo avanzando al respecto cabe señalar por un lado el tema de la per-formatividad del lenguaje.

Una de las formas de construir la realidad social es en la conversación de las personas a través del lenguaje, este contiene elementos que definen la misma. La realidad está en las palabras que configuran un problema social desde ciertos filtros, estas tienen dirección, puntos de partida, de llegada, intereses (Ibáñez, 2003; Sandoval, 2004).

Una vez que ciertos procesos de la realidad social han sido contruidos, se objetivizan o se naturalizan (Berger y Luckmann, 1968). Alguien por allí dirá que “las cosas siempre han sido así, inmodificables” y, de este modo un proceso sobre otro, recostándose cada uno encima del siguiente, se va configurando la estructura social con todas sus dimensiones.

La construcción de la realidad social en la conversación no es una cuestión de que un individuo dice cómo deben ser las cosas, sino que en el lenguaje se encuentran los colectivos sociales, los intereses sociales, la sociedad misma hablando. De alguna forma la sociedad habla a través de lenguaje, valga la metáfora.

Además, en este proceso se encuentran otros elementos como es el significado. El significado está presente en las palabras, en el lenguaje, en esa dirección las palabras serían una expresión muerta sino es por el significado que les acompaña, es clave para entender hoy en día cómo se construye la realidad social. Lo que interesa es comprender de qué manera se significan las cosas y, de esa forma entender los intereses y necesidades que tiene la sociedad y de los grupos humanos.

Otro aspecto fundamental aquí es el desarrollo de esta construcción, en un contexto determinado. Las palabras adquieren un significado de acuerdo al contexto en el cual se ubican. Iguales expresiones tienen significados totalmente diferentes en contextos diversos.

A partir de estos nuevos elementos que aporta el construccionismo, una nueva forma de diagnosticar y una nueva forma de intervenir es a través del análisis de discurso. Lo veremos más adelante.

Problemáticas en América Latina

Sin duda la principal problemática de América Latina no se encuentra precisamente en América Latina, sino en EEUU y en Europa, en definitiva en los países desarrollados. Es en estos lugares donde el nivel de consumo es definitivamente exacerbado, determinando la pobreza y la explotación en múltiples formas de los recursos y de la población de América latina. Pero no nos vamos a detener en este análisis sino que sólo ha sido planteado para generar un contexto a modo de punto de partida.

Muchos problemas se podrían mencionar e incluso señalarlos desde la mirada de los organismos clásicos, como la CEPAL, la OEA, la FAO u otros. No obstante se expondrán algunos problemas, desde lo comunitario, desde el rol que debiera jugar la Psicología Social Comunitaria.

Uno de ellos es el deterioro constante de las comunidades de América Latina. No sólo la consabida descomposición y destrucción de los pueblos indígenas, sino también comunidades campesinas, afrodescendientes, de migrantes, son arrasadas desde muchas dimensiones, desde lo económico, desde lo cultural, desde lo territorial y desde lo político-administrativo.

Un ejemplo al respecto es la conformación de límites administrativos en nuestros países, de modo que cada país lucha por mantener la línea fronteriza, incluso por la fuerza la mayoría de las veces. Atribuyéndose una pertenencia bajo el concepto de Estado Nación, pertenencia que las comunidades no comparten. Y con ello se dividen comunidades tradicionales, se dividen sus territorios, se fracturan sus economías. En el caso de Perú, Bolivia y Chile, es lo que ocurre con las comunidades Aymara y Quechua.

Otro de los problemas relevantes se refiere a comunidades existentes en América Latina, poco o escasamente conocidas como son los pueblos del amazonas, o pueblos de diferentes países tropicales del continente, que tienen particularidades muy específicas, pueblos de montaña, pueblos de costa, todos ellos con un estilo de vida muy propio, alejados de la modernidad, con una fuerte adaptación al medio natural, con interesantes conceptos en medicina

autóctona, medicamentos y conceptos de vida, pero que se encuentran marginados, abandonados, explotados y especialmente no reconocidos como comunidades valiosas y fuentes de sabiduría para el cambio que el continente necesita (Hiraoka, y Mora, 2001; Huertas, y Gracia, 2003) .

Estas comunidades en tanto son agredidas por la sociedad, no integradas o mejor dicho no consideradas, como así mismo forzadas a adaptarse a la modernidad, a cambiar sus estilos de vida hacia el consumismo, la competitividad, la planificación, el individualismo, etc., se ven empujadas, obligadas a la migración, a salir de sus territorios propios, incursionando en otros países y en otras costumbres.

De esta forma se está haciendo presente un antiguo fenómeno, la pluriculturalidad (Cañulef, 1998). Sin embargo su reemergencia representa una oportunidad. Por un lado, hay culturas diferentes que no se comprenden y que entran en conflicto y por otro lado son culturas que en su relación pueden enriquecerse. Es una gran tarea para la Psicología Social Comunitaria y para las ciencias sociales. Cada vez más, cada día en el continente hay mayores procesos migratorios. Hay un fuerte movimiento poblacional, que la mayoría no le presta atención, se va desplegando lentamente, no obstante de un momento a otro surge un estallido, un reventón social, a veces inexplicables. La psicología social comunitaria debe atender estos problemas y este fenómeno de la pluriculturalidad, representativo tema de América Latina.

Otro tópico de gran importancia en América Latina es lo referente al medio ambiente (Rozas, 2003). Las comunidades en este continente tienen una estrecha relación con el medio ambiente. Sin embargo este se está depredando a pasos agigantados en sus respectivos países, en gran parte debido a sus relaciones con los países desarrollados (Corraliza, Berengue, Martín, 2006).

El concepto de desarrollo involucrado y el afán desmesurado de modernidad trae consigo un estilo de vida que no se condice con el respeto y cuidado de la naturaleza. Se concibe a la misma como la bodega, siempre abierta, para obtener recursos naturales. Las sociedades generan expectativas cada vez más altas de posesión de bienes materiales y de actividades humanas asociadas a un elevado consumo. Y con ello no sólo se está depredando sino también produciendo basura contaminante, sin mencionar, el serio problema del calentamiento global, que está provocando un cambio climático con serias

consecuencia en la comunidades que dependen de la agricultura, de los productos de los bosques o de los productos de mar y de los ríos.

Nuestros países, nuestros gobiernos están por seguir la carrera del crecimiento y de inserción en la economía mundial, es decir ponen el acento en la dimensión económica. No obstante, estas pretensiones se convierten en verdaderas redes de arrastre que se lleva todo, que succiona todo, transformando lentamente la región en territorios sin agua, sin recursos, es zonas áridas. Con las consecuencias esperables en la población local.

La Psicología Social Comunitaria y otras disciplinas de las ciencias sociales tienen sin duda un rol crucial en estos procesos. En el sentido de estimular participativamente alternativas a este modelo de desarrollo.

Se requiere un tipo de desarrollo alternativo que ponga el acento en el ser humano y no en la economía, o en una economía alternativa, en un tipo de vida que cambie la búsqueda de mayor consumo y bienes materiales por otros aspectos como la vida cultural o la solidaridad, la educación. Un tipo de vida que se oriente a encontrarse con la vida, y no exclusivamente con lo técnico o con la artificialidad de las ciudades. Una forma de vida que sea más mesurada en el consumo, con una filosofía de ahorro de recursos naturales, de reciclaje, de reutilización, de reaprovechamiento de los desechos. Que implique una mayor comunicación e intercambio entre diferentes comunidades y diferentes pueblos.

Cabe preguntarse ¿qué es lo que se proponen los organismos internacionales? No proponen, precisamente, lo que estamos hablando. Desde la CEPAL, la OEA, la FAO en los últimos años se ha producido un fuerte acento en el desarrollo humano. Y este concepto se asocia a otros como capital social, empoderamiento, superación de la pobreza, resiliencia. No cabe duda lo loable de estas iniciativas, sin embargo vale señalar que no todo es tan bueno como parece.

Todas estas propuestas se mantienen dentro de la lógica tradicional del desarrollismo. Mantienen la economía como telón de fondo. Por ejemplo, el concepto de capital social, que apunta en su esencia al tema de la confianza, algo sin duda muy valorable, pero la confianza está centrada en la cuestión económica, es decir se trata de hacer negocios en una atmósfera en que se

respetar la ley, las instituciones, la palabra, la ayuda mutua, pero las ganancias económicas son el tema fundamental.

Entonces, lo que se requiere es otra cosa, se necesita que dicha confianza o ese capital social se encuentre dirigido hacia la preservación de las comunidades, sus valores, sus tradiciones y su relación con el medio ambiente. Como así mismo hacia un nivel de consumo más moderado, más restringido con más respeto por la realidad medio ambiental.

Intervención Comunitaria

Finalmente el último aspecto en discusión es el tema de la Intervención Comunitaria, concepto que ha ido evolucionando hacia una “acción comunitaria crítica”. Es uno de los referentes en la psicología social comunitaria, obviamente está relacionado con el quehacer habitual de la disciplina que es hacer trabajo de campo orientado al cambio social.

Vale antes de avanzar en el tema, decir que la palabra intervención no es de las más felices, por cuanto se asocia a algún tipo de injerencias de las personas de carácter impositivo. No es el caso, aunque el vocablo no nos ayude mucho. Lo usamos aquí sólo en la medida que es un lugar común en el área y a partir de allí nos entendemos con mayor facilidad.

Siguiendo los planteamientos de Montenegro (2006) existirían diferentes tipos de intervención, las cuales en su desarrollo y en su análisis refieren no sólo a su accionar propiamente tal sino además a los planteamientos de fondo de cada tipo de intervención, los cuales aluden a un concepto de problema, aluden al rol que le cabe al equipo que desarrolla la acción, también a las técnicas o instrumentos adecuados a las respectivas lógicas que se utilizan o se recomiendan y al tipo de grupo objetivo.

Los tipos de intervención más relevantes, según M. Montenegro, y que aquí compartimos, son:

- Intervención positivista
- Intervención centrada en la Investigación Acción Participativa
- Intervención constructorista

– Intervención situada.

La intervención positivista es la clásica intervención que como decíamos más arriba utiliza como marco a la ciencia tradicional, poniendo los problemas sociales afuera, marco en el cual el interventor no está involucrado. El mismo asume una acción depurada neutra, validada por su carácter profesional y aséptico. Las técnicas a utilizar son procedimientos elaborados desde afuera, donde la comunidad juega un rol pasivo y donde es empujada a involucrarse sin mayor participación o en su defecto con una participación meramente en la ejecución de las soluciones. La comunidad no es definida desde sí misma sino desde la definición que hace el interventor en base a una óptica parcial de los problemas sociales. Ejemplo, la población de jóvenes drogadictos, es un tipo de grupo objetivo abstracto, sólo definido en base al problema de la drogadicción y donde los miembros probablemente no se conozcan, y donde no aparece una articulación integral con otros procesos de la realidad social como el trabajo, la educación, la vivienda, etc.

La intervención centrada en la Investigación Acción Participativa es la propuesta histórica de la Psicología Comunitaria. Nace con Fals Borda y es refrendada por la mayoría de los colegas psicólogos comunitarios de América Latina. Pertenecer a una primera corriente crítica a la intervención tradicional, buscando incorporar la comunidad en el proceso de la intervención o de la investigación. Considerando que la comunidad no es un ente pasivo, sino activo y, además considerando que el interventor no necesariamente conoce la realidad de la comunidad y quien la conoce es ella misma, por lo tanto, la comunidad debe participar completamente en el proceso de intervención desde principio a fin, con un rol destacado.

La concepción de los problemas sociales que tiene este enfoque están asociados a una crítica a la sociedad de clases, señalando que los problemas sociales devienen por la explotación que hacen los grupos pudientes de las clases más populares y más pobres. Por lo mismo las técnicas de intervención apuntan principalmente a generar conciencia social, en el sentido de obtener una mayor comprensión de por qué ocurren los problemas, que las causas no se encuentra asociadas a una supuesta incapacidad de los pobres sino a condiciones desiguales de funcionamiento de la sociedad. Otra perspectiva en esta línea es la propuesta de Paulo Freire, que pone el acento en la dialogicidad, la búsqueda de la conciencia crítica a través de conversar/enfrentar, analizar la realidad social colectivamente.

Vale agregar aquí que se valora la conexión investigación y acción, como dos procesos ligados e influidos mutuamente (Jiménez, 2004). La investigación es para llevar adelante una acción, una solución. A su vez la acción es una forma de probar la realidad, ello consigue información válida en términos de investigación que enriquece el conocimiento inicial, y así un ciclo virtuoso. Este enfoque es una propuesta alternativa de hacer investigación, se trata de estudiar a través de la acción, no en un laboratorio, no de manera aséptica, sino en directo contacto con la realidad. Al mismo tiempo el motor del proceso no es el afán de investigar sino el propósito de resolver los problemas que aquejan a la población, es decir de poner en el centro de la actividad a la comunidad con todo su quehacer, su historia y sus dificultades, conduciendo y dirigiendo el proceso investigativo.

Pasemos ahora a la Intervención Construcccionista. Esta propuesta es reciente y todavía en elaboración. Se dirige en su evolución hacia la Acción Comunitaria Crítica (Gergen, 1996; Ibáñez, 2003). El planteamiento fundamental es que la realidad social se construye socialmente, la comunidad, las personas, los diferentes actores sociales, la sociedad en su conjunto son los constructores de la realidad. Lo dicho no es algo aparentemente muy especial ni novedoso. Efectivamente el giro en la discusión es que la realidad social se construye por capas, como si fuera un edificio, de manera que una forma de observar los fenómenos, pasa a darle existencia a esos fenómenos y luego a partir de esos fenómenos se construyen otros y así sucesivamente, de modo que al final tenemos todo un mundo.

Un ejemplo entre muchos otros podría ser lo referido al trabajo. El trabajo es una actividad que muchos afirman como propia del ser humano, indicando que sin trabajo no se puede vivir y, que toda la sociedad debe articular sus estructuras para maximizar el trabajo; ergo, la producción, la alimentación, las ciudades, el transporte, etc. Sin embargo, las sociedades orientales, por ejemplo no valoran el trabajo sino que la actividad religiosa, las ceremonias, los templos, la vida interior o, por otro lado, las sociedades africanas tampoco plantean el trabajo como la actividad humana principal, sino el contacto humano, la familia, la fiesta, el baile. Son unos irresponsable se diría en Europa, claro por cuanto fueron las sociedades Europeas las que impusieron al trabajo como la forma más importante de producción. A partir de ese momento también se tuvo una definición del tiempo en función de no perder el tiempo, valorizado incluso económicamente, lo que implicó afianzar la episteme moderna.

Este tema permite observar cómo el trabajo es el punto culminante de un cúmulo de procesos de construcción social, que van desde el concepto de tiempo, la producción, el ahorro, el valor, el capital, la jubilación, la flojera, la eficiencia, etc. Es todo un edificio conceptual, pero, también podemos observar que este modo de vida es construido bajos ciertos intereses y por tanto no necesariamente es el único, que abre el espacio para otras construcciones sociales.

Un aspecto importante del construccionismo es la subjetividad. En esto se encuentra involucrado el lenguaje, como se decía más arriba, también los fenómenos cognitivos, las representaciones sociales. De modo que el lenguaje se transforma no sólo en un vehículo que traslada una información sino que además las palabras construyen la realidad, son per-formativas. De manera que en todos los procesos de socialización y de educación, los adultos, las autoridades, configuran la realidad en base a un acuerdo social que está asentado en las palabras, en el lenguaje. Decir que los indígenas en América Latina eran unos seres primitivos (Gerbi, 1999), dio pie a que la cultura europea hiciera con ellos lo que quisiera. No eran seres válidos, deliberantes (Hegel, 1999), no tenían autoridad para definir las cosas, no eran “responsables” para definir la verdad, dando paso con ello a las matanzas más crueles y a la explotación más vil, al robo más descarado, por parte de los países colonizadores.

En el área de la subjetividad, la Psicología tiene mucho que decir al respecto, particularmente respecto a la Salud Mental. Laing, (1960); Szasz, (1961); Cooper, (1967-1972) plantearon en variados textos como la enfermedad mental era una construcción social de la sociedad para protegerse a sí misma.

Si entramos ahora a conectar el construccionismo con la acción comunitaria crítica, Marisela Montenegro y otros autores (Ibáñez, 2003; Fried, y Fuks, 1994) plantean que consiste en trabajar con las comunidades y los grupos humanos develando, de-construyendo la realidad social, desarmando las bases de estos edificios sociales de manera que se derrumben y no den pie a la explotación, al disciplinamiento, como señaló Foucault en su libro *Vigilar y Castigar* (2002). Se trata de des-naturalizar, de des-instalar, de de-codificar. Para llevar adelante este tipo de intervención los procedimientos apuntan a la discusión, al análisis, a cambiar los puntos de partida, a ponerse en el lugar del otro. Un recurso en estas acciones es el Análisis de Discurso. Es decir captar el entramado lingüístico que define en sí mismo una realidad social específica y

a través de su análisis determinar, las estructuras de poder que se encuentran en sus intersticios.

Finalmente la Intervención Situada (Montenegro, 2004; Sandoval, 2004) es una derivación de la perspectiva construccionista. Partiendo por aceptar las propuestas del enfoque anterior, la mirada situada pone el acento en el contexto. La intervención o el cambio de la realidad no es sólo una cuestión de entender el discurso o desmontar el discurso sino que también se requiere una acción social, la cual se realiza desde un contexto concreto, desde una posición social específica. No cualquier acción social tendrá éxito, dependerá de tocar la fibra adecuada desde el punto de escenario social que esta se desarrolle. Por otro lado, esta mirada reflexiona y pone el acento en una nueva manera de definir comunidad, e incluso va más allá, refiere a los movimientos sociales. El objeto de la intervención social son los movimientos sociales o la generación de condiciones para la evolución y desarrollo de estos.

La psicología comunitaria en la encrucijada

Bien, una vez expuestos los temas fundamentales en discusión, corresponde ahora plantear porque la Psicología Social Comunitaria se encuentra en una encrucijada, cabe preguntarse cuáles son los términos de esta situación.

En primer lugar señalar que una encrucijada es situarse en frente de importantes decisiones. Es decir la disciplina ha llegado a un punto de desarrollo en el cual tiene por delante de sí grandes desafíos.

Por un lado se encuentra frente una tarea teórica y, por otro lado, enfocada a comprender un proceso latinoamericano de envergadura como es la diversidad cultural. Veamos estos puntos.

América Latina hoy en día es un territorio muy relevante en el mundo. Tiene muchos problemas sociales pero también tiene un acervo cultural impresionante, diverso, rico, multifacético. Es un continente desconocido, con innumerables recursos económicos y culturales, pese a su explotación, con una identidad en constante cambio y rearticulación.

La situación de la modernidad / postmodernidad, ha dado paso a la diversidad. Las comunicaciones, el internet, la televisión por cable, la digitalización de las imágenes, han abierto las ventanas al mundo. Y particularmente son ventanas

a nosotros mismos en América Latina. Es la oportunidad de observarnos como un todo, de poner cosas en común, de aprovechar nuestras riquezas y re-direccionarlas en beneficio de la propia población latinoamericana.

Algunos ejemplos es la importancia de zonas geográficas y culturales constituidas por comunidades determinadas que por razones fronterizas se encuentran divididas. Es el caso de Chile en su zona norte, tal como decíamos más arriba, la población comparte históricamente un estilo de vida común con la población de otros países limítrofes (Rozas, Pardo, Yañez, 2007) basado en la agricultura, en la pesca, en la artesanía, en los mercados indígenas. Muchas veces se ha diagnosticado esa zona como una de las más pobres de país. Ciertamente, pero visto desde los parámetros construidos desde la capital, desde el estilo de vida urbano, moderno.

La pobreza aquí tiene explicación, es producto de forzar un estilo de vida no compatible con las formas de vida propias de esa zona. La salida es fortalecer el estilo de vida particular de esta región, estimulando, reforzando sus proyectos educativos en su lengua, sus formas de producción, sus mercados, sus tipos de vivienda y de vestimenta, evitando introducciones foráneas como la publicidad que distorsiona y distrae los esfuerzos de la comunidad de sus paradigmas locales. Probablemente problemas similares se viven en toda América Latina.

En una dirección parecida se encuentran los problemas del medio ambiente, del cual el continente tiene espacios sorprendentes, no obstante, en continua depredación como se señalaba más arriba. El caso del Amazonas, o el caso de los bosques húmedos tropicales, que se encuentran en la gran mayoría de los países de la región, los cuales contribuyen a oxigenar el planeta, especialmente en este momento del calentamiento global. Estos recursos ambientales son una fuente especial de vida que posee el continente para beneficio de sus habitantes. Pero su preservación y el resguardo de todos sus beneficios requiere desarrollar un estilo de vida acorde con esa realidad de usos ambientales (Machinea, et al. 2005).

Absorber, integrarse, alinearse con los estilos de vida de países desarrollados, muchos de ellos sin bosques, o con territorios depredados, no tiene sentido. El forzar a la población a tener una forma de vida que no es la propia, que no se condice con sus recursos, es forzar a la comunidad a autoconcebirse como población pobre, cuando no lo es, es decir, a generar un engaño para

lograr extraer los recursos que dispone el continente, simplemente empuja a la población por un mal camino.

Esa es la encrucijada de la Psicología Social Comunitaria. Desarrollar un proyecto de vida para las comunidades y la población Latinoamericana que sea acorde con sus propios procesos histórico, políticos, económicos, comunitarios y medio ambientales.

Sin duda en esta dinámica se encuentra como telón de fondo el tema de la interculturalidad. Es decir la capacidad del diálogo entre las culturas, de la solidaridad, de la ayuda mutua. Somos países con muchos grupos culturales. ¿Qué sentido tiene reforzar la idea de la nación monocultural, que resulta separatista y divide a las diferentes comunidades. Cada cultura es una fuente de riquezas en sí misma, su desarrollo, fortalecimiento, su apoyo trae beneficios a la misma, tanto como al país que le da cobijo. La diversidad cultural que posee América latina es fuente de riqueza, no de pobreza.

Finalmente el otro aspecto de la encrucijada de la Psicología Social Comunitaria es el tema teórico. La perspectiva decolonial, a desarrollar en los capítulos siguientes, que pone el acento en la subjetividad y que cuestiona la epistemología moderna, en estrechos vínculos con la mirada construccionista, hace un gran aporte desarrollo a la disciplina. Las subjetividades presentes en las comunidades, su cultura, sus valores versus los valores que impone a la fuerza la cultura occidental son parte de la necesidad de implementar un nuevo paradigma, que permita entender mejor los fenómenos del continente latinoamericano. La realidad es una construcción social, entonces, interesa saber que metodologías, que herramientas damos a las comunidades para que ellos puedan deconstruir los discursos que las afectan y que instrumentos o elementos podemos ofrecer para que desarrollen sus proyectos propios, y así obtener un conocimiento efectivo.

No nos extenderemos mayormente en este punto, varios aspectos se retomarán a lo largo del texto, sólo señalar que la encrucijada para la disciplina está en dar el necesario salto epistemológico que requiere. Salir definitivamente de la mirada positivista y de miradas asociadas a la sociedad de clases propuestas en los años 60, debemos hacer una esfuerzo por entrar a una América Latina plena de grupos sociales y de actores, movidos por la liberación. Ser receptivos de la subjetividad de nuestras sociedades, donde parte de nuestro trabajo es la des-intalación de discursos retrógrados, clasistas, antidemocráticos. Pero

por otro lado, la disciplina debe todavía ir más lejos y proponer paradigmas alternativos, otras formas de desarrollo, satisfacer otras necesidades para otras comunidades que tal vez siempre han existido, pero que antes nunca supimos ver.

Bibliografía

- Anderson, B. (1999). *Comunidades Imaginarias*. México D.F: Siglo XXI.
- Berger y Luckmann (1968). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Cañulef, E. (1998). *Introducción a la educación Intercultural Bilingüe en Chile*. Serie de investigaciones N°5, Instituto de Estudios Indígenas. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Cooper, D. (1972). *La Muerte de la Familia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cooper, D., (1967). *Psiquiatría y Antipsiquiatría*. Barcelona: Paidós.
- Corraliza, J. Berengue, J., Martín, R. (2006). *Medio Ambiente, Bienestar Humano y Responsabilidad Ecológica*. Madrid. Ed. Resma : Fundación General de la UAM.
- Foucault, M., (2002 [1975]) *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*. Ed Siglo XXI, Argentina pp305
- Fried, D. y Fuks, S. (1994). *Modelo Sistémico y Psicología Comunitaria*. Revista Psykhe, P. Universidad Católica Vol 3- N°1 pp.65-71. Santiago.
- Gerbi, A. (1993). *La Disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750 – 1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gergen, K (1996). *Realidad y Relaciones. Aproximaciones a la Construcción Social*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. (1999). *El Nuevo Mundo*. En Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal pp. 169-200. Madrid: Alianza Editorial.
- Hiraoka, M. y Mora, S. (2001). *Desarrollo Sostenible en la Amazonía*. Colección Hombre y Ambiente, Ecuador: Ed Abya Yala.
- Huertas, B. y Gracia, A. (2003). *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios*. Lima: IWGIA
- Ibáñez, T. (2003). *¿Cómo se puede no ser construccionista hoy en día?*. Psicología Social Construccionista. México: Universidad de Guadalajara.

Jiménez, B., (2004). *La Psicología Social Comunitaria en América Latina como Psicología Social Crítica*. Revista de Psicología, Universidad de Chile, Vol XIII, N°1 pp. 133-142.

Krotz, E. (2007). La construcción del otro por la diferencia. En M. Boivin, A. Rosato, & V. Arribas (Eds.), *Constructores de Otredad: Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. (Cap.I).Universidad de Buenos Aires: Argentina.

Kuhn, T. S. (2004). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Laing, R. (1960). *El yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad*. México: Fondo Cultura Económica.

Machinea, J.L. (2005). Hacia el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio en América Latina y el Caribe. En: Idem, *Objetivos de Desarrollo del Milenio: una mirada desde América Latina y el Caribe*. (Capítulo VIII). Santiago: CEPAL.

Montenegro, M (2004). *Psicología Social de los Problemas Sociales*. Barcelona: UOC.

Piper, I. (2002). *Políticas, Sujetos y Resistencias, Debates y Críticas en Psicología Social*. Chile: Universidad Arcis.

Rosato, A; Vain, P. (2005) *La construcción social de la Normalidad: Alteridades, diferencias y diversidad*. Buenos Aires: Novedades Educativas.

Rozas, G. (2003). *Aproximación Psico Comunitario Ambiental al Problema del Calentamiento Global*. Revista de Psicología, Volumen XII, N°2, pp. 19-34. Dpto de Psicología, Universidad de Chile.

Rozas, G., Pardo, M., Yáñez, L., (2008). *Efectos de la Modernidad y la Post-modernidad en la Comunidad Indígena Licarantay o Atacameña de San Pedro de Atacama*. Revista de Psicología para América Latina. N° 12. Revista Electrónica http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2008000100004. Ed Ulapsi

Sandoval, J. (2004). *Representación, Discursividad y Acción Situada*. Chile: Universidad de Valparaíso.

Szasz, T., (1961). *El mito de la enfermedad mental*. Buenos Aires: Amorrortu.

CAPÍTULO II.
TENDENCIAS Y PROPUESTAS
DECOLONIALES

EL GIRO EPISTEMOLÓGICO EN EL TRASFONDO DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA

1. Epistemología Moderna

La modernidad es un proceso que se encuentra instalado hace siglos en las sociedades de todo el mundo. Principalmente en lo que se ha llamado el mundo occidental. Alude a un proceso nacido principalmente en Europa en el siglo XVIII, que luego se expande hacia el resto de los continentes y hasta los territorios más alejados.

Constituye un proceso que no corresponde a un solo fenómeno sino a un conjunto de ellos, los cuales cada uno tiene vida propia, no obstante están fuertemente articulados en una relación de íntima dependencia. A saber, la racionalidad, el individualismo, el espíritu conquistador, el patriarcado, la ciencia positivista, un concepto de tiempo lineal y finalmente la idea del progreso. Seguramente hay otros aspectos, pero estos señalados sin duda son los esenciales.

Cuando hablamos de epistemología, nos referimos a una metodología de producción de conocimientos, sin embargo también se alude al concepto de episteme. Este último término, más que referirse a los pasos a seguir como un procedimiento en la obtención de información o en la investigación, apunta a una especie de matriz de pensamiento, a una estructura de ideas, a un proceso ya dado y que entre sus muchas funciones consiste en interpretar los fenómenos a los cuales las sociedades, grupos y personas se enfrentan.

Como todo fenómeno social es un proceso dinámico, en constante evolución, no obstante, los cambios que vive no son productos de una decisión individual o de la voluntad grupal sino que es un producto asociado a la cultura, a un ethos, como una marca, una forma de ser que invade, un estilo de vida que no sólo compromete a las personas sino a toda una época.

De esta manera, hablamos de una episteme moderna, una forma de pensar moderna, pero es un fenómeno complejo que no sólo nos refiere al contenido, como puede ser la necesidad de estudiar o la importancia de trabajar, la

movilidad social, sino que el contenido se encuentra definido por el envase, por la estructura que lo contiene. Es decir, el contenido es instituido por la forma y viceversa.

Dicho de otra manera, en la frase “las mujeres son el sexo débil” hay un contenido, pero también hay una estructura que permite esta idea, que es el machismo. Es decir, el machismo es la base, es la plataforma que permite decir una variedad de afirmaciones que llevan a provocar la idea de la fragilidad en las mujeres.

Por ello, al volver al tema de la modernidad, podemos decir “nuestra meta social es salir de la pobreza y alcanzar el desarrollo y aumentar la calidad de vida” estamos también indicando de manera implícita su estructura que contiene un concepto de tiempo, el tiempo lineal, que va desde el pasado hasta el futuro. Uno de los constructos más relevantes de las sociedades modernas.

Lo que se quiere señalar, es que las cosas que decimos o las opiniones que emitimos tienen una estructura que sustenta dichas afirmaciones, pero, y he aquí lo importante, esas estructuras no son visibles, no son evidentes, se encuentra ocultas. Más aún todavía, el funcionamiento de dichas estructuras se encuentran tan naturalizadas, que aunque fuesen visibles son tan obvias que no se cuestionan y pasan a ser parte de una realidad fija e inmutable.

Habría que agregar que nuestra percepción de la realidad, como personas y como grupo está absolutamente mediada por esas estructuras. Nuestro aparato cognitivo, nuestro pensamiento, nuestros procesos mentales están configurados de forma que esas epistemes cumplan su función condicionando percepciones, líneas de pensamiento, de manera que sin darnos cuenta, hay estructuras ya instituidas primeramente.

Un ejemplo interesante es lo que ocurre con las lenguas indígenas latinoamericanas, las cuales muchas de ellas no tienen escritura, son principalmente orales, como es el caso del aymara. Posteriormente se ha construido un alfabeto aymara, desde el castellano, pero ello apenas es un complemento, e incluso una distorsión. El corazón de la lengua aymara, es oral, de modo que la personas hablantes de ese idioma, han desarrollado estructuras mentales que permiten la máxima expresión de la cosmovisión presente en dicha lengua. El caso es que la capacidad de memorización de

sucesos, datos y números en personas de habla aymara es indiscutiblemente superior a personas hablantes de otros idiomas no orales.

Todo el mecanismo cognitivo, ha sido construido durante siglos para pensar el mundo de manera oral. De modo que la percepción, la memoria, el análisis, las articulaciones, etc. y muchos otros fenómenos del funcionamiento cognitivo están conformados para pensar y hacer el mundo de manera diferente. La episteme aymara es distinta a la episteme occidental.

Una vez claros respecto de esta estructura base, como es la episteme, entremos ahora en la episteme occidental. Tal como mencionamos arriba hay varias estructuras epistémicas principales que caracterizan la modernidad: la racionalidad, el individualismo, el espíritu conquistador, el patriarcado, la ciencia positivista, un concepto de tiempo lineal y finalmente la idea del progreso.

Si partimos por el individualismo, cabría mencionar a Descartes y a Kant, filósofos del siglo XVII y XVIII, que plantearon la importancia del ser individual como un fenómeno independiente de lo grupal o de la comunidad. Cuando se enuncia “primero pienso, luego existo” es una frase de Descartes que sintetiza nuestro argumento. ¿Quién es el que piensa? No es la sociedad, sino es el individuo. Estos autores lo que hacen es localizar, focalizar la capacidad de ver el mundo, en el individuo. Le atribuyen al ser individual, la cualidad o la capacidad de analizar el mundo independiente del resto de la sociedad. Con ello, desde el punto de vista de la modernidad, se gana una batalla al pasado, a la monarquía. Donde el único que pensaba y miraba el mundo era rey, el resto era sólo un masa informe, que debía obedecer las órdenes del rey, a quien se atribuía esta cualificación por una condición divina.

De esta manera, Descartes rompe con esa visión de masa obediente e instala al individuo en el centro de la construcción del mundo, le da la autoridad para que él autónomamente piense el mundo y por ende, lo construya.

Por otro lado, Kant habla del sujeto activo. La capacidad del individuo de mirarse a sí mismo y en ese sentido agrega otra cualidad fundamental al individuo que es la voluntad. Es la valoración de que el individuo tiene la capacidad y la libertad de pensarse a sí mismo y también la voluntad, si así lo decide, de intervenir en el mundo. Es decir, estos autores, abren un campo de posibilidades al instalar una nueva relación en la realidad social, distinta al

medievo que era la masa, el pueblo y el rey; ahora es el individuo y el mundo. De modo que al individuo se le atribuya ahora la libertad para ver el mundo desde sí mismo y no de otro superior.

Además, se agrega que este individuo tiene la voluntad de intervenir el mundo. No es un ser limitado a sólo ver el mundo o a contemplarlo sino que también puede intervenirlo, tiene la voluntad para ello. Y, es aquí, donde ingresa otro elemento epistémico de la modernidad que es la racionalidad.

¿Cómo intervenir el mundo?, desde la racionalidad, desde la razón. Según Kant la libertad es la capacidad de los individuos para determinarse según leyes que son dadas por su propia razón. Esto, significa que en su ser los individuos tiene varias dimensiones como son sus emociones, sus instintos, sus afectos, sus pulsiones, etc. Pero, lo que aquí se privilegia y lo que se valora es la razón. Volvamos a la frase “primero pienso, luego existo”, es decir, cuando pienso no se pone en primer lugar al sentimiento, la intuición, el deseo; por el contrario se privilegia el pensamiento. Y este mecanismo es toda una forma de interpretar el mundo, es una forma específica de mirar la sociedad, que la episteme moderna pone por encima de otras formas e incluso esas otras formas son negadas o degradadas o consideradas inferiores calificadas muchas veces como primitivas o incluso propia de animales, salvajes.

El pensamiento, es un engranaje cognitivo que se basa en la lógica. Cuando los filósofos dicen “Sócrates es un hombre y Sócrates es mortal, luego entonces, todos los hombres son mortales” plantea una forma racional de apreciar la realidad, donde la razón, lo razonable, lo lógico, la relación causa-efecto, es la forma en que opera el pensamiento. Al respecto, al juez Cusi (2012), en Bolivia, de origen aymará y miembro de la corte suprema, se le consultó en la prensa cómo él resolvía los casos que llegaban a sus manos y que llegaban a esa importante instancia judicial. El juez Cusi dijo que lo hacía consultando las hojas de coca. Al día siguiente todos los medios a través de renombrados abogados, perteneciente a las instituciones más respetadas decían y opinaban que con el juez Cusi se ha vuelto a la edad de piedra, que cómo era posible que la irracionalidad ahora reinara en Bolivia y que desprestigio se estaba ganando la corte suprema que en su interior se había instalado un mecanismo donde no imperaba la razón.

Volviendo al individuo y su voluntad de intervenir en el mundo, este aspecto se sustenta en otro elemento muy importante de la episteme moderna,

instalado previamente por España y Portugal en el siglo XVI (Dussel, 2000), que la voluntad apunta no sólo a intervenir el mundo sino que a conquistarlo. Se marca aquí la distinción que el individuo no es el mundo, es decir, el mundo está fuera del individuo (Descartes) y este ahora decide intervenir, pero especialmente decide conquistarlo, para su propio beneficio. Su libertad, su voluntad, la utilización de la razón le permite conquistarlo. La modernidad entonces, instala, desde el siglo XVI un nuevo proyecto en la sociedad humana, conquistar el mundo. El mundo está a los pies del individuo y, su estar en él, no es estar en el vacío sino estar en él para hacerlo suyo, para apoderarse del mismo.

Incluso al respecto, resulta muy interesante la discusión de Naess (1997), quien propone en contra de la depredación del medio ambiente el enfoque de la ecología profunda, que plantea que se debe respetar la vida, es decir la vida de los hombres y la vida de la flora y la fauna por igual. Uno de los principales opositores al respecto fue la iglesia católica, que argumenta que el medio ambiente es un recurso para el hombre, haciendo la separación entre hombre y medio ambiente, la misma que hacen Descartes y Kant, el individuo y el mundo.

Hágase la voluntad del individuo, la cual es conquistar el mundo, porque el mundo está a sus pies. Esta forma de pensar es la que justifica y soporta el descubrimiento de América y la conquista de los distintos continentes del planeta por parte de las sociedades europeas y posteriormente de los países desarrollados como lo es EE.UU. Y, como decía Hegel (1999), el espíritu, la razón, la voluntad no está en América ni en África ni en Asia, porque esos continentes no tienen historia, particularmente los dos primeros, sino que la razón, está en Europa, principalmente en Alemania, allí está el individuo con la voluntad, con la razón, con la capacidad suficiente para construir una sociedad desarrollada, porque tiene la capacidad de pensar, de usar la razón.

La mejor expresión de la razón es la ciencia, hablamos de la ciencia positivista, la cual se despliega en base a los planteamientos de la lógica, es decir la ciencia tiene un mecanismo de pensamiento principalmente deductivo, cuyo centro es la relación causa-efecto y, para ello elabora un procedimiento, etapas que se deben seguir entre las cuales una de ellas es la relevancia de la objetividad. Lo que significa plantear que la realidad se encuentra fuera del individuo y su tarea es estudiar e investigar lo que existe allá afuera, como si lo que existe

afuera, fuese independiente absolutamente del sujeto. Todas estas ideas han sido cuestionadas por la corriente socioconstruccionista (Ibáñez, 2003).

La ciencia es positivista e incluso teleológica por cuanto su quehacer es la producción, es decir, generar conocimiento, acumular conocimiento de modo de que se transforme en un recurso y en un instrumento a disposición del hombre, de modo que pueda conquistar todos los fenómenos que están fuera de él, como es el medio ambiente, los continentes, las fuerzas de la naturaleza, el manejo de la población humana, es decir que este haga su voluntad.

Por otro lado, el que aplica la ciencia es el individuo, pero dicho concepto se transforma en el “hombre”. Este concepto se generaliza y pasa a representar a toda la humanidad, tanto es así que en Francia, a metros de la torre Eiffel, está el museo del “hombre”, como un símbolo de la sociedad moderna que decide y hace la opción de poner en el centro de la realidad y de la verdad, al hombre. Y este, por un lado, como un ser separado de la naturaleza, y por otro, como una entidad que excluye a mujer, por lo tanto la deja al margen. Lo que no es casual, porque el hombre es conceptualizado como racional y la mujer como emocional, muchas veces como irracional, por tanto, la capacidad de ser positivo, es decir de producir, de llevar adelante una sociedad, de dominar el mundo es del hombre.

Además, como decíamos, se mantiene la idea que el hombre se encuentra separado de la realidad, por decirlo de algún modo, fuera del mundo, donde la relación se expresa en la frase, objeto de estudios en filosofía, “¿qué hace el ‘hombre’ en el mundo?”. La religión ya había producido esa separación, otorgando a la pregunta su propia respuesta, en la cual el hombre está en el mundo para amar a dios, pero, en el campo de la ciencia el hombre está en el mundo para descubrirlo, para conquistarlo y, para dominarlo.

De esta manera se llega al patriarcado, uno de los pilares más relevantes de la episteme moderna y, como plantean los grupos feministas y estudiosas del tema género, el patriarcado es la base de la estructura social, instalada antes que la misma ciencia, promovida incluso por la religión, pero que engarza perfectamente con la estructura de la sociedad occidental y es parte de la episteme moderna. El patriarcado permite sostener el capital, en tanto permite capitalizar las ganancias, con ello mantener el poder y el dominio de unos sobre otros. En este sentido, este es un mecanismo generador de injusticias. Por un lado la herencia de los bienes y del poder, se transfieren

al primogénito, quien debe ser principalmente un hombre, y no a la mujer, y donde la mujer preferentemente cumple un papel meramente accesorio de carácter reproductivo, a modo que ella es constituida como un instrumento para producir hijos, los cuales a medida que crecen pasan a ser un recurso de extensión del poder del hombre sobre la realidad, sobre el resto, sobre el mundo.

El patriarcado, justificado en la razón, es decir, en la capacidad del hombre de ser racional, que es lo que permite construir sociedad, tener producción; es lo que justifica las separaciones y las divisiones, y especialmente las jerarquías dentro de las sociedades occidentales. Los hombres al gobierno y a lo público, las mujeres a lo doméstico y ordenadas en el mundo íntimo y privado de la familia. En las sociedades más contemporáneas la mujer ahora y sólo recientemente es considerada parte de lo público, no obstante su desarrollo sigue vinculada a roles de trabajadora o de profesional como una extensión de lo doméstico.

Para finalizar este punto, dos características más hemos mencionado, igualmente pertenecientes a la episteme moderna, una es el planteamiento del tiempo lineal y otra es la idea del progreso. Ambas vinculadas, aunque el tema del tiempo debemos traducido como una especie de tránsito que va del pasado al futuro, que prácticamente es la medula del pensamiento occidental. El pasado queda atrás, ya no existe y nuestra dirección inexorable es ir hacia adelante, por tanto, en las sociedades modernas debemos estar pensando siempre en el futuro, llegar a un futuro con las manos llenas como expresión del éxito y, esto significa llegar con más conocimientos, con más recursos y con más dominio sobre los otros y sobre el mundo.

Ahora, gracias a esta variable del tiempo, se instala la idea del progreso. Esta idea es una de las metas fundamentales de la modernidad, de modo que toda la vida de las sociedades modernas se mueven hacia el progreso, tanto desde lo individual como desde lo grupal. Es una suerte de programación instalada en todo nuestro accionar, el cual se ha naturalizado a tal punto que se constituye en un acicate permanente, pero totalmente invisible. Para percibir este objetivo generalizado basta decir lo contrario: ¡no progresemos!, ¿está usted dispuesto a no progresar?. Es casi imposible negarse a ello, lo que demuestra cuán internalizado se encuentra. Progresar es el objetivo de la familia, de los grupos, de las universidades, de las empresas, de los políticos, de los Estados, en fin, de la sociedad toda.

Vale mencionar que hay varios sinónimos, como desarrollo, despegar, ser mejores, ser progresista, crecer, salir del estancamiento, etc. Con ello queremos decir que, al referirnos a esta noción, no es la intención de focalizarnos exclusivamente en ella, sino más bien observar que sea como se denomine este camino de las sociedades modernas, la dirección básica es pasar de una fase, en el cual se encuentra, a una fase otra, llamada superior.

Y es aquí donde se inserta la variable tiempo moderno, expresada en pasado, presente, futuro. El progreso es un camino que se expresa en el tiempo, donde, el estado actual en que nos encontramos normalmente es inferior al estado donde debiéramos llegar. Valga también mencionar, que el llegar a una meta o a un nivel, este es algo igualmente temporal, una vez allí, debemos seguir a otra meta o nivel, seguir progresando y, así suma y sigue interminablemente.

Esta asociación al estado o tipo de situación ubicada en el pasado o en el momento actual con una situación inferior, es una de las construcciones más graves de la modernidad, la cual ha permitido justificar desde la apropiación de territorio y de continentes por parte de los países “conquistadores” o “descubridores”, como así mismo justificar las muertes y masacres involucradas. Además, instalar una jerarquización nefasta entre países o sociedades como mejores y como peores. Del mismo modo este proceso, da la oportunidad a dichos países conquistadores a que se autoevalúan como superiores para que posteriormente en el siglo XX, decir y obligar al resto y a los otros a seguir un camino trazado hacia el progreso, orientado por un arsenal de indicadores que señalan lo que es desarrollo o subdesarrollo.

2. Producción de Conocimiento

Al hablar de un giro epistemológico no podemos no referirnos al conocimiento. El conocimiento es un nutriente muy importante de las sociedades que permite enriquecer la vida y solucionar los problemas que día a día se presentan. No obstante, hay un conjunto de situaciones que limitan y condicionan su producción en detrimento de beneficios para las sociedades.

En primer lugar valdría señalar que la importancia de la producción de más y más conocimiento es una pretensión de las sociedades modernas. Las sociedades antiguas disponían de conocimiento, pero este era usado a un ritmo mucho más lento. El aceleramiento viene cuando las sociedades se ponen como meta el progreso, el cual obliga a cumplir metas de crecimiento

cada día con mayor celeridad. Esto también empujado por la competencia del capitalismo que pone a todos los países en una especie de carrera donde se trata de ganar a los otros.

En esta dinámica hay varios procesos o subprocesos que al estudiarlos develan que en el trasfondo de los conflictos sociales no es el conocimiento el verdadero objeto de crítica sino el mecanismo de producción del mismo.

En este sentido, siendo variadas las formas de producir conocimiento, las sociedades hegemónicas, nutridas de la modernidad, imponen una sola forma de obtener conocimiento. Y, esta es a través de la ciencia. Esta última se transforma en una institución, que no está al alcance de todos, que no es democrática y que plantea que el único conocimiento válido es el que se genera en base a procedimientos lógicos establecidos por ella misma. Conocimientos que fuesen producidos por otros mecanismos son considerados desechables, inútiles o en el mejor de los casos accesorios, no indispensables.

Desde este momento, la institución del conocimiento científico construye una diferencia de jerarquía y de verdad que pone al conocimiento común u otros conocimientos en un plano de no verdad o de inferioridad. Y, esta primera sutil separación genera una cadena de impactos en todos los niveles de la sociedad de modo que se desata un proceso que termina definiendo un nuevo orden social.

Es así como desde un punto de vista político quienes están autorizados a decir cuál es “la verdad” son un grupo selecto de instituciones y de personas que en su ejercicio se transforman en la elite de una sociedad, proceso que impide o deja al margen a la mayoría de la población. Los que cuentan con toda la legitimidad son los hombres de ciencia o los científicos y estos se ubican en los centros de investigación o en las universidades, lugares de difícil acceso, tapizados de obstáculos de diversa índole para impedir que el conocimiento sea de uso común y democrático. Luego, se encuentran los no científicos pero que parte de la elite, son los que pueden aprender de ese conocimiento porque tienen acceso a esos espacios y pueden recibir el flujo del saber, son grupos selectos, seleccionados, filtrados, privilegiados. Hay que señalar que de esos grupos emergen empresarios, comerciantes, los administradores sociales o políticos que en uno u otro momentos forman parte de la casta gobernante de la sociedad, lugar a los cuales no llega cualquiera y al que no basta solo

tener dinero sino también tener educación, es decir gozar del manejo de ese conocimiento producido de manera exclusiva.

En muchos países de América Latina los que podían votar hasta entrado el siglo XX eran los que tenían bienes y los que tenían educación. Los indígenas o los campesinos sin duda no pertenecían a este selecto grupo. Incluso, las mujeres, de suyo quedaban fuera de este derecho porque no portaban con al menos dos condiciones básicas, no tenían conocimientos, debido que la educación las dejaba al margen y, por otro lado, porque su función no era saber sino ayudar a las tareas del hombre exclusivamente con su misión reproductiva. Y, podríamos agregar otra limitante, el aspecto de lo racional perfeccionado por el conocimiento científico. Las mujeres, tal como mencionamos más arriba, eran definidas como irracionales y la producción del conocimiento, exige procedimientos basados en la lógica, es decir en la razón. Este es uno de los fundamentos modernos que se agrega al patriarcado, que favorece el reinado de los hombres, que instala al hombre como el jefe de la familia. El jefe de las instituciones no puede ser una mujer, debe ser un hombre, porque en el hombre se encuentra la matriz, el mecanismo que hace funcionar la sociedad moderna, y uno de sus elementos es el conocimiento. Ser médico en el siglo XVIII, XIX y principios del XX, suponía de modo natural ser hombre, dado el conocimiento que estos debían aprender y dado que el único que podía manejarlos por su condición racional era el hombre. La caza de mujeres denominadas brujas, desarrollada por la iglesia en el siglo XVIII da cuenta de esta misogenia generalizada y demuestra la lucha de los hombres por instalar su dominio y naturalizar el patriarcado moderno.

Por otro lado, el conocimiento fuera de ser producido para las élites, es también generado para mantener la jerarquía social que permite no modificar las estructuras sociales de modo de mantener a esos grupos en una posición privilegiada. En este sentido, la ciencia es empujada a recabar información que en su interpretación permita decir que existe una diferencia insalvable entre la élite y los otros sectores sociales. Es estimulada constantemente para demostrar que hay una gran población que no tiene las condiciones exigibles para gobernar y para tomar las decisiones fundamentales de la conducción de una sociedad.

Esta población discriminada es variada y abarca distintos grupos y condiciones. Ya hemos mencionado el caso de las mujeres, y cabe también aquí la población negra; es igualmente objeto del mismo proceso la población

indígena, y posteriormente son puestos en la misma condición los pobres, los marginales y los discapacitados. Sin duda hay más población, pues el sistema no termina de producir nuevos sujetos-objetos en la medida que el sistema y su jerarquía se vea cuestionada y se haga necesario mantener las distinciones.

Hay claramente aquí un mecanismo que es demostrar (y crear) principalmente diferencias, pero, posteriormente el proceso se detiene solo en interpretar estas en la dirección de la superioridad y de la inferioridad. Para dar algunos ejemplos, se ha dicho que las mujeres son el sexo débil, que son emocionales, también que la población negra está más cerca de los primates, como así mismo respecto de los indígenas, que responden a una condición biológica alterada, correspondientes a niveles primarios de la escala de evolución del *homo sapiens*. La misma palabra *homo sapiens* pone como un nivel superior el recurso del hombre en cuanto a inteligencia y conocimientos.

Otras poblaciones también son objeto de estas discriminaciones y tiene que ver con poblaciones emergentes de la misma modernidad, pero que requieren ser definidas de modo negativo para mantener el mecanismo discriminatorio de la estructura social. Grupos como los niños, las personas de tercera edad, los discapacitados, los pobres como decíamos y muchos otros que surgirían como parte de la evolución social como son los migrantes, los campesinos, los obreros, los funcionarios, el personal de servicio, los vagos, los delincuentes, los homosexuales, etc.

El racismo, la discriminación, la etnicidad, la marginalidad son los procesos que van alimentando a la ciencia a objeto de separar un grupo de otro y de caracterizar a unos de manera que se naturalice sus supuestas inhabilidades e impedir así tomar el lugar de los grupos dominantes.

En este proceso, las mismas ciencias sociales han sido parte cómplice del mismo sistema, y esto queda ampliamente expresado en la corriente desarrollista.

El mecanismo, que está instalado en todas las dinámicas señaladas anteriormente, se encuentra basado en la construcción de un modelo de sociedad, que es sindicado como el ideal y el que se debe alcanzar. Estableciendo de este modo una continuidad evolutiva entre sociedades que están lejos de ese ideal y sociedades que están cerca o ya lo han cumplido. De esa manera se establece que no puede haber una diversidad de sociedades sino más bien un

solo tipo de sociedad, una sola, donde la única variedad que se permite, es esa que transita a través de distintos niveles evolutivos que van de menos a más, de sociedades supuestamente primitivas a civilizadas. Justamente es lo que hace el modelo desarrollista, instalado después de la segunda guerra mundial, fortalecido por los organismos internacionales como el Banco Mundial, que señalan que la dirección de las sociedades es alcanzar el desarrollo y eso marca a muchas sociedades como no desarrolladas, subdesarrolladas o sólo en vías de desarrollo.

Casi resulta redundante decir que el modelo ideal, la meta, el referente son las sociedades europeas y posteriormente EE.UU., proceso dentro del cual se construye un conjunto de indicadores, que aluden a un conocimiento científico, particularmente las ciencias sociales, que permiten establecer en base a datos cuantitativos demostrables las diferencias. Indicadores como el coeficiente de Gini, el PGB, el PIB, y otros tantos entre los cuales los más recurridos son los relacionados con las mediciones de pobreza. Esta construcción es una de las más reciente establecidas por Mac Namara en 1967, cuando fue presidente del Banco Mundial con el objeto de encontrar un modo de evitar el apoyo de la población a las guerrillas en Latinoamérica, intentado conseguir elevar los niveles de calidad de vida de la población marginal a través de políticas sociales centradas en el desarrollo social, que no es otra cosa que capacitar en habilidades para entrar al mercado.

Es así como el conocimiento está condicionado, conducido a mantener un sistema. Pero, es claro que el punto, el problema, no es el conocimiento propiamente tal sino, la utilización de este, los mecanismos de producción, el énfasis en producir un determinado tipo de conocimiento y no otro.

3. Diálogo de saberes

Desde aquí es que resulta fundamental hacer referencia al diálogo de saberes (Paulo Freire, Enrique Leff, Edgar Morin, Van Rensselaer Potter, Boaventura de Sousa Santos). En esta perspectiva se parte de la base que el conocimiento es producido desde distintos mecanismos y procedimientos, es decir se entra en un escenario totalmente diferente del instalado por el universalismo. El conocimiento no es universal, es lo que Europa ha pretendido establecer (Mignolo, 2003), haciendo pasar su conocimiento y haciéndonos creer que ese es el único conocimiento existente, cuando en realidad es sólo un conocimiento local.

En este sentido, el diálogo de saberes implica varios procesos e incluso dinámicas necesarias antes de que el diálogo propiamente tal se produzca. Y una de ellas es la aceptación por aquellos sectores que habitualmente detentan el poder, que existen otros conocimientos igualmente validos que el propio. Por otro lado, la población en general también debe vivir el mismo proceso. Esto dado que, la forma clásica instalada a sangre y fuego y, también a buenas palabras paternalistas, está presente en el ciudadano común que ha interiorizado el sistema, como una forma conformista de adaptarse a la sociedad.

En otra dirección, este diálogo de saberes, entre muchas dinámicas por las cuales debe transitar, está el hecho de que el conocimiento no necesariamente debe producirse para cumplir un objetivo, es decir que el conocimiento sea productivo. Esta motivación está conectada con la ganancia financiera, propia de la sociedad capitalista, que estimula la competencia de modo que comienza a establecer un vínculo perverso entre el conocimiento o el saber y el poder. Como habitualmente señala la máxima capitalista, “conocimiento es poder”, propuesta que genera la exclusividad del conocimiento, es decir el ocultar el conocimiento para beneficio propio, o beneficio institucional.

Precisamente, muchas culturas diferentes a la occidental producen conocimiento, para beneficio de todos, sin límite, para que cada cual lo utilice y se vea beneficiado. Es lo que ocurre en India, en indígenas de América Latina, en tribus de África, en indígenas de Australia, en muchos lugares se tiene este objetivo de compartir el conocimiento, de transmitirlo y de sociabilizarlo.

Tanto es así que América Latina y otros continentes han sido visitados por especialistas para conocer sobre plantas medicinales. Por ejemplo, el caso de la ayahuasca, una droga del amazona, la cual fue mostrada y dada a conocer por indígenas a visitantes investigadores químicos, pero, un vez que estos lograron comprender su funcionamiento, pretendieron patentarla como propia, a su regreso en sus respectivos países. Lo que implicó una demanda internacional que permitió proteger este conocimiento, perteneciente a toda la humanidad. Casos como este son los que demuestran el espíritu depredador de la cultura occidental, enriquecerse a costa de su conocimiento y a costa del conocimiento de otros. Esa actitud debe cambiar cuando se habla del diálogo de saberes.

El conocimiento en el caso de muchas poblaciones, como el mundo indígena por ejemplo, es un conocimiento producido para el bienestar de la población

y para mantener el equilibrio en los miembros que componen la comunidad. Esto significa que busca que la población esté sana espiritualmente, lo que significa que las personas estén en paz consigo misma y con su prójimo, con la comunidad. Se tiene por ejemplo, en el plano de la salud, una orientación que apunta a fortalecer la relación del individuo con las otras personas de la comunidad. Es un conocimiento orientado al bienestar colectivo, a profundizar la relación humana, a establecer lazos constructivos y estimulantes. Es un conocimiento que no busca la guerra, el poder, el control, el dominio de los unos sobre los otros, sino que busca principalmente la armonía.

Es el caso de la Justicia Indígena, en Ecuador, el conocimiento que se dispone para llevar a cabo un proceso judicial, le permitió a la comunidad de La Cocha (Diario La Hora, 2002), resolver un asesinato entre tres a cinco días. Pero más interesante aún fue, que la pena aplicada permitió el reintegro de los culpables a la vida comunitaria, posterior a un proceso de enjuiciamiento social, con la presencia frente a los culpables, de la familia y de toda la comunidad y de comunidades vecinas, totalizando un número de 5 mil personas. Con ese tremendo poder comunitario, no hay psicología ni psicopatía personal que se resista. Todos los fenómenos de identidad, memoria, sentido de pertenencia, cohesión grupal, participación social masiva, y otros procesos, fueron puestos en juego al mismo tiempo generando una presión sobre los culpables imposible de eludir, gatillando un control total de la comunidad sobre sí misma y, generando un grado muy alto de convencimiento en el cual se considera que la justicia aplicada es la justa, la correcta y que las sanciones fueron las adecuadas. Tanto así que cuando la justicia ordinaria, vino a tomar el caso en sus manos, la viuda de la persona asesinada, participó en impedir que la policía se llevara detenidos a los culpables, ahora ya reivindicados.

El conocimiento de la justicia ordinaria (occidental) deja mucho que desear, por cuanto el mismo caso bajo sus manos hubiese implicado, tener detenidos a los culpables varios años, antes de una resolución, y luego sin pago ni reivindicación alguna a la familia afectada. A diferencia, en la comunidad en pocos días se realizó el ciclo completo.

Un tema de gran interés en el diálogo de saberes, es que cada conocimiento debe ser comprendido en una estructura mayor. De modo que no basta saber algo concreto, sino contextualizar dicho conocimiento en una cosmovisión y un estilo de vida. Volviendo al ejemplo de la ayahuasca y otras drogas, este conocimiento es principalmente para fines terapéuticos, manejados por el

chamán o el médico tradicional. Por lo tanto, las drogas que allí se utilizan deben ubicarse en una cadena de procesos y dinámicas que están relacionadas con la vida y el proyecto de vida de esas comunidades. Por lo mismo, la forma en que se maneja ese consumo, está lejos de corresponder a la drogadicción, o al consumismo patológico que se observa en las sociedades occidentales. No obstante, una vez que las drogas venidas del amazonas comenzaron a ser utilizadas por otras poblaciones, cayeron en un consumo directamente recreacional y utilitario que llevo a una exageración, con la consecuente drogadicción y por tanto a la dependencia. Que a su vez hizo aparecer los carteles y las mafias de la droga, que viven a costa de la población adicta y que promueve la adicción a cualquiera, particularmente a los grupos vulnerables de la sociedad con son los niños y los jóvenes.

El diálogo de saberes, por lo tanto, no es simplemente el intercambio de información. No es sólo pasarse mutuamente un archivo, un chip, con conocimientos condensados, el uno al otro sino que requiere una comprensión macro de la cosmovisión presente entre las culturas, de modo que el diálogo no es solo sobre el conocimiento, sino sobre el cómo se comprenden las cosas, como se ve cada mundo donde cada cultura está instalada.

El diálogo de saberes no sólo es un proceso de intercambio, intercultural, sino que es una dinámica de complemento y de enriquecimiento mutuo. Y esto es lo que debemos aprender. No todo se sabe, ni hay nadie que lo sepa todo, la realidad siempre es más compleja de lo que creemos. La pretendida ilusión del mundo desarrollado de dominar todos los fenómenos del ser humano y de la naturaleza es un equívoco. El poner al “hombre” como el centro del saber es una actitud falsamente pretenciosa. Falta humildad en este proceso, de modo que debemos dejar espacio al diálogo, permitiendo que los saberes se multipliquen y se complementen.

Bibliografía

Bengoa, J. (2003). *Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre los Estados y los pueblos indígenas en América Latina en la última Década*. Santiago: CEPAL.

Diario La Hora (2002) *La Justicia Ordinaria contra la Justicia Indígena* (30 de septiembre de 2002). Ecuador. Rescatado el 4 de Agosto del 2016, desde <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1000110435/-#.V6NwYfnhDIU>.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (pp. 246) Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales,.

Hegel, GWF. (1999). *El Nuevo Mundo*. En Hegel (ed), *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* pp. 169-200. Madrid: Alianza Editorial.

Ibáñez, T. (2003). *Psicología Social Construccionalista*. México: Universidad de Guadalajara.

Leff E, (2006). *Complejidad, racionalidad ambiental y Diálogo de Saberes*. I Congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa. Barcelona: Centro Nacional de Educación Ambiental.

Mignolo, W (2003). *Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del Poder*. Revista Académica Polis. Universidad Bolivariana de Chile. Vol 1 n° 4 pp. 1-26.

Naess, A. (1997). *The Shallow and the Deep, Long-range Ecological Movement: A Summary* Ed Ympäristö filosofia Gaudeamus Books, Finnish University Press, Tampere

ALCANCES SOBRE DESCOLONIZACIÓN: TEORÍAS POSCOLONIALES Y LOS NUEVOS DERROTEROS DE AMÉRICA LATINA

1. Descolonización

El concepto de descolonización se encuentra más asociado a los procesos africanos que a los de América Latina. En esta última más bien las dinámicas apuntaron a la nominación de independencia, asociada al espíritu de los criollos, hijos de los españoles que fueron a estudiar a Europa, alrededor del 1800, que les permitió respirar la atmósfera que se vivía en ese continente, imbuidos de la caída de la monarquía y de la revolución francesa de 1789. Por lo tanto, la independencia de Latinoamérica se vivió principalmente en referencia a España y Portugal.

De modo que, en el caso de África la situación fue distinta desde varios puntos de vista. La descolonización, es más reciente y se llevó a cabo principalmente entre 1940 y los años setenta. Por ejemplo, Costa de Marfil se independiza de Francia en 1960, Argelia también de Francia en 1962, el Zaire lo hace en 1971, en relación a Bélgica.

Es así como el término descolonización apareció después de la Segunda Guerra Mundial impulsado por las Naciones Unidas, en función de su carta fundamental de respeto a los Derechos Humanos, de modo que estimula poner fin al colonialismo europeo, proceso que dio lugar a la independencia de varios países del continente africano.

Este planteamiento se vio reforzado dado que Europa había empezado a concebir como detestable especialmente la forma primaria de colonización, luego de la colonia privada establecida a fines del siglo XIX por Leopoldo II, Rey de Bélgica, que se apoderó de todo el Congo Belga (hoy día el Zaire), para su enriquecimiento personal, empujando a la población a esclavizantes jornadas de producción de caucho (diamantes y otras especies) para la naciente industria automotriz. Lo que implicó la muerte de millones de habitantes, y gran cantidad de población mutiladas, por las exigencias inhumanas a que

fueron sometidos debido a las metas de rendimiento establecidas por los funcionarios belgas de la época.

No obstante, hay otras causas que impulsaron este proceso, como decíamos, la distracción europea por las guerras mundiales, la postguerra y la preocupación de la influencia soviética en África. También por otra parte, fue el deseo de los pueblos locales a independizarse, luego de la exitosa revolución de India, dirigida por Mahatma Gandhi en 1947, estimulado además por el resentimiento popular contra el racismo y la desigualdad, debido a que en las colonias no hubo un mestizaje significativo y, sin embargo, se habían desarrollado muchos prejuicios racistas que observaban a la población africana como inferior. Por ello es que uno de los slogans de los africanos fue “que se vayan lo colonizadores blancos”, en tanto la población local era principalmente negra.

Además, las fronteras y límites entre países establecidos arbitrariamente por los colonizadores, fue fruto constante de violencia en tanto no había acuerdo por la falta de respeto con la idiosincrasia de las comunidades autóctonas.

Una vez producida la independencia de varios países en África, su principal respaldo teórico, enarbolado por los líderes de la descolonización africana fue el marxismo. Era la perspectiva de mayor influencia en los años 60. Poco y nada se hablaba del pensamiento indígena, de hecho, una de las primeras producciones al respecto, realizada por el defensor indígena en América Latina, Fausto Reinaga, quién recién el año 69 escribe “Revolución India”.

Muchos africanos de elite fueron a estudiar a Europa y, allí aprendieron y vivenciaron los procesos y discusiones en boga sobre la relevancia de la perspectiva marxista, la cual hicieron suya y luego la importaron hacia sus países de origen en África.

No hay que olvidar que durante la primera mitad del siglo XX, Europa vive un importante acenso de la corriente marxista, la cual sustenta la emergencia de partidos de izquierda en varios países de ese continente y que en parte fue lo que desencadenó la reacción de la derecha en contra de esta corriente que conquistaba y convencía día a día sobre la forma de ver el mundo en la población europea. No es casual entonces la emergencia del facismo el cual se instala en Italia con Mussolini, con Franco en España y con Hitler en Alemania.

Entonces los líderes africanos, bajo esa influencia marxista en Europa, e incluso bajo la influencia desde la unión soviética la cual viene de la revolución de 1917 con Lenin, como fue el caso de Patrice Lumumba (Primer Ministro de la República Democrática del Congo, 1960), desarrollan como horizonte la toma del poder por parte de la clase trabajadora, del proletariado, bajo un escenario de industrialización económica, donde dicha clase tendría gran importancia en la perspectiva de configurarse como sujeto histórico, protagonista e irremplazable en los cambios sociales. Esta lógica es la misma que llega a América Latina alrededor de 1920. Hecho que nos habla de la influencia del marxismo como un hijo legítimo de la modernidad europea.

No obstante, dicha perspectiva al llegar a África, llega bajo condiciones que distaban lejos, muy lejos de ser similares a las europeas, dado el escaso nivel de modernidad, sin grandes industrias, con una población culturalmente ajena a la modernidad, sin ningún espíritu progresista, con escasas ciudades y más bien con una mayoría de población rural y absolutamente orientadas por lógicas tribales, derivadas de poblaciones nómades, no sedentarias, con estrechos vínculos con la naturaleza, con un agricultura ganadera naciente, sin grandes instituciones asociadas a la educación, a la salud, etc. Es decir, instalar la perspectiva de la revolución marxista, en un contexto donde no hay clase trabajadora y donde la mayoría de la población vive bajo condiciones de subsistencia, provocó un fracaso de su consolidación. Es así entonces, como el marxismo definitivamente no funcionó en África.

No obstante, se generó un espíritu anticolonial contra Europa. La idea de la descolonización prendió, igual como prendió el planteamiento anticolonialista en América Latina. África, vive la independencia y comienza una senda de cambios y de crisis que van conformando nuevos estados y nuevos gobiernos, muchas veces plegados de dictaduras, y de luchas por el poder, como es el caso de Ruanda y Burundi, que enfrentó duramente a diferentes etnias entre sí con la consecuente masacre de los grupos más frágiles.

Resulta relevante observar que Europa tampoco ya estaba muy interesada en mantener las colonias, tanto porque nunca se identificó con dichos países emergentes, ni tampoco se mezcló con la población local, tanto porque su propia economía ya no dependía de sus empresas coloniales en África, como así mismo por los altos costos que le significaba mantener sus ejércitos y sus equipos administrativos. Pese a ello, es posible hablar de un neocolonialismo, dado la mantención de su influencia y del seguimiento de la exportación de

materias primas hacia Europa y EE.UU. a bajo precio y la compra por parte de África de productos de mayor tecnología a los países desarrollados, lo que ha implicado un desbalance en los términos de intercambio, afectando permanentemente las economías de los países africanos.

Pero, no obstante, surge una nueva mirada de la descolonización. Esta, paralela a los procesos de independencia africana, está asociada no a dinámicas económicas ni a demandas de clase sino a reivindicaciones subjetivas o ideológicas, que, posteriormente adquieren el nombre de postcoloniales, las cuales se relatan más adelante en este mismo apartado y, corresponden a los inicios de un nuevo tipo de movimiento ahora llamado decolonial.

Estas propuestas están ligadas a autores como Aime Cesaire, Frank Fanon, Amircal Cabral, que apuntan a la defensa de las raíces africana en contra de la ideología colonial francesa de la época, se dirigen contra la asimilación cultural, vinculada a la maquinaria racista sobre la población negra. Aime Cesaire es Fundador del Diario “L’etudiante noir” (1934) y declarará: «Soy de la raza de los que son oprimidos», también es el creador del concepto de “negritud”, el cual es apoyado por Jean Paul Sartre, quien se pliega a este movimiento en su lucha contra el colonialismo y la desculturización.

Esta propuesta desarrolla un interesante trabajo sobre la otredad, de la cual uno de los intelectuales relevantes es Frank Fanon, discípulo de Aime Cesaire. Fanon nació en la isla de Martinica, (1925) y fue un revolucionario, psiquiatra, filósofo, escritor, creador del Frente de Liberación Nacional argelino e inspirador de movimientos de liberación anticolonialistas. Conformó las bases del posmodernismo y poscolonialismo, incluso tuvo influencia en corrientes asociadas al feminismo y en la teología de la Liberación.

Al respecto resulta muy interesante el trabajo de Franz Fanon desplegado en su texto “Piel Negra y máscaras Blancas” (1952), en el cual hace un estudio sobre los negros de Martinica, ex colonia francesa. Este trabajo permite observar que, el mismo racismo establecido por los blancos franceses, conformaron un imaginario negativo sobre los negros, con una suerte de autodescalificativo sobre su propia capacidad laboral y capacidad de pensamiento. Es decir, el tema de Fanon no fueron los blancos sino los mismos negros y no hay que olvidar que Fanon era negro. Trabaja conceptos tales como raza, clase, cuerpo, lenguaje y cultura, señalando que el negro no alcanza a ser un verdadero hombre, dueño de sí mismo, por cuanto su subjetividad está encaminada a dejar de ser negro,

blanquearse y adoptar el punto de vista blanco, su proyecto vital es transitar hacia constituirse como ese otro que lo explota y reprime. Fanon nos habla de descolonización, pero en este caso refiere a una descolonización de nuestro fuero interno, de nuestra forma de pensar y propone que la liberación no sólo es una liberación económica, de clases, de derrotar al enemigo externo, sino también la necesaria configuración de otro interno, independiente, libre, constructor de un discurso propio, pensado como un proyecto autónomo.

Todo esto llevó a un nuevo concepto de descolonización, que comenzó a ser usado para revelar y revertir situaciones institucionales, culturales y epistemológicas impulsadas por el eurocentrismo y diferentes mecanismos de subordinación y poder. Como ya hemos mencionado permitió forjar la corriente postcolonial y decolonial, en la cual destacan autores como Edward Said, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussell, Ramón Grosfoguel, entre otros. Además diversos movimientos adhieren como las perspectivas feministas, pro derechos humanos, sindicales y antirracistas. Es lo que veremos a continuación.

2. Estudios Culturales y Teorías Postcoloniales

Haremos referencia a esta corriente de trabajo, a objeto de ilustrar el punto desde el cual estamos analizando el giro epistemológico, dentro de la psicología comunitaria.

Estos estudios y teorías como muchas líneas de trabajo, no son simples de definir con una sola mirada o como un solo planteamiento. Variadas perspectivas confluyen en ellas dando variabilidad y diversidad a este enfoque. No obstante, podríamos situar a los Estudios Culturales (1964) en la Universidad de Birmingham cuyos creadores inicialmente son Stuart Hall (1984), Raymond Williams, E.P. Thomson y por otro lado, en el caso de las teorías poscoloniales (1980), a una gran cantidad de autores muy productivos entre los cuales encontramos a Walter Mignolo, Anibal Quijano, Sergio Castro Gomez, Dussel, entre otros, que ya mencionamos arriba.

Podríamos decir que el planteamiento de estas corrientes ponen a las ciencias sociales en el centro de los debates más presentes hoy en día, por encima de los temas en que estaban concentradas previamente, como era el desarrollo económico, la calidad de vida o la conformidad de las masas; lo que en cierto sentido, habla de la corrección de la crisis que las ciencias sociales

estaban viviendo. Eso para de alguna forma, reubicar el debate en tópicos que de mejor manera dan respuesta a las interrogantes inconclusas de un pasado reciente.

Estas líneas culturales y poscoloniales, no se reducen a trabajar con las ciencias sociales sino que además incluyen las humanidades, tales como la literatura, la filosofía, la historia, el arte. Sin detenerse en incluir o excluir una ciencia o disciplina, el punto más bien es el de estudiar, interpretar y analizar las sociedades humanas desde otra perspectiva, llamada decolonial, de forma de poder comprender otros aspectos de la cultura, dicho en términos amplios, que aquejan a sociedades y pueblos dominados y subyugados.

En el escenario de la colonización ejercida en américa latina como en otros continentes del mundo, entre ellos África, por países como España, Inglaterra, Francia y otros, ocurren dos tipos de colonizaciones. Por simplificar la propuesta, una de ellas es física, de apropiación territorial, que implica el control de la población local vía muerte y vía subyugación y un segundo tipo de colonización, llamada por estos autores colonialidad, que apunta a instalar y controlar el pensamiento.

La tesis de estas corrientes poscoloniales, en términos simples, es la construcción de un argumento por parte de los países dominadores, que se ejerce en los países o territorios colonizados que a la fuerza o por la vía del convencimiento justifica la instalación y la mantención de un poder externo. Este argumento es la expresión de un discurso que diagnostica y propone una narrativa de una situación determinada con su consecuente proceso afirmativo sostenido en la implementación operativa del mismo.

Este discurso al final, es un mecanismo de construcción de realidad, de modo que la población objeto asume o cree este argumento como una verdad incuestionable frente a la cual se conduce acorde. No obstante, este discurso está construido con el propósito de introducir cambios en las sociedades locales que implican la instalación e imposición de otra sociedad, con destrucción de aquellas autóctonas, pero no sólo eso, sino además la puesta en práctica de una jerarquía o de niveles de poder que ordena a las poblaciones desde aquellos que dirigen, mandan y detentan del poder hasta aquellos en la base de la sociedad que deben trabajar, producir y obedecer.

Cabe mencionar que esta colonialidad es la construcción de un imaginario, de representaciones sociales, de utopías, de toda una subjetividad, que definen como son las cosas, para donde van y cuál es el lugar que a cada uno le corresponde en este proceso. Uno de los buenos ejemplos de estos imaginario al respecto es el concepto de “Orientalismo” (1978) desarrollado por Edward Said, quien plantea que todas aquellas ideas, que, desde hace mucho pasan frente a nuestros ojos sobre el mundo árabe, que lo describen, lo analizan, lo definen y lo interpretan son, en definitiva, un invento creado en Europa. Esto en función de la perspectiva y necesidades del mundo europeo.

Lo mismo habría ocurrido sobre américa latina, territorio sobre el cual se habla por ejemplo, del “descubrimiento”, cuando en verdad, Cristóbal Colón nunca dijo que había descubierto nada, ningún nuevo continente, salvo un ruta hacia las indias (O’Gorman,1958) y luego, muy posteriormente se comience a hablar del nuevo mundo y viejo mundo, atribuyendo a ese continente el apelativo de nuevo, por su inmadurez, acusándolo de infantil y, muy por el contrario nominando a Europa como el viejo mundo, caracterizado por su evolución y mayor adultez.

En este proceso de colonialidad, no sólo cabe acusar a los grandes colonizadores sino que también nos encontramos muchos involucrados cuando la izquierda latinoamericana, en un espíritu de cambio social en favor de los más desposeídos, construyen referentes o iconos, procesos, grandes proyectos, que buscan la transformación estructural de la sociedad desde una perspectiva progresista, emancipadora, focalizando su quehacer en la liberación de la clase trabajadora, del sector popular, de los pobres, de los marginales, hacia una dinámica que implica que estos puedan acceder al poder, tomar el control y desde allí, puedan gestionar una igualación de los beneficios del desarrollo y más aún lograr que las masas logren el control de la economía, de modo que una dinámica de distribución equitativa lleve adelante ahora el proceso que permita la modernización, el desarrollo, el crecimiento, mejores niveles de vida y así poder alcanzar los mismos niveles de crecimiento de los países más evolucionados y desarrollados del mundo.

Si analizamos el último párrafo expuesto, podremos observar un planteamiento a la base, el cual la izquierda hace suyo, sin percatarse que la colonialidad sigue actuando y que consiste en convencernos de la apropiación del mismo proyecto social colonizador, que contiene el mismo paradigma evolucionista y la misma episteme moderna, no realizando con ello ningún

cambio de envergadura, no modificando ninguna meta social, no haciendo ningún otro intento alternativo, que permita salirse el argumento moderno y desarrollar una cosmovisión diferente en honor a tantas otras poblaciones de América Latina y del mundo que, resisten y resisten esperando la oportunidad de ser distintos.

La idea de esa izquierda, ocurrió en los 50', 60', 70' donde una convulsionada América Latina se inclina hacia el cambio de estructuras sociales en busca de la toma del poder por parte de la clase social trabajadora con el objetivo de hacer nuestro el proyecto dominante europeo y norteamericano y con ello alcanzar la meta de ser un continente a tono con la economía y la modernidad mundial. El problema es que para ello la colonialidad nos empuja a definir un cuadro imaginario que permita este proceso. Este cuadro es poner sobre la mesa la clase trabajadora, el mundo de los obreros, por un lado, y por otro la importancia del desarrollo y del crecimiento, pero distribuido equitativamente. Este esquema es la copia de lo que pasó en Europa (fines siglos XIX y el XX), pero que comete el error de pensar que dicha realidad es la misma que la latinoamericana. Cuando, la principal población de América Latina hacia la mitad del siglo XX, eran campesinos, indígenas, con una muy incipiente dinámica industrializadora. Dicho proyecto define a la población, principalmente como sector popular, el cual tendría una cultura y una sabiduría ancestral, que requería ser desatada y sacada al aire de modo de producir la emancipación. Sería, una cultura independiente, con vida propia, con todas las capacidades, pero siempre dirigida hacia el proceso del desarrollismo.

El argumento, entonces, de los estudios culturales y decoloniales, es que la realidad latinoamericana se diferencia de Europa, en cuando ha sido un continente colonizado pero que, a partir de ese momento no ha tenido autonomía, por tanto resulta absolutamente una constatación que, pese a luchar contra esa imposición, también se observa que esa colonización continúa y siga subrepticamente presente, bajo otras máscaras y que actualmente, viene nuevamente incluida y oculta en cualquier de los paquetes desarrollista, que nos llegan del Banco Mundial o de la Cooperación Europa, pese a lo noble que pueden aparecer las iniciativas de ayuda por parte de la colaboración internacional.

Así, volviendo al tema de la clase popular, desde esta perspectiva decolonial, precisamente cuando se habla de cultura se propone una lectura relacional, donde las culturas no existen independientes unas de otras sino que se

construyen dialécticamente en su relación. Es así como, la cultura popular existe cuando la burguesía la define como tal, lo mismo respecto de los obreros o campesinos e incluso indígenas. Por tanto, en América Latina no hay un ethos que rescatar, una cultura ancestral oculta, sino que esas culturas, que sin duda tuvieron una existencia previa, ahora son producto de una relación colonial. De allí también, la crítica a la línea de pensamiento llamada latinoamericanista (Castro-Gómez, 1998), en el sentido que la liberación del continente del yugo colonizador, equivocadamente, permitiría el florecimiento de una cultura dormida y aplastada la cual alojaría en su interior la capacidad de alcanzar nuevamente el “desarrollo”. Este aspecto, siguiendo la lógica de Edward Said, es precisamente criticado por los estudios poscoloniales, en tanto cuando el latinoamericanismo es un invento más de los países dominantes, que en un sentido nos libera, pero en otro nos mantiene atados al itinerario moderno, en la lógica y exigencia de seguir el curso de la historia, curso que sería uno solo, no existiría otro, hacia igualarnos a los países industrializados.

En definitiva, la colonialidad es una expresión de la colonia. Esta última concluyó, dado la independencia de los países locales de América Latina, no obstante según el enfoque señalado, el proceso continúa través de una colonización o colonialidad de nuestra mente, de nuestra forma de pensar, de nuestros proyectos, instalado en nuestro estilo de vida, en nuestro consumismo, individualismo, machismo, es decir dicho en resumen, continúa a través de la utilización de la episteme moderna.

3. La Psicología Social Comunitaria en América Latina frente al Tercer Milenio

Hace algunos años se anunciaba el fin del mundo, hacia el 2012, como una profecía de la comunidad indígena maya. No obstante, no hubo fin del mundo y más aún se demostró que los mayas nunca anunciaron desastre similar sino que lo que plantearon fue básicamente un cambio de era. Esto dado que en base a su propio calendario combinado con perspectivas religiosas cada ciertos periodos de 50 o más años se produce una nueva época nutrida por algo similar a un cambio paradigmático, denominado en las culturas andinas como pachakuti.

Paradójicamente según algunos autores como Boanaventura de Sousa Santos (2010), estaríamos actualmente en América Latina enfrentados a un cambio de era de carácter civilizatorio. De modo que, durante los últimos

cien años se han estado viviendo dos grandes procesos, o dos significativas tendencias, donde la primera apunta a una transición desde el capitalismo hacia el socialismo y la segunda y, tal vez más relevante por su mayor actualidad y más reciente análisis, un cambio denominado civilizatorio que implica dejar atrás la colonización, la colonialidad y todo el paradigma moderno occidental hacia un paradigma por la autonomía y al autodeterminación de los pueblos.

En esta última transición, hay algunos dispositivos que actúan como plataformas o atmósferas que estarían provocando este cambio civilizatorio.

Uno de ellos tiene que ver con discrepancia sobre las concepciones de la transformación social entre las teorías y políticas de la izquierda por un lado y por otro, las prácticas y demandas de actores sociales, algunos históricos y otros más recientes, poco visibilizados, como son los indígenas, afrodescendientes, movimientos por la lucha por tierra, movimientos de mujeres.

Se discrepa en tanto algunos mantienen la importancia de la cuestión económica y de la lucha de clases, como el principal problema que define las sociedades latinoamericanas siguiendo en general la corriente marxista, la cual ha decantado en la propuesta del anticolonialismo o latinoamericanismo, como se mencionaba más arriba y, que ha buscado como solución la revolución y la toma del poder por parte de los trabajadores o la clase proletaria.

La discrepancia no es un desconocimiento de ese diagnóstico y la propuesta que conlleva, sino una lectura más profunda de la realidad latinoamericana, que permite por un lado señalar que el sujeto social prioritario no necesariamente son los trabajadores, dado que en el continente se despliegan muchas formas de campesinado y grandes volúmenes de población que no vive de exclusivamente de la industria sino del campo, de la selva, de la naturaleza y, que allí lo que principalmente ha existido, es un serio problema de propiedad de la tierra desde la colonia y luego desde la independencia hacia adelante, la cual ha estado en manos de latifundistas y terratenientes, y que, pese a las reformas agrarias llevadas a cabo en los años 60 y 70, aún se mantienen sin el alcance de tierras por parte de campesinos e indígenas.

Por otro lado, la lucha indígena en América Latina va mucho más lejos que una disputa entre los planteamientos de la izquierda o de la derecha, sino que es básicamente una lucha civilizatoria, como señala Boaventura de Sousa Santos. No se trata hoy sólo de demandas por tierra, que si las existen

y que muchas no se han solucionado, sino de un conjunto de exigencias que van desde la tierra, pasando por demandas territoriales, hasta necesidades de reconocimiento de otras cosmovisiones de mundo y, reivindicaciones de autonomía.

Vale destacar las peticiones de reconocimiento de identidad, las cuales critican a la sociedad occidental en tanto cuanto bajo el concepto de indios, se los ha puesto en los últimos niveles de la jerarquía social, transformándolos en objeto de denigración, de discriminación, además de explotación permanente y de genocidio cultural.

La demanda de ser considerados en igualdad de derechos los ha llevado a validar el concepto de indígenas, que aunque insatisfactorio, les ha permitido a niveles nacionales e internacionales ser considerados como una población diferente. Y, precisamente la diferencia es todo un campo que abarca la identidad, la cultura y las cosmovisiones, de manera que incluso aquí también hay una reivindicación paradigmática.

La mirada de mundo desde los indígenas, con toda su diversidad, nos trae un universo muy distinto al planteado por el paradigma occidental. Desde el concepto de tiempo, el tipo de alimentación, el tipo de vivienda, hasta otras metas en lo productivo muy alejadas de la eficiencia y, más bien muy acordes a los ritmos de la defensa de la naturaleza, nutridos por conocimiento extraídos de la práctica social y vinculados muchas veces al campo de lo religioso, pero alejados a la propuesta cristiana.

Parte de estos procesos han decantado desde los años 90 en adelante, en cambios estructurales en algunos países de latinoamérica como es el caso de Ecuador, Bolivia, Venezuela, y de manera intermedia pero significativa en Colombia, México, los cuales han incorporado nuevas constituciones en sus procesos políticos. En dichos mandatos jurídicos se establece la importancia de la diversidad incorporando bajo el concepto de ciudadano a distintos sujetos sociales, particularmente a los grupos indígenas y afrodescendientes, haciendo referencia para este efecto al concepto de pluriculturalidad, es decir, varias culturas presentes en un solo país. Por otro lado, en el caso de Bolivia se critica la idea de la república, como un concepto de sociedad restringido y se amplía hacia una sociedad plurinacional y comunitaria, la cual en su dinámica se le incorpora la importancia de la convivencia, a través de la solidaridad, la reciprocidad y especialmente la perspectiva intercultural.

En el caso de Ecuador, incluso agrega el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, aspecto francamente novedoso a nivel mundial, que por primera vez se observa, desde una perspectiva legal, al medio natural como un espacio digno de respeto y de protección.

En otro orden de cosas, otro de los dispositivos de relevancia modular que abren nuestro mundo hacia realidades invisibles pero presentes y al mismo tiempo fundamentales, hace referencia al giro hacia lo interno, hacia nuestra forma de pensar, hacia nuestros cuerpos, a la mirada que tenemos de nosotros mismos, hacia nuestra identidad.

La mirada crítica clásica pone el acento sobre las víctimas de la explotación y de la represión que se lleva a cabo desde el exterior, desde fuera por parte de los otros, los grupos de poder. Es una agresión que viene, que llega, que invade, que usurpa, que se apodera como una fuerza externa de nuestros bienes, nuestra tierra, de nuestra vida. Hay aquí una distinción entre un nosotros y un ellos, nuestro espacio y territorio que es conquistado por ellos que no pertenecen aquí y que vienen desde afuera.

Sin embargo, esta otra mirada al respecto, sin desconocer lo anterior, es que la misma explotación y represión, ahora se ejerce desde lo interno, no viene solamente desde afuera, sino viene también desde nosotros mismos. Ese es el punto, viene desde nosotros mismos, en un mecanismo que puede ser analizado desde diversas perspectivas, pero, que está focalizado principalmente en nuestra subjetividad, entendiendo por ella desde una mirada amplia, por nuestros imaginarios, cosmovisiones, representaciones sociales, percepciones, interpretaciones, creencias, etc. Sintetizando, podemos señalar que son nuestros discursos presentes en la subjetividad que interpretan la realidad, no son sólo con una idea, una mirada, sino todo un concepto, todo un enfoque, con toda una arquitectura de pensamiento.

Ya lo decíamos arriba, hace referencia a una episteme, hablábamos de la episteme occidental o moderna. Aquí en la misma dirección, hablamos de discurso o de discursos sobre distintos temas que nos hacen ver el mundo de una manera determinada. A modo de ejemplo nos referimos a aspectos medulares del funcionamiento de la sociedad y que por lo mismo son el sostén de una sociedad sin cambios, con las mismas desigualdades e injusticias. Nos referimos a la división que hacemos de ricos/pobres, blancos/negros, hetero/ homosexuales, paternalismo/fragilidad, hombre/mujer, trabajadores/empresarios, ciencia/

conocimiento popular, superiores/inferiores, desarrollados/ subdesarrollados, etc.

Estos enfoques, estas miradas se encuentran en nuestra subjetividad, están en nosotros mismos. El enemigo, el otro, en este caso no se encuentra afuera, que si bien ha sido inoculada desde otros lugares, se ha internalizado, está en nuestro interior, en nuestra forma de pensar, en nuestra forma de ver el mundo, se ha desarrollado como parte de nosotros mismos.

En la línea que plantea Franz Fanon sobre la necesidad de la liberación del enemigo que se encuentra en nosotros mismos, particularmente en la población negra que busca equívocamente blanquearse, como mencionamos arriba, pero ahora como ejemplo, en el plano de la música, está el caso de Victoria Santa Cruz, cantante y mujer de color peruana, quien recita su poema-canción “Me gritaron negra”, en donde ella da cuenta que descubrió a los siete años que era negra, porque al pasar le gritaron negra y que, luego, ella alisó su cabello y trató de pintar su cara con polvos de color blanco y de modificar su lenguaje, pero no obstante en su alma se sentía más y más aniquilada, hasta que en un momento de su vida decide detener esta humillación y esta representación externa hasta que comienza una transformación propia, íntima, hacia definirse como lo que es, como negra, pero desde una perspectiva emancipadora, es decir en tránsito hacia valorar su cultura, valorar su color, comienza a construir su independencia y su proyecto propio basado en su cosmovisión de mundo.

Ese racismo decíamos, como podemos observar, continua en nuestra subjetividad, incluso en países donde tal vez no existe mucha población negra, pero nuestra discriminación se traslada a otros presentes, discriminación hacia los pobres, hacia los indígenas, hacia las mujeres, hacia los viejos, hacia los migrantes. Sobre este punto, por ejemplo en el caso de Chile, se ha producido en los últimos años una fuerte migración, desde diferentes países, muchos provienen de Perú pero, recientemente desde países del caribe o cercanos como Venezuela, Colombia, Haití, etc. Lo que llama la atención es que a toda esta población le llamamos migrantes y asociamos ese concepto a pobreza, piel morena, bajo nivel educacional, disminuidas condiciones laborales, pero, a Chile también llegan otros extranjeros, que provienen de España, de Argentina y eventualmente de otros países desarrollados. Pero al contrario, lo absurdo es que, a esta población no le llamamos migrantes, sino turistas, invitados, bienvenidos, visitantes, profesionales, etc. Es decir, dada su condición

de blancos y de provenir de países asociados a Europa, son considerados como iguales o superiores, estableciendo una línea divisoria con los grupos anteriores.

Hay aquí una jerarquía social en nuestra subjetividad que realiza una diferenciación, establece una especie de orden social, poniendo en un lado los superiores y en el otro los inferiores. De modo que, al momento de ocupar un puesto de trabajo, de otorgar un salario, de configurar una política pública nuestra forma de pensar colonizada se hace realidad llevando a la práctica nuestra discriminación, nuestro rechazo, realizando una separación.

Queda claro que el enemigo aquí no sólo es externo, es interno, es nuestra subjetividad, la cual está conformada para mantener el sistema social en base a una estructura social discriminadora.

Otro ejemplo, siguiendo la línea de Foucault sobre las biopolíticas, la mujer que hoy día ha revolucionado la sociedad con el feminismo, todavía observa como necesidad el cuidado de su cuerpo y de su femineidad. El tener un bonito cuerpo, siguiendo los cánones de la belleza de los países centrales, que implica, embellecerlo y mostrarlo, es parte del ideario subjetivo de cómo enfrentar la sociedad y a los hombres. Aunque el así llamado “cuerpo femenino” es un diseño pensado por los hombres, que obliga a la mujer a mantener un control sobre el mismo. Esta orientación y sus derivados influyen toda la vida cotidiana de las mujeres, lo cual sostiene estructuras tan importantes como sus roles dentro de la familia y su dificultad para asumir un rol dentro de lo laboral y especialmente los roles dentro de la política.

Lo mismo pasa con lo hombre, el discurso de lo “masculino” que pone el acento no en la belleza sino en la fuerza física y, en la capacidad mental centrada en la razón y que, luego, particularmente asume roles de mando dentro de la familia, en el trabajo y en toda situación en general. Todo ello es nuevamente un control exigido, en este caso, a los hombres, para que desde su subjetividad constituyan e instituyan su cuerpo y su funcionamiento en la dirección del patriarcado.

Igualmente pasa con la población afrodescendiente, que forzada a encauzar su vida en lo corporal por presiones de la sociedad, termina en poner el acento principalmente en el cuerpo, determinando un corriente hacia un culto a lo físico transformando a muchos de ellos, en atletas, en deportistas, en futbolistas

o en expertos danzantes o cantantes, pero negando en muchos casos, los caminos a focalizarse en desarrollar habilidades en el plano de lo cognitivo.

Vale señalar dos aspectos que se encuentran a la base de lo dicho anteriormente. Por un lado, cuando hablamos de este enemigo interno, sin duda este es un aspecto individual, no obstante, esto afecta a toda la población. Y eso es lo importante, es todo el colectivo que desarrolla una subjetividad compartida, la cual se produce, a través de múltiples procesos de socialización, de relación intersubjetiva que va retroalimentándose continuamente entre unos y otros, de modo que finalmente se construye un imaginario social colectivo, que forma parte de la construcción discriminadora de la realidad social. Esto, sin duda, nos habla que los procesos de cambios no sólo deben apuntar a los individuos en particular sino al colectivo. El problema para las ciencias sociales en este sentido es la elaboración de procesos de intervención que tengan la capacidad de transformación social, pero a nivel de la subjetividad colectiva.

Por otro lado, hay que dejar claro que esta formación subjetiva, si bien tiene una presentación interna y por ello hablamos de un enemigo interno, pero, este es un proceso conformado externamente, que está detrás, que instrumentaliza, condiciona y limita nuestra forma de pensar. A esto nos referimos, cuando observamos sobre la presencia de una episteme moderna, una forma de ver la realidad que ha sido construida bajo todo un esquema de pensamiento. Y eso es lo que distintos autores (Mignolo, Castoriadis, Anderson) hacen referencia en conceptos como colonialidad, colonización del saber, construcción de imaginarios sociales, comunidades imaginadas. Todos enfoques que nos indican la instalación forzada de concepciones de mundo que corresponde a intereses y objetivos de una minoría en detrimento de la democracia y de la mayoría.

Cuando se hace referencia a la decolonización de nuestro pensamiento, se quiere decir la necesaria lucha frente a la acción de fuerzas poderosas que no solamente actúan desde lo económico, sino desde nuestro interior, y desde la comunidad toda, que, con esta forma de pensar, refuerza, sostiene y eterniza sistemas de jerarquía social que mantienen la desigualdad y, particularmente la justificación del poder en manos de unos pocos o la mantención de condiciones de sometimiento y explotación a grandes sectores sociales considerados cínicamente como inhabilitados e incapacitados para relacionarse de igual a igual y para participar en las decisiones gubernamentales.

4. De la Colonización a la Autodeterminación

De acuerdo a Boanventura de Sousa Santos (2010), América Latina se encuentra en un debate civilizatorio, que implica principalmente un tránsito de la colonización a la autodeterminación; del colonialismo a la descolonización.

Nos encontramos frente a un occidente que no sólo es hegemónico desde lo económico sino que aloja en esta dimensión otros procesos de carácter relacional y subjetivos referidos a estructuras patriarcales, con un paradigma centrado en lo moderno y con soporte de una ciencia que calificamos de logocéntrica.

Este debate civilizatorio, desde una perspectiva temporal, viene de más allá de la instalación de la república, incluso más allá de la colonia, viene de la misma conquista de américa, llegando luego a abordar la situación actual con otro tipo de colonizaciones. Las cuales, han sido puesta en evidencia por destacados movimiento sociales, vinculados principalmente a los pueblos indígenas, afrodescendientes y a la corriente feministas, entre otros, que han logrado rescatar el tema de la diversidad cultural y han permitido un debate sobre diferentes cosmovisiones, concepciones de desarrollo y de Estado.

Al referirnos a un cambio civilizatorio, se apunta a una lucha presente hoy en día sobre un cambio de paradigma, que implica valorar los otros paradigmas civilizatorios presentes en américa latina, que no son conocidos o que principalmente han sido invisibilizados, negados y ocultados. Estos aportes y propuestas vienen especialmente del mundo indígena, que en el continente son culturas milenarias, como las aymara, quechua, mapuche, nasa, mixtecas, amazónicas, etc. Culturas y paradigmas que ha sido calificados como premodernos, es decir como pertenecientes al pasado, no obstante, como ya hemos señalado, el tiempo occidental construido, establece su primera piedra hegemónica al decir que lo pasado es primitivo.

Por otro lado, este cambio requiere otro gran proceso que es la autodeterminación de los pueblos, la autonomía. Tal como planteó el Movimiento Zapatista en 1994 (Serna 2001; 137), es “el derecho a autogobernarse, a preservar sus culturas y lenguas, a ser beneficiarios de los recursos naturales de sus territorios y a practicar su propias normas jurídicas”.

La autonomía se encuentra presente en el Convenio 169, en vigencia desde 1991, y en la Declaración del Pueblos Indígenas y Tribales de las Naciones Unidas en el 2007. Condicionantes del derecho internacional que obligan a los países del mundo a respetar la autonomía de los pueblos indígenas y a fortalecer su autodeterminación.

Entonces, dado el control ideológico del Estado hegemónico, se hace necesario cambiar nuestra subjetividad, pero a través de nuevas prácticas sociales, como por ejemplo el autogobierno y, desde allí se establecerán modificaciones en la educación, que es una de las fuentes privilegiadas del control de nuestro pensamiento, lo que implica la deconstrucción de los discursos, de los imaginarios, que sostienen las instalaciones del poder.

Cuando se apunta a la autodeterminación no se hace referencia, pese al temor que se tiene al respecto, a la secesión o a la separación territorial de un pueblo de la sociedad. Todos los autores especialistas en el tema (Milka Castro, 2008; Rodolfo Stavenhagen, 2008) señalan que este no es el objetivo de los pueblos indígenas y que más bien la tendencia de este proceso se dirige en otra dirección que es el cambio hacia una sociedad más democrática que implique la plurinacionalidad y la pluriculturalidad. Dinámica que ya se está llevando a cabo en los cambios constitucionales ocurridos en algunos países del continente. Donde en Bolivia como ejemplo, su nueva constitución del 2009, plantea tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria.

Hay una reivindicación de otro tipo de democracia, de refundar la democracia, de modo que estimule la diversidad y la diferencia. Los países de América Latina, están conformados por variados sujetos sociales, tanto indígenas como sujetos sociales recientes, todos ellos deben tener cabida en una nueva forma de funcionar de la sociedad. Ser reconocidos como sujetos válidos, portadores de diferentes verdades.

Procesos que sin duda, pueden ayudar en este sentido, son el diálogo de saberes y la interculturalidad. Estas propuestas se encaminan a poner en interacción dos o más culturas, que puede incluir la cultura occidental, en la perspectiva de desarrollar un plano de igualdad que permita el crecimiento mutuo. Cada cultura en su despliegue siempre dinámico, tiene riquezas posibles de comprender desde nuestra capacidad de empatía, de transitar por los marcos de contexto donde estas han surgido y de comprender las dimensiones

y capas que la conforman. Asimismo, los saberes no son sólo los derivados de la ciencia, sino de múltiples experiencias que desarrolladas en ámbitos como la música, el arte, la religión, el vínculo con animales y plantas, los sueños; y por otro lado no siempre están pensados con un carácter productivo y potenciador del rendimiento sino y sobre todo en la perspectiva de compartir y de generar una enriquecida convivencia.

En definitiva, lo que hemos intentado desarrollar en este capítulo es la vigencia actual de un nuevo escenario en este siglo XXI, que muestra los grandes obstáculos de América Latina y que de alguna forma diseñan el camino a seguir por las ciencias sociales, incluida la psicología comunitaria, como disciplinas involucradas en estos procesos que indican la necesidad y la urgencia para aportar en línea de la autonomía, la autodeterminación y en definitiva de la descolonización.

Bibliografía

Castro, M. (2008). *La universalización de la condición indígena*. Revista Alteridades 18(35): 21-32. México.

Castro-Gómez, S. y Mendieta E., (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Cesaire A. (1939). *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris. Presses Universitaires de France.

De Sousa Santos, B. (2010). La hora de los Invisibles. En León (Ed.) *Sumak Kawsay Buen Vivir y cambios civilizatorios*. (pp. 13-25). Quito: FEDAEPS.

Fanon F. (1952). *Piel Negra y máscaras Blancas*. Paris: Éditions de Seuil.

O'Gorman, E. (1995) [1958] *La invención de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

OIT (1989). Convenio N° 169 *Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. 7 de junio de 1989. Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo. Ginebra.

Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

Stavenhagen, R. (2008). *Los Pueblos Indígenas y sus derechos*. México D.F.:UNESCO.

HACIA UNA PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA DEL SUR²

Resumen

Este artículo tiene como objetivo proponer algunos caminos hacia un ámbito que hemos llamado simbólicamente una “Psicología Social Comunitaria del Sur”, es decir, una disciplina que deje atrás los planteamientos venidos desde los países desarrollados, dado que alojan principalmente una mirada eurocéntrica. La referencia del Sur, es una propuesta metafórica, que no tiene un asidero geográfico, sino que apela a un otro, los del Sur, que significan la relación entre países de una manera diferente, incorporando a todos aquellas poblaciones, países, comunidades, independientes de su ubicación en el globo, que no se sienten incluidos en la categoría de países industrializados, modernos, autodenominados del norte.

Desde la visibilización en América Latina de movimientos sociales asociados a comunidades indígenas, afrodescendientes y otras, la disciplina debiera reconfigurarse cualitativamente de modo que dé cuenta de estas nuevas realidades. Por un lado, algunas propuestas señalan acentuar la definición del concepto de comunidad desde una óptica más relacional. Es decir, entender comunidad como una matriz de cosmovisiones de mundo, la cual se articula con otras comunidades en una determinación mutua. Por otro lado, la intervención comunitaria ya debiera dejar atrás la solución de problemas que promuevan el progreso y el bienestar occidental, sino dirigirse más bien a trabajar la subjetividad, en el sentido de deconstruir la colonización del saber, para luego fortalecer la interpretación que hace cada comunidad desde su propia particularidad y cosmovisión situada.

Finalmente, otra línea a sugerir es poner énfasis en un tipo de transformación social dirigida a la construcción de otra epistemología, que incorpore la interculturalidad, la plurinacionalidad, los derechos colectivos y, por último, una temática hoy día presente y en debate: el buen vivir.

2 Publicación de Rozas, G., realizada en: Revista Psicología, Conocimiento y Sociedad, 5(2), 278-306, Montevideo Uruguay. Indexada en SCIELO.

1. Introducción

La pretensión original de la psicología social comunitaria eran los cambios sociales en tanto disciplina a favor de los oprimidos, no obstante ese ideario se ha desvirtuado y, más bien hoy día tenemos al parecer una psicología adaptada al sistema social imperante trabajando en cierta armonía con el mismo. Sin embargo, la sociedad moderna actual se ha conformado en un sistema muy criticado, insatisfactorio y frustrante, dado lo cual cabe preguntarse cómo es posible que esa psicología que partió bien encaminada, hoy día no esté entregando aquellos elementos primeros que se necesitan.

Al respecto, cabría decir que hoy en día se requiere una psicología social comunitaria más crítica, más incisiva, que logre decir algunas cosas relevantes y que logre interpretar que está pasando en las sociedades actuales.

Lo que tenemos aquí en este artículo es un tema que está en proceso de desarrollo, es un trabajo colectivo, por ello debe ser tomado principalmente como una propuesta, a la cual todos pueden contribuir.³

2. Algunas Críticas a la Disciplina Clásica

Al referirnos al nacimiento de la Psicología Social Comunitaria clásica (Sánchez, 1991; Montero, 2004; Musito, 2004), esta surge de algunos preámbulos como la teoría de la dependencia, la teología y filosofía de la liberación, la investigación acción participativa de Fals Borda (1981), la psicología de la liberación de Ignacio Martín-Baró (1976). Sin embargo, intentando no ser reduccionista, cabe decir que el trasfondo epistemológico o el paradigma que está detrás de esa primera psicología comunitaria era el enfoque marxista⁴. La idea de la liberación, también se encuentra en el trasfondo, la cual recalca un planteamiento humanista, presente en dicha

3 La perspectiva teórica principal que asume en este trabajo corresponde a las teorías decoloniales, vinculadas a autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Sergio Castro Gómez, entre otros. De modo que las miradas que desarrollan estos autores sobre la historia y los fenómenos sociales son aplicadas, guardando las proporciones, al itinerario recorrido por la Psicología Social Comunitaria en sus hitos fundamentales.

4 El enfoque marxista, sin duda, no es único. Aquí nos referimos a sus fundamentos básicos. Variante como la perspectiva gramsciana, o la de Althusser enriquecen su propuesta, particularmente en la dirección de validar la importancia de la subjetividad, o la superestructura, en palabras de dichos autores. Lo que ha dado origen a una corriente más culturalista, centrada en el feminismo, las etnometodologías, los estudios culturales, los estudios poscoloniales.

filosofía, que hace suya también la mirada marxista. Entonces, este enfoque marxista primario, es en gran medida el pilar paradigmático, epistemológico fuerte que está detrás, que no se expresa claramente en los textos iniciales de la disciplina, pero sin embargo su estudio permite observar la presencia de algunos elementos.

Tal vez la categoría más relevante en este sentido es el objetivo inicial de la disciplina como es el cambio social, o dicho de otra forma, la transformación social de la sociedad. Esto significa el cambio de las estructuras de poder, particularmente las estructuras económicas. Sin embargo, este cambio se inserta en la idea de la evolución de la sociedad, es decir, un cambio que va de etapa en etapa desde una primera más inmadura, primitiva, la esclavista por ejemplo, hasta las más avanzadas como es el socialismo, pasando por la monarquía, el capitalismo, etc. Lo que se critica aquí, no es el anhelo de llegar a una u otra etapa, sino es la idea de la evolución, lo que implica que el desarrollo es un tránsito de menos a más. Hay aquí, evidentemente, una acción discriminatoria, la cual se construye desde una posición particular que se auto enarbola como superior, como es el caso de los países industrializados o modernos. Esto significa que hay un sector del planeta que se atribuye la autoridad para decir “que es lo avanzado” y lo que no lo es, acusando a algunas sociedades como atrasadas e inmaduras y con ello enviando injustamente a diversas poblaciones al baúl de los indeseables.

Por ejemplo, en política social hoy en día se plantea terminar con la desigualdad (Banco Mundial; Programa Objetivos del Milenio), un objetivo loable sin duda, que alcanza muchas dimensiones, tanto en lo económico, en la educación, en el conocimiento y otras áreas. No obstante, el problema es que la conceptualización que hay detrás del binomio desigualdad-igualdad corresponde a una definición acorde al estilo de vida de los países modernos, es decir, se busca igualarnos a los países desarrollados, entonces, es una definición eurocéntrica a la cual América Latina no ha sido invitada a participar, por tanto cabe preguntarse si cabe hacerse cargo de ese proyecto ajeno. Por lo tanto, lo que tenemos aquí es una sola idea de verdad, una verdad que pretende ser la única y, además se encuentra construida sólo por un sector del globo. En otro plano, lo que se nos plantea, es que nuestras sociedades tienen que evolucionar, y es lo mismo que plantea el enfoque marxista, la sociedad tienen que cambiar sus estructuras sociales, y sin duda en ese cambio se está de acuerdo, pero cuando se nos refiere a evolucionar se nos impele a

un cambio de estructuras sociales dirigidas hacia un único tipo de sociedad (la europea, la estadounidense), del cual puede que América Latina no sólo se encuentre distante sino que bien podría no interesarle dado que no representa la diversidad de otras utopías presentes en este continente.

Clase Social y Comunidad

Nuestra disciplina clásica, entonces, sería tributaria del concepto de clase social, planteando a esta como el paradigma detrás del concepto de comunidad. Con lo cual no se quiere decir que sea lo mismo, sino que la comunidad se encuentra condicionada por los mismos parámetros estructurales de la clase social. De modo, que la influencia de este concepto, fundamental en la mirada marxista, tiene la potencia para influir e inundar la idea de la comunidad, hasta reducirla a una imagen estrecha asociada a la producción, al trabajo y, a una población objeto de explotación. Dejando por fuera una idea de comunidad más amplia, como son comunidades pertenecientes a la misma elite dominante, o comunidades rurales como son las del altiplano, o de tierras bajas (amazónicas) o comunidades costeras transhumantes, como también otras comunidades que se mueven en base a tópicos religiosos, de prestigio o de reciprocidad, lejos de los aspectos productivos y económicos.

En este sentido la comunidad, desde la influencia ejercida por el concepto de clase social sería, principalmente una instancia que se encuentra en la base de la estructura social y por lo mismo es una comunidad oprimida, marginada, excluida de las decisiones, es una comunidad fundamentalmente pobre sobre la cual hay un grupo social con poder, que la explota, generando ganancias a costa de ella. Es decir, cuando se instala el elemento de la pobreza pese a las profundas diferencias en sus estilos de vida, todas terminan siendo definidas como trabajadoras, o clase trabajadora. Son grupos y comunidades reunidas como un solo grupo, como clase social, como es el proletariado, definidos simplemente como fuerza de trabajo, que no cuenta con la propiedad de los medios de producción, cuya condición vital está definida por un salario. Todos estos aspectos fueron el telón de fondo el cual se consideró para comprender las comunidades de América Latina desde la disciplina clásica.

El destino de la Intervención

Dentro de esta perspectiva de clase social, pero expresada esta como comunidad, la intervención de la psicología comunitaria de la época busca un

cambio de las estructuras sociales, cambio consistente en revertir, dar vuelta la sociedad de modo que sean los que están en la base social los que mediante una revolución, logren al fin controlar el poder, y ponerse a la cabeza del Estado, cambio con el cual, dicho así en general sin duda hay consenso. No obstante, las críticas a este respecto apuntan a varios temas. Por un lado, en términos más específicos la intervención clásica sería, convocando a Paulo Freire (1970), hacia la toma de conciencia, es decir, pasar de una conciencia ingenua a una conciencia crítica; el disenso aquí es que se trata de tomar conciencia de una sola y única verdad, la cual para el intelectual orgánico, los expertos o el partido político, ya estaba clara previamente, pero, para las clases populares ya sea por pasividad o por atraso social, aún no lograba develarse. Ahora, dicha verdad era la lucha de clases, la oposición entre distintas clases sociales, donde la clase trabajadora, era la sindicada a producir el cambio social.

Por otro lado, se critica que ese concepto de clase social de los trabajadores deja de lado muchos otros sectores sociales, como ya decíamos, como los indígenas, una población muy significativa en el continente y también los afro-descendientes. Sectores que con dificultad pueden ser catalogados como trabajadores, como obreros. Vale aquí señalar el pensamiento de José Carlos Mariátegui (2008), quien siendo marxista, plantea que para el Perú en la primera mitad del siglo XX no es posible la revolución proletaria por el escaso número de obreros y, no obstante, el cambio social lo define más bien como una necesaria distribución de la tierra, la cual se encuentra en manos de unos pocos, los latifundistas. Este argumento, incorporando las modificaciones de nuestras sociedades al día de hoy, no ha perdido vigencia alguna en varios países de América Latina.

Por último, una tercera crítica es que la dirección del cambio social, una vez modificadas algunas estructuras sociales al menos, apunta principalmente al bienestar de la población siguiendo los parámetros de los países desarrollados. Alcanzar ese nivel de vida, presentado como el destino final de cualquier revolución. Porque en definitiva, el estilo de vida europeo y estadounidense, sería el propio de las sociedades avanzadas. Y, aquí el punto era, hacer la revolución para dejar de ser una sociedad atrasada y pasar a ser sociedad evolucionada, lo que estaría definido por los estándares de dichos países. Esta perspectiva crítica es la que, bien entendida, sigue la línea de lo que plantea

Sergio Castro Gómez (1998), como latinoamericanismo, como veremos en las líneas siguientes.

Dicho en síntesis, esta línea de pensamiento, es la elaborada durante el siglo XX desde diferentes fuentes, por la izquierda norteamericana, bajo el alero del programa “Latin American Studies” (University of California, entre otras). La propuesta es la necesaria emancipación del continente (América Latina), en contra de la elite gobernante de derecha, herederas de los procesos de independencia de inicios del siglo XIX, cuyo norte principal fue el conservadurismo, la oligarquía, la exportación de materias primas. Entre otros de los argumentos, el mecanismo es principalmente apelar (y este es el punto) a una esencia propia latinoamericana, que liberada de las fuerzas imperialistas (y de la derecha cómplice), permitirían la libertad para desplegar los recursos internos, propios y así lograr un desarrollo endógeno, con el fin de estimular la generación de un proceso evolutivo en la dirección de alcanzar el desarrollo a usanza de los países industrializados, como decíamos, siguiendo en la misma orientación de alcanzar la modernidad como utopía final y única.

El latinoamericanismo, observa américa latina como una sola, como un continente unificado, homogeneizando la diversidad de los pueblos que la habitan. Su punto no está puesto en las múltiples y diferentes identidades del territorio, sino que elabora más bien un punto de llegada, que ahora como países independientes del imperialismo son libres de alcanzar el desarrollo. Es así como nuestros próceres del siglo XIX y luego nuestros dirigentes ya entrado el siglo XX, ven como norte el sueño de la liberación de la marginalidad y la pobreza en la imitación del recorrido europeo y de EEUU, sin percatarnos, que dicho camino ha sido la entrada a una fantasía, que no es otra cosa que una nueva forma de colonización, ya no geográfica, no bélica, no por la fuerza (principalmente), sino ahora, a través de la colonización de nuestro pensamiento, inoculando un concepción del mundo que no puede permitirse ver otra realidad que no sea la que nos indica la cultura del universalismo. (Mignolo, 2003; Quijano, 2000; Castro Gómez, 1998).

3. La Propuesta hacia una Psicología Comunitaria del Sur

Algunos aspectos teóricos

Ahora, cuál sería la propuesta que se quiere hacer aquí. Desde el punto de vista teórico las corrientes que la sustentan son el enfoque socio-construccionista,

elaborado por Kenneth Gergen (1996), Tomás Ibáñez (2003), tomando en cuenta también lo relacionado con el construccionismo social de Berger y Luckmann (1986), que es en cierta medida fue adelanto de este enfoque. Esta primera mirada, plantea la importancia de la perspectiva situada, la importancia de la perspectiva histórica, elementos que también ya estaban en Paulo Freire y en Ignacio Martín Baró, cuando se refieren a la importancia del contexto en la perspectiva de la liberación. Por otro lado, están las escuela de los Estudios Culturales, los Estudios Postcoloniales (decoloniales), con autores como Walter Mignolo (2003), Stuart Hall (1984), John Beverly (2003), Frantz Fanon (1952), Edward Said (1977) que, desde una perspectiva más amplia, sobre el análisis crítico de la historia y de la literatura, son corrientes que contribuyen a dilucidar una apreciación deconstructivista y desnaturalizadora de la realidad que interesa trabajar.

Una de las cosas que hacen estos enfoques sin desconocer, el aporte del marxismo, es criticarlo, en el sentido de incorporar otros aspectos de la sociedad que se han hecho presentes, usar otro ángulo de lectura, estudiar y observar fenómenos antes invisibilizados.

¿Qué es lo que estos enfoques nos plantean? En primer lugar la necesidad de deconstruir los discursos que nos han identificados como latinoamericanos, corriente que ha sido nominada como latinoamericanismo, como se señala más arriba. Por un lado América Latina se independizó de España en el siglo XIX, pero luego de ciento cincuenta años aproximadamente se produjeron algunos cambios de gobiernos, que podríamos llamar eufemísticamente una “segunda independencia”, consistió en la liberación (e independencia) de los gobiernos criollos que siguieron la misma senda de la colonia. Ello hace que se produzca una inclinación del continente hacia la izquierda política en américa latina, que la podemos caracterizar por Salvador Allende en Chile en 1970, con Víctor Paz Estensoro en 1952 en Bolivia, João Goulart en 1961 en Brasil, la revolución cubana en 1959, y otros tantos cambios similares. Esta segunda independencia recostada en el marxismo define la problemática apuntando a defender latinoamérica de la explotación de los países desarrollados, entendiendo este proceso centrado en el anti-imperialismo. Surge así el latinoamericanismo, que propone un continente desarrollado en base a sus recursos propios, apoyándose en el valor de sus características esenciales, que requiere sin embargo, liberarse previamente de las ataduras sociales y políticas de los gobiernos de la primera independencia. Por lo tanto, el proceso apunta

a generar un crecimiento desde las propias fuerzas productivas, desde los trabajadores y las clases marginadas. En ese escenario es que, en general, se hacen presentes la teología de la liberación, la investigación acción participativa de Fals Borda, la psicología de la liberación de Ignacio Martín Baró, la filosofía de la liberación.

Todo este proceso, busca el cambio social en el sentido de una revolución de las estructuras, de modo que sea el pueblo, los trabajadores que tomen el poder, arrebatándolo a los patrones, a la elite conservadora, a las clases liberales y muchas de ellas oligárquicas. Todo, con el objeto de democratizar cada país, dar participación al pueblo, eliminar la pobreza, terminar con la explotación, terminar con el enriquecimiento de las clases privilegiadas a costa de los marginados. Y con todo, dar inicio a un proceso de incorporación a la modernidad (y aquí está nuestra critica), estimular la industrialización, desatar las fuerzas productivas, paralelamente una distribución de los beneficios en lo social.

La deconstrucción de este discurso, como plantean los enfoques señalados más arriba apunta a decir que esos loables objetivos, siguen funcionando bajo un mismo proceso de colonización, distinto, con la participación de otros, sin gobiernos imperialistas conduciendo la dinámica (hasta cierto punto), con una mayor incorporación de las clases populares en el poder, pero, no obstante, en su conjunto el proceso sigue funcionando en la misma lógica, la episteme moderna sigue instalada, los objetivos de transformarnos en un país desarrollado son los mismos. Es una dinámica que se mueve en la misma superficie de la modernidad, se ha cambiado el conductor, se ha distribuido mejor la ganancia, pero el tren sigue en la misma dirección, hacia la utopía del desarrollo. Los estándares, los objetivos ya fueron construidos por el mundo desarrollado y, lo que hicimos (con la segunda independencia) fue simplemente hacerlos nuestros, marcarlos con nuestra impronta, pero, darles continuidad, porque el paradigma de la modernidad alojado detrás de todos este proceso no había cambiado.

El aporte de dichos enfoques críticos nos lleva a mirar las cosas desde otra manera. En un sentido a señalar que la colonización continúa, dado que los países de américa latina buscan la manera de entrar al mercado con sus productos, ingresando en la misma competencia comercial con los países industrializados y, con ello incentivando el individualismo y el consumismo. Tal como plantea Aníbal Quijano (2000), es la colonización del poder o, como

otros autores señalan, la colonización del saber (Mignolo, 2003, Gruzinsky 1988), fenómenos que refieren a un tipo de colonización no geográfica sino de los tipos de sistemas instalados y de la colonización de nuestra forma de pensar. Es decir la colonización se produce de otro modo, su objetivo no es el apoderarse de un territorio sino involucrar a los países independientes en un proceso global donde los patrones de funcionamiento exigibles son del mismo paradigma, lo que involucra principalmente nuestra matriz de pensamiento, nuestra subjetividad, nuestros valores, nuestras ideas, y todo ello nos lleva a cumplir nuestra parte en la división internacional del trabajo, en el sentido de seguir satisfaciendo las demandas de los países del norte de materias primas y de productos generados de nuestra industria de segunda categoría.

La perspectiva latinoamericanista, nos lleva equivocadamente a pensar que el continente es uno sólo, homogéneo, donde cada cual desde su propia realidad y punto de partida debe apuntar en la misma dirección. No importan mucho las diferencias y la diversidad, y, si ellas existiesen, deben ser minimizadas y más bien la población toda debe transformarse en un sujeto moderno que se pliegue y contribuya al esfuerzo nacional.

Pero, contra argumentando, este continente es un conjunto muy diverso de pueblos y de comunidades, donde además cada uno de ellos tiene distintas formas de pensar, lo que nos lleva a observar que no hay un solo paradigma sino varios, a su vez, dicha variedad nos lleva necesariamente a distintos modelos de desarrollo, diferentes sin duda, al modelo occidental. Y allí es donde está el surgimiento de un nuevo escenario en América Latina.

Los indígenas (Cañulef, 2002; Cayuque, 1999; Choquehuanca, 2010; Quispe, 2011), tomándolos como un ejemplo de comunidades que llevan la delantera a muchos otros grupos sociales, han planteado la importancia de la diferencia. Es decir han señalado, por un lado que, construir la diferencia en base a la inferiorización, dividiendo la sociedad en grupos superiores y otros inferiores, es un mecanismo que conduce a justificar la explotación a la población más desposeída. Por otro lado, plantear la diferencia desde el desarrollismo, acusando a muchos países como no desarrollados, es otra forma de dominación por cuanto empuja a estos últimos a incorporarse al proceso, generado internamente grupos y comunidades invisibilizadas en su heterogeneidad e identificándolas principalmente como sin capacidades, calificándolas como grupos pobres, inhabilitados, negando y ocultando con este procedimiento precisamente sus potencialidades, sus cualidades, sus

riquezas, las cuales debieran definirse de otro modo, como diferencias y particularidades.

Justamente lo que indica este planteamiento es que hay que entender la diferencia desde otro paradigma, que no sea el progreso, ni el desarrollo, ni el crecimiento y ninguno de los conceptos que construyen el ideario occidental. In contra sensu, la diferencia apunta a un estilo de vida otro, por el cual las sociedades que optan por ese otro camino merecen el respeto y la libertad de su autodeterminación.

Las sociedades indígenas, que aquí las ponemos sólo como un ejemplo, plantean demandas que no están en la línea del desarrollismo, sino en torno a las reivindicaciones étnicas, es decir, en la dirección del reconocimiento como pueblos con identidad, con cosmovisiones que los llevan hacia otro futuro. En este sentido, dichas comunidades están dejando atrás demandas por necesidades básicas, que sin duda las tienen y que si debieran resolverse, por otras demandas, que son exigencias de carácter social, cultural, simbólico, que apuntan principalmente a sus necesidades de ser reconocidos como sujetos deliberantes, autónomos, maduros, dueños de su destino.

El etnodesarrollo ha sido una de las propuestas que han circulado con el objeto de incorporar lo étnico, no obstante igualmente ha sido criticada. En este sentido, si bien se incorpora lo cultural, se continúa poniendo el acento en el desarrollismo y en lo económico. De modo que se buscaría la inserción de la comunidad en el mercado, validando su acervo cultural, pero con fuertes limitaciones. Esto, porque no es posible incorporar lo étnico de manera superficial, en tanto cuanto plantea un paradigma opuesto o contradictorio al desarrollo. Es el caso de lo que ocurre, por ejemplo en Bolivia, en el periodo del presidente de Sánchez de Losada (1993-1997/ 2002-2003), cuando lo étnico fue incorporado a las políticas de gobierno, en el marco de modificaciones hacia lo pluricultural. Sin embargo, la política de este gobierno fue netamente neoliberal, de modo que a poco andar las organizaciones indígenas se retiraron del gobierno y luego de un fuerte conflicto por el gas, Sánchez de Losada fue expulsado del país, por la fuerza de los movimientos populares.

Lo mismo ocurre con otros grupos y comunidades, sean migrantes, campesinos, pescadores, gente de montaña, población asociada a una región o zona determinada de cada país, quienes debieran pasar por un proceso en el cual pudieran comprender, y así lo hacen muchas de ellas, que en base a

su historia, tienen un acervo cultural, tienen identidad, tienen metas y una utopía, por la que, bien vale la pena luchar, pero, especialmente vale acopiar a modo de auto comprenderse mejor, tomar distancia, marcar fronteras y desde su posición situada generar una acción, un proyecto, que implique su mejor definición como grupo social a ser considerado como un actor independiente y soberano frente a la sociedad mayor.

Alcances sobre la Comunidad

Otro punto de esta propuesta es el concepto comunidad que nos convoca, el cual está muy lejos de comulgar con la mirada sustancialista y abstracta con la cual habitualmente se la caracteriza, como si la comunidad fuese una especie de organismo casi biológico, unido en un mismo todo.

Es decir, en ese sentido la idea sería recoger los enfoques señalados, de modo de entender la comunidad desde el punto de vista histórico y, por tanto, situado. Muy distinto cuando de manera clásica se refiere constantemente a una comunidad en abstracto sin localizar esa comunidad históricamente, por tanto, la propuesta apunta a referirse a su ubicación histórica, como una comunidad de obreros, una comunidad de pescadores, una comunidad de estudiantes, eso es describir las cosas de otra manera. Cuando uno empieza a identificar a los actores sociales tal cuales son, en un espacio territorial o simbólico, cambia la idea que tenemos de comunidad.

Por otro lado, la comunidad está presente en sus distintos procesos en acción hoy en día y, a diferencia de la definición de comunidad como una sustancia, vamos a entenderla como una comunidad relacional (Rozas, 2014), es decir, una comunidad construida en relación a la alteridad (Krotz, 2007), en una relación con otro, con otra comunidad, con el poder o, un otro como su espacio geográfico. Siempre hay un tercero, con el cual, incluso en momentos de conflictos, también se produce un momento de configuración de la comunidad.

Un ejemplo en este sentido, son nuestras comunidades indígenas, las cuales se han definido constantemente en un escenario de lucha social, definidos inicialmente como indios, luego como indígenas, posteriormente como campesinos y obreros.

También las comunidades se constituyen desde la diferencia, pero estas igualmente se construyen relacionamente. Desgraciadamente en nuestra historia el punto es que, estas, se han construido desde una relación de inferioridad, poniendo permanentemente en el nivel superior al conquistador y en los niveles inferiores a los indígenas y a las poblaciones negras.

Vale, por otro lado, hacer el símil entre comunidad y sujeto social, que para efectos nuestros vamos a denominar sujeto comunitario. Hablamos de sujeto por cuanto delineamos a las comunidades en su proyección a constituirse en un ente activo, dinámico, propositivo, en un sujeto y no un objeto. Son la etnias, los migrantes, los trabajadores, la mujer como un sujeto emergente, igualmente las poblaciones de tercera edad, los movimientos sobre otra opción sexual, o sujetos sociales de carácter territorial como los recientes conflictos en Chile, que ha visto levantarse grupos regionales vinculado a las zonas de Calama (norte del país) o de Aysén (sur del país).

Estos sujetos comunitarios son la materia prima de la disciplina (o debieran ser) en el sentido de estudiar su origen histórico y su desarrollo, sus vínculos, sus demandas, todo ello en tanto son los constructores verdaderos de la sociedad. Implica, comprometerse con su itinerario, el cual se mueve en un espacio de conflicto, con otros actores, muchos de ellos adversos, no obstante, la fuerza de sus convicciones identitarias son los pilares de la instalación de un cambio social verdaderamente acorde a sus planteamientos.

Estas son comunidades de américa latina, que corresponden a la realidad latinoamericana con sus particularidades, trabajar sobre su contexto es lo que hay que comprender, intervenir o cambiar. Es así como, para graficar brevemente este entorno, vale señalar que en américa latina hay población indígena, negra, mestiza y blanca, y normalmente son los dos primeros los que se encuentran ubicados en los últimos peldaños de la escala social. Asimismo, hay campesinos, obreros, pescadores, como también profesionales, comerciantes, propietarios, políticos, etc. Y luego, es importante señalar que el lugar donde estas comunidades habitan es un espacio sujeto a tensión y cambios permanentes, que dependen de proyectos de urbanización, de nacionalización, de explotación de materias primas, de industrialización, de soberanía fronteriza, etc. Estas iniciativas son proyectos y políticas, que afectan a las comunidades, dado que buscan incorporarlas sin su consentimiento, de modo que pierden tierras y recursos, son forzadas a una nacionalidad administrativa, trastocan o destruyen su identidad y su cosmovisión.

Producto de esta situación es que las comunidades, por otro lado, desarrollan estrategias de defensa frente a estos proyectos que los afectan, estrategias que tienen el propósito de resistirse a estas presiones, a luchar contra ellas o finalmente a adaptarse, modificando sus patrones de vida, o simplemente desaparecer.

Entonces, el objeto de trabajo de esta propuesta es el sujeto social, el sujeto comunitario, los movimientos sociales, las comunidades latinoamericanas. Pierde mucha fuerza trabajar con comunidades abstractas, nominadas o definidas por el Estado, las cuales son forzadas a existir, como es el caso “los pobres”, “los marginales”, “la población rural”, etc., las que al ser definidas externamente son descontextualizadas y, a través de ese mecanismo, pierden su inserción en la dinámica social concreta de un territorio y además, son constituidas en comunidades artificiales sin identidad, sin raíces, sin una visión de mundo que las oriente y las guíe. Son comunidades nombradas por otro, sin proyecto, sin un itinerario de desarrollo, comunidades artificiales.

Entonces, interesa trabajar con sujetos sociales o movimientos sociales, que por su accionar, son comunidades que están insertas en una dinámica social, articuladas con otros actores, localizadas en procesos de tensión que explican sus propuestas y reivindicaciones, que prefiguran su camino a seguir. Muchas veces estas dinámicas sociales están construidas desde el conflicto social, por lo mismo para este modelo, el conflicto social no es un fenómeno a eludir, sino a incorporar en el proceso de intervención. Más aún, es deseable, en tanto cuanto ayuda a conducir la intervención en la dirección correcta acorde con las demandas reales de las comunidades.

Dentro de este punto vale señalar que, en los tiempos que corren, las políticas de homogeneización representan un planteamiento discriminatorio, que corresponden a intereses de segmentos conservadores de la sociedad. De manera que cuando se habla de desarrollar la comunidad, no cabe fortalecerla para construir de ella un símil de lo deseable dentro de la sociedad sino, por el contrario, para apoyar su configuración propia, de manera que surjan sus diferencias y particularidades. En este camino el modelo propuesto apunta a comprender que cada comunidad tiene un ideario, tiene sus propias metas, sus utopías, de forma que su despliegue implica plantearse ante la sociedad como un grupo diferenciado.

Al hacer referencia al campo de las diferencias, hay una conexión con los derechos colectivos. Dentro del ámbito de los derechos humanos, se ha puesto énfasis en los derechos individuales y, ello ha sido defendido por la filosofía liberal. Eso ha estimulado un interesante debate entre las perspectivas comunitaristas y las liberales. Estas últimas, siguiendo a Rawls (1979), apuntan a señalar que existen las diferencias, pero éstas deben ser subsidiadas, con políticas complementarias por el Estado, de modo que se alcancen la igualdad. Por otro lado, los comunitaristas, como Taylor (1993), Kymlicka (1996) y en un modo más radical Žižek (1998), plantean que las diferencias son parte del mundo globalizado de hoy (también de ayer) y, que deben ser aceptadas e incorporadas al funcionamiento de la sociedad. Por ello, se propone la política de los derechos diferenciados de manera permanente, es decir que las comunidades dentro de la sociedad tengan y desarrollen sus particularidades sin tener que homogeneizarse con las normas de la sociedad mayor, siempre y cuando se respeten los principios generales de convivencia. A partir de este debate es que surge la propuesta de los derechos colectivos. Estos, llamados derechos de tercera generación, van mucho más lejos de los derechos humanos individuales, e incorporan el necesario respeto de la sociedad mayor por la historia y la cultura de las comunidades como una entidad particular. En la comprensión que los individuos, no son entes aislados sino viven en grupos y comunidades, y por otro lado, los grupos desarrollan comportamientos colectivos de origen históricos que involucran un paradigma de lectura sobre el mundo, que influye en los procesos identitarios, mecanismos de socialización y producción, formas particulares de relación en la familia, el manejo del poder, la producción cultural, etc. Uno de los principales promotores de los derechos colectivos es el mundo indígena, el cual en las décadas de los 80 y 90, irrumpen en América Latina y otros continentes, con demandas de reconocimiento. Exigen ser aceptados en sus diferencias y demandan territorio, autodeterminación y autonomía, todo lo que ha sido conceptualizado por el derecho internacional como derechos colectivos, que incluso, ha implicado cambios en el funcionamiento interno de muchos países con modificaciones a sus leyes, a sus constituciones, incorporando la plurinacionalidad (varias naciones dentro de un país) la pluriculturalidad, la diversidad comunitaria y la interculturalidad.

Un elemento relevante de los derechos colectivos es el derecho a consulta, producto del convenio 169 de la OIT, que obliga a respetar un conjunto de aspectos, entre los cuales se encuentra la autonomía, como ya señalábamos.

Proceso que significa, la decisión independiente de la comunidad de seguir un proyecto de desarrollo propio y no impuesto desde afuera, por lo tanto la intervención o el acompañamiento debiera ser en esa dirección.

Modelo de Acción Comunitario Crítico

Como se señala arriba, este modelo (Rozas, 2015) releva el concepto de sujetos comunitarios. Estos son entendidos como actores sociales que cuentan con una historia, en un contexto situado y que disponen de una concepción de mundo, una cosmovisión, que les permite y los hace poseedores de un paradigma de sociedad. Este sujeto comunitario requiere un reconocimiento no como pobres, no como vulnerables, sino como sujetos con características propias, capacitados, diferentes, no como objetos sino como sujetos.

Es así como, el trabajo con las comunidades no es disciplinarlas para que sigan el camino único y estrecho de las políticas del Estado sino fortalecerlas en sus características propias y producir principalmente un diálogo, una conversación entre estas comunidades diferentes con el Estado y otras comunidades. De modo que el éxito de una intervención sea la comunicación y el actuar solidario en el proceso de fortalecimiento de un proyecto cultural propio, asociado a mecanismos de producción, de salud, de vivienda, etc.

Respecto de la intervención, la idea con este enfoque es hacer una acción deconstructiva, es decir deconstruir estructuras, el lenguaje, discursos, instituciones, es decir, develar cuáles son los elementos que están ocultos, cuál es el discurso que está detrás, observar el efecto de lo oculto sobre los elementos visibles de un programa determinado, dado que detrás hay un paradigma, que los sustenta. Es así como, un proceso de deconstrucción, permite observar que la realidad no es la misma que nos plantea muchas veces la ciencia, especialmente cuando se aleja de lo humano, de la subjetividad y, cuando privilegia procedimientos exclusivamente numéricos, tras una pretendida objetividad. Justamente la crítica que hacen los enfoques teóricos señalados más arriba, es que la realidad se construye en base a acuerdos que se llevan a cabo en una comunidad determinada, a través de un proceso interactivo con otras comunidades, de modo que el producto emergente, es principalmente una construcción colectiva.

Estas narrativas colectivas y sus alternativas no comulgan con el desarrollismo sino con otros referentes, otros encuadres, que compromete entre otras cosas,

un concepto diferente de la tierra, del trabajo, de la propiedad, de la educación, de la familia, del comercio, del tiempo, de las metas de la sociedad, etc. Son aspectos que hablan de otro modo de vida, (del Buen Vivir, por ejemplo, presente en Bolivia, 2006 y Ecuador, 2009), que tiene sus fundamentos y proyecciones, todos los cuales no han sido suficientemente escuchados ni bien recibidos por la sociedad moderna, sino más bien han sido negados, distorsionados y destruidos.

Por otro lado, el crecimiento de la comunidad apunta sin duda a la estabilidad en un espacio que le permita obtener recursos para su proyecto vital, sin embargo, además de esto, el modelo pone el acento en la subjetividad y, es allí donde principalmente realiza su trabajo. La subjetividad está relacionada con la identidad, con las visiones que tiene sobre la realidad, con los discursos que inciden en ella, con la interpretación que la comunidad hace de su entorno, con los proyectos que tiene en su imaginario, en fin, con el conjunto de aspectos positivos o negativos, que tienen que ver con las visiones o cosmovisiones de la comunidad frente a lo otro y los otros.

Trabajar con la subjetividad desde esta perspectiva, es por ejemplo, el rescate de la memoria, la construcción de identidad, la re-significación de procesos. La subjetividad es un ámbito, es un campo rico, complejo, con muchas variables y, poner el acento aquí significa aportar al trabajo colectivo. Asimismo, fortalecer el sujeto comunitario, no solamente significa fortalecerlo desde lo cognitivo, desde lo racional, desde el pensamiento; porque hoy en día, cuando se va a la escuela o a la universidad lo que se fortalece es lo cognitivo, lo que se fortalece es la lógica, la racionalidad, pero, intencionadamente se deja al margen, o en un segundo plano la experiencia, lo participativo, lo emocional.

Pero la subjetividad también puede estar dañada o alterada, en tanto hay distorsiones o hay elementos que desvían la atención de la comunidad hacia procesos que no le ayudan a cohesionarse más, sino más bien, a desestructurarse, diluirse o a configurarse como una instancia dependiente, alejándose la posibilidad de construirse en torno a un proyecto propio, vinculado a su historia.

Para este efecto, otro de los campos fundamentales del trabajo con las comunidades es el tema del poder. Para nada esto significa simplemente obtener poder per se, sino, tener acceso al poder a objeto de hacer efectivo su proyecto vital. La situación en general se puede caracterizar como mala

para las comunidades, malas condiciones porque el poder presente no genera condiciones reales para el crecimiento de la comunidad, sino más bien busca diluirla, descomponerla, en un proceso que distorsiona sus elementos centrales, acomodándola a un comportamiento adaptativo.

No obstante, dado que los cambios a beneficio de la comunidad no llegarán automáticamente, sino como parte de su involucración en la toma de decisiones. En el lugar de funcionamiento de la comunidad, como decíamos, hay una dinámica social que se encuentra habitualmente en tensión, en conflicto, donde los diferentes agentes se disputan el poder. Y esto es relevante, porque de ello depende de la transformación social o los cambios sociales necesarios para que la comunidad pueda dar curso a su crecimiento.

Si el crecimiento de la comunidad es el desarrollo de su proyecto propio, difícilmente este puede obtenerse desde el Estado, por cuanto este muchas veces actúa desde el disciplinamiento, la dependencia, desde la introducción de un proyecto cultural y económico ajeno a la comunidad. La meta general de la oferta estatal es reproducir la estructura social, impidiendo su modificación. Por lo mismo la acción comunitaria debe apuntar hacia el acceso al poder, a comprenderlo y a transformarlo.

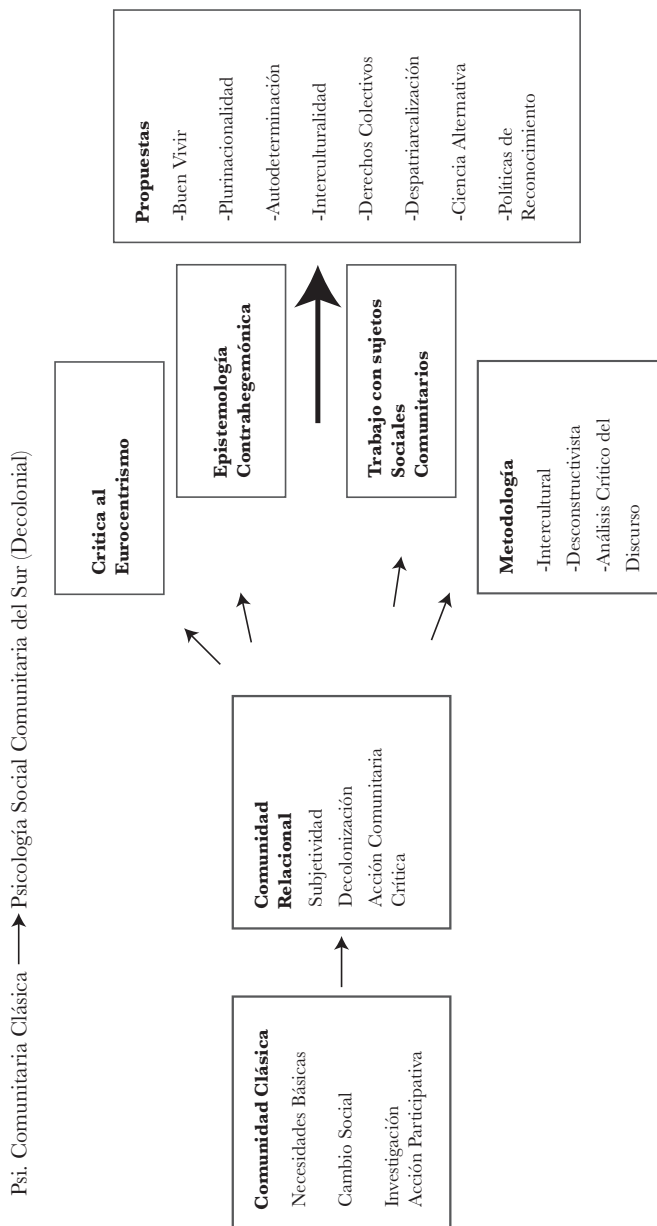
Y esto, finalmente da paso a la interculturalidad, como un contenido de la acción comunitaria. Este aspecto está dirigido a producir una relación entre el Estado y la comunidad, o entre comunidades, que permita conversar y negociar sus puntos de vista, desde una perspectiva de la dinámica social presente en la estructura social. Se trata de conversar sin desconocer las desigualdades de poder, y no configurar una relación horizontal falsa, apuntando a explicitar sólo su cosmovisión de la realidad. Así, la interculturalidad establece un vínculo relacional, de determinación mutua, apelando a la idea de un cambio comunitario permanente y no establecer una relación dominante desde el poder que protege y rescatar comunidades del pasado, para dejarlas al margen de la evolución de la sociedad.

Sobre este último punto vale hacer la distinción, con la propuesta por la multiculturalidad, también denominada multiculturalidad liberal (Grey, 2005). Esta última, originaria principalmente de Canadá (Taylor, 1993; Kymlicka; 1996), es la respuesta al incremento de población migrante y a la presión cada día más fuerte de población indígena interna por el reconocimiento. Ha sido una forma, dentro de la sociedad liberal, de enfrentar la diversidad, la cual

plantea la aceptación de un tipo de población otra, siempre y cuando esta no cuestione el establishment. Como parte de la conceptualización desarrolla una concepción de cultura que define a la comunidad como una entidad única. Es decir, las culturas son independientes en sí mismas, que alojan en su interior elementos originales. De aquí el concepto de raíces culturales, volver a las raíces o las comunidades puras. De modo que la propuesta es el reconocimiento de la diversidad cultural, ubicando a todas ellas en una misma superficie horizontal, en la cual ninguna vale más que la otra, promoviendo de esta manera el encuentro cultural. Es por ello que la multiculturalidad ha sido criticada, al dejar fuera al menos dos aspectos, por un lado el tema relacional, es decir no considera que la configuración de una comunidad es en relación a otras y por otro lado, oculta las diferencias de poder entre las culturas (Diez, 2004), invisibilizando la relación de dominación existente entre las mismas. Un ejemplo de esto último fue la propuesta ibérica, en 1992, de “celebrar” los 500 años del descubrimiento de América, bajo el eslogan del “encuentro de culturas”. La respuesta no se hizo esperar y, pudimos asistir a un levantamiento indígena que puso el tema de la desigualdad en el concierto internacional. Fruto de lo cual hoy tenemos el Convenio 169 de la OIT (1991) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007), que reconoce, como decíamos más arriba, la autonomía indígena y su derecho a la autodeterminación.

A modo de cierre

Una forma de sintetizar, varias temáticas relevantes ya explicadas es el cuadro siguiente, el cual releva la importancia de la comunidad definida desde lo relacional, la cual para efecto de su transformación requiere un trabajo deconstructivo de su subjetividad, a través de una metodología de “acción comunitaria crítica decolonial”, proceso que lleva en términos proyectivos a toda la sociedad a una nueva estructura o sistema que implique el énfasis en algunos temas como el Buen Vivir, la plurinacionalidad, la autodeterminación en otros.



Nueva perspectiva en Psicología Social Comunitaria

Dicho de otra forma, el trabajo con la subjetividad, pone de relieve la cosmovisión de la comunidad, tarea que normalmente las políticas sociales gubernamentales no realizan, terminan de manera forzada imponiendo un paradigma de pensamiento que impide el despliegue de la comunidad.

El rol de una nueva psicología social comunitaria del sur, en construcción, es precisamente re-focalizar el trabajo en observar a las comunidades de modo relacional, lo que significa ver dichas instancias en vinculación con otros. Así, la subjetividad se construye interactivamente, no obstante, dicho proceso es una dinámica histórica sintetizada en lo que es el sujeto comunitario, enriquecido por su identidad, ámbito que actúa como guía de las metas que se buscan alcanzar.

Sobre el concepto de transformación social de este modelo, la propuesta es que desde una psicología comunitaria del sur se genere una crítica a la epistemología de la modernidad. Sabemos que salirse de la modernidad es muy complejo, pero, al mirar con cierta distancia su funcionamiento, podemos deconstruir la epísteme moderna, centrada en la racionalidad, el individualismo, el progreso, el desarrollo; y luego, pasar a propuestas alternativas, presentes en diversas comunidades del continente, las cuales debemos estudiar.

En este quehacer, la propuesta de la interculturalidad, es un excelente campo del modelo de acción comunitaria crítica, que puede permitir deconstruir los discursos que definen a la comunidad y al mismo tiempo dan pie para recuperar desde la memoria la construcción de un proyecto propio que pueda ingresar fortalecido a disputar un espacio en la dinámica de poder que se juega a diario en el ámbito territorial.

La Interculturalidad, ya es parte de la epistemología del sur, la cual hay que construir, o tal vez, haya que estudiar, por cuanto américa latina, con su voluminosa diversidad comunitaria, cuenta con múltiples saberes milenarios, negados por la modernidad, que conforman perspectivas significativas y enriquecidas como son por ejemplo la medicina tradicional, el buen vivir o summa kawsay, la justicia comunitaria, la pachamama y su relación virtuosa con el medio ambiente, entre muchas otras.

Se abre, un nuevo ciclo de reflexión, de debate, en el cual la pretensión de este artículo no es dejar todo terminado, sino confeccionar algunos planteamientos primarios, que den pie a futuros aportes, que por un lado permitan deconstruir

nuestra y querida psicología comunitaria clásica por otra, que mediante un giro teórico y práctico, nos permita comprender las profundas reivindicaciones de los pueblos de este continente, y tal vez ese camino sea la psicología social comunitaria del sur.

Bibliografía

Althusser, L., (1989). Ideología y aparatos ideológicos de Estado. En Althusser, L., *La Filosofía como arma de la revolución* (pp. 102-151). México: Siglo XXI.

Berger, P.L.; Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Beverly, J., (2003). *La persistencia del subalterno*. Revista Iberoamericana, Vol. LXIX, Núm. 203, Abril-Junio, 335-342. EE UU.

Borda, F., Vío Grossi, F., Gianotten, V., y De Wit, T. (1981). *Investigación participativa y praxis rural* Lima: Mosca Azul.

Cañulef, E. 2002. *El reconocimiento de los derechos culturales y lingüísticos en Chile* [en línea]. Extraído el 24 de julio de 2013, desde: <http://200.10.23.169/images/instituto1.html>

Castro-Gómez, S. (1998). Latinoamericanismo, modernidad, globalización. En Castro-Gómez y Mendieta (ed.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (pp 122-153). Mexico: Porrúa.

Cayuqueo, P. (1999). *La Autodeterminación Mapuche en el marco de un Estado Multinacional* [en línea]. Santiago. Extraído el 24 de Julio de 2013 desde http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/lucha/POlucha0011.pdf

Choquehuanca, D. (2010). *Vivir bien. Mensajes y documentos sobre el Vivir bien*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores.

Diez, M., (2004). *Reflexiones en Torno a la Interculturalidad*. Cuadernos de Antropología Social N° 19, Universidad de Buenos Aires.

Düssel, E. (1994). El eurocentrismo. En: Düssel (ed.) *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”* (pp. 13 – 22). La Paz: Plural Editores.

- Fanon, F. (1952). *Piel Negra y máscaras Blancas*. Paris. Éditions de Seuil.
- Freire, P., (1970). *Pedagogía del oprimido*. Nueva York, EE.UU: Herder y Herder.
- Gergen, K (1996). *Realidad y Relaciones. Aproximaciones a la Construcción Social*. Barcelona, España: Paidós.
- Gergen, K (2001). *Psychological science in a postmodern context*. American Psychology, N° 56: 808-813. EEUU.
- Gramsci, A., (1975). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos Editor.
- Grey, N. (2005). Movimientos Indígenas Bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en la búsqueda del multiculturalismo. En: Grey, N. y Samosc, L. (Eds.). *La Lucha por derechos indígenas en América Latina*. (pp. 265-310) Quito: Abya Yala.
- Gruzinsky, S., (2007). *La Colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'. En: Samuel, R. (ed.) *Historia popular y teoría socialista*. (pp. 93-112) Barcelona. Ed Crítica.
- Hall, S. (2000). *A identidade cultural na Post-modernidade*. 4º edición, Rio de Janeiro: DP&A
- Ibáñez, T. (2003). La Psicología Social como dispositivo des-construccionista. En Ibáñez, T. (ed.) *Psicología Social Construccionista* (Cap V). México: Ed Universitaria, Universidad de Guadalajara.
- Jiménez, B. (2004). *La Psicología Social Comunitaria en América Latina como Psicología Social Crítica*. Revista de Psicología, Vol XIII, N°1. Universidad de Chile.
- Krotz, E. (2007). La construcción del otro por la diferencia. En M. Boivin, A. Rosato, & V. Arribas (Eds.), *Constructores de Otridad: Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. (Cap.I). Argentina: Universidad de Buenos Aires.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Mariátegui, J.C., (2008). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Santiago: Ed. Quimantu.

Martín G., A.; Chacón F. F., Martínez G., M. (1993). *Psicología Comunitaria: fundamentos y aplicaciones*. Madrid: Visor.

Martín-Baró, I. (1976). *Problemas de psicología social en América Latina*. (Compilación de textos). San Salvador: UCA.

Mignolo, W., (2003) *Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del Poder*. Revista Académica Polis. Universidad Bolivariana de Chile. Vol 1 n° 4 pp. 1-26.

Ministerio de Planificación del Desarrollo (2006). *Plan Nacional de Desarrollo*. La Paz, Bolivia.

Montero, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.

Musitu G., Herrero J., Cantera L. & Montenegro M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Barcelona: UCO

O’Gorman, E. (2003). Primera parte: Historia y crítica de la idea del descubrimiento de América. En O’ Gormann, E. *La invención de América*. 3ª ed. (pp. 13-54) México: Ed. Fondo de Cultura Económica.

OIT, (1989). *Convenio N° 169. Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. 7 de junio de 1989. Organización Internacional del Trabajo, Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo: Ginebra.

Quijano, A., (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. (p. 201-246) Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Quispe, A. (2011). *Indianismo*. La Paz: Pachakuti y AWQA.

Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rozas, G., (2006). Lo social y la Identidad en las Políticas Sociales. En Rozas, G., Arredondo, J, (Ed) *Identidad, Comunidad y Desarrollo* (pp.159-177). Santiago: Ed Magister Psicología Comunitaria y MIDEPLAN

Rozas, G., (2009) *Identidad, Cohesión Social e Interculturalidad*. En Compendio de Tesis. Volumen II Magister Psicología Comunitaria; Universidad de Chile; pp. 7-34.

Rozas, G., (2014). De las Políticas Sociales hacia las Políticas de Reconocimiento en Comunidades Latinoamericanas. En Flores, J.M. (Ed.) *Repensar la psicología y lo comunitario en América Latina*. (pp. 105-135) Tijuana: Universidad de Tijuana.

Said, E. (1977). *Orientalism*. Londres: Penguin.

Sánchez Vidal, A. (1991). *Psicología Comunitaria*. Barcelona: PPU.

Sarmiento D. (1845). *Civilización y Barbarie: Vida y Obra de Juan Facundo Quiroga*. Santiago: Progreso Santiago.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo SENPLADES (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional y Pluricultural*. Quito, Ecuador.

Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

Walsh, C. (2002). Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En: Fuller, N. (ed,) *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. (pp. 115-142). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Zizek, Slavoj (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Fredric Jameson y Slavoj Zizek (Ed), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.

APUNTES PARA PENSAR UNA PSICOLOGÍA COMUNITARIA DESDE EL SUR QUE SEA FEMINISTA Y DECOLONIAL

Zicri Orellana Rojas⁵

Resumen

En este trabajo revisaremos críticamente el quehacer de la psicología comunitaria desde los aportes de las teorías poscoloniales y el feminismo de la diferencia. Partiré por un debate general acerca de la colonialidad del saber, que ha sido fuertemente instalado en la academia que es donde aprendemos la psicología y la psicología comunitaria. Y desde ahí analizaremos qué prácticas coloniales tiene y reproduce la psicología comunitaria.

Analizaremos lo riesgoso que es establecer una relación directa entre comunidad y familia, donde esta última ocupa un espacio privilegiado en el ejercicio comunitario, a pesar de haber demostrado ser una institución fracasada. Se piensa en la familia como un espacio deseable, constituyéndose en una ideología naturalizada, que olvida que la familia es una imposición colonial-eclesial acerca de cómo organizar la sociedad, que más tarde se transformó en familia neoliberal, capitalista y por supuesto patriarcal. También miraremos el trabajo con las mujeres, que somos más de la mitad del mundo viviendo opresiones diversas, instaladas por el patriarcado. Nos preguntaremos ¿qué hace la psicología comunitaria por las mujeres hoy? ¿Cuáles transformaciones estructurales promueve? Terminaremos esta reflexión proponiendo un trabajo con mujeres que salga de la feminidad y el madrerismo, para avanzar en la urgente necesidad de promover la comunidad de mujeres y debilitar la misoginia.

Mi interés por hablar con la psicología críticamente proviene de mis aproximaciones e intimidades con la psicología comunitaria hecha y escrita en América Latina, del feminismo de la diferencia y de los estudios sobre

5 Psicóloga social comunitaria, Magíster en Psicología Comunitaria. Activista Lesbiana feminista. Doctora © en Estudios Americanos. Terapeuta y profesora de yoga.

colonialidad que me han permitido tener una visión aún más crítica de nuestros aprendizajes obtenidos en la academia.

Este trabajo pretende ofrecer una reflexión crítica sobre el quehacer de la psicología comunitaria y sus énfasis en la formación.

Para no olvidar la historia y origen, me gustaría al menos destacar que en Chile la enseñanza de la psicología comunitaria arribó a las aulas a fines de los 80 y principios de los 90, gracias a la organización de estudiantes –en la mayoría de los casos– que solicitaron y exigieron incorporar esta psicología dentro de los aprendizajes, pasando así a ser una más de las psicologías que se enseña en la Universidad. Este paso concretó la inserción de la psicología comunitaria dentro de la carrera de psicología, al contrario de lo que señaló Maritza Montero al proponer que esta psicología es *otra* disciplina y no una rama de la psicología. Ingenuamente, los estudiantes reclamamos la inserción de la psicología comunitaria en la academia, lo cual facilitó un escenario de cooptación de este conocimiento latinoamericano.

Luego de más de 20 años de trabajo formativo en psicología comunitaria, podemos ir haciendo evaluaciones de cómo ha sido este trabajo, cuáles han sido sus principales resultados, reconocer los fracasos y los aciertos, para construir un nuevo pensamiento crítico que nos permita redefinir nuestro quehacer.

Si bien es complicado hacer evaluaciones sobre los resultados de la psicología comunitaria, sobre todo si se trata de cumplir con los estándares de la ciencia y la objetividad, me aventuraré a comentar algunos resultados generales, a partir de indicadores sociales más amplios que podemos observar en el Chile actual. Desde mi punto de vista como formadora, pensadora y activista, es que en términos de problemas psicosociales y culturales, la situación es cada vez más agobiante y más difícil de intervenir. Estamos hablando de problemáticas como el narco y micro tráfico en las poblaciones que definen la ética de esos lugares; la pasta base haciendo sucumbir a jóvenes mujeres y hombres, también niños; la violencia cotidiana hacia mujeres y niñas; la trata de mujeres; la violencia laboral; la lesbofobia; la homofobia; la prostitución y el impune prostituyente como cliente; la pornografía infantil en manos de hombres perversos; las jóvenes que abortaron, esposadas a la camilla del hospital mientras sus violadores caminan tranquilamente por la calle. Y en el Wallmapu, el pueblo mapuche, encarcelado y baleado, incluidos los niños y las machis. La violencia nos habla de la voz cada vez más cotidiana de niñas y niños abusados, de

pequeños niños delincuentes, de niñas embarazadas a corta edad producto de las violaciones de sus padres, hermanos u otros familiares. Nos podemos ver sometidos a un sistema de explotación laboral, de esclavitud muchas veces, en escenarios donde escasea la justicia y donde la publicidad a todas luces hace alarde del consumismo de la clase media, donde se profundizan estereotipos y se marcan las tendencias de la belleza y la moda como un imperativo. Todo esto en un contexto de escasa educación y con niveles culturales precarios que hacen que las personas más pobres, las menos educadas, las más oprimidas y/o simplemente las más resistentes; ni siquiera alcancen a dimensionar las obligaciones en las que están involucrados: la obligatoriedad del trabajo, de la familia, de la maternidad, de la heterosexualidad, de la patria, entre otras.

Se trata de problemas complejos que no pueden ser atendidos aplicando un set de teorías o técnicas psicológicas o psicosociales. Sería iluso creer que se pueden ofrecer soluciones parciales a problemas tan complejos que no se viven parcialmente. Se requiere re-pensar lo aprendido en la academia, ser honestas con nuestras motivaciones y transparentar las ideologías en las cuales nos estamos moviendo para hacer el trabajo de la psicología comunitaria. Quienes afirmen no ser parte de ninguna ideología, serán los que tendrán más trabajo para encontrarla, puesto que su invisibilidad demuestra lo arraigada y naturalizada que está la ideología a la base.

Para entrar en el debate crítico, lo primero que me interesa destacar es nuestro aprendizaje academicista.

Partamos de la base que hemos aprendido una psicología eminentemente yanqui y europea, dándose de manera casi natural la colonización del saber, del cual ya han hablado varios teóricos y pensadores poscoloniales como Quijano, Dussell y Mignolo. Silvia Rivera, activista aymara, socióloga y escritora (2010a), a propósito de la formación académica en nuestros países colonizados, hace el análisis de cómo la colonización también se da en estos sectores:

“El enemigo tiene múltiples facetas, locales y globales ubicadas en pequeños espacios universitarios, pero también en universidades del Imperio que en palabras de Spivak, son verdaderos palacios de donde salen las ideas dominantes, los thinktanks (tanques de pensamiento, sugerente metáfora bélica) de los poderes imperiales.

La estructura ramificada del colonialismo interno-externo tiene centros y subcentros, nodos y subnodos, que conectan a ciertas universidades, corrientes disciplinarias y modas académicas del norte, con sus equivalentes en el sur”. (p. 63)

Aceptando dicha provocación, resulta interesante preguntarse cuáles serían en Chile esos *equivalentes en el sur* que sugiere Silvia Rivera.

Chile es un fiel reflejo de la colonización académica y la psicología una de sus expresiones. En las escuelas de psicología todavía nos dan la bienvenida leyendo Positivismo con Pavlov y Skinner. Luego seguimos leyendo el psicoanálisis de Freud con toda su misoginia explícita; el humanismo con las propuestas de Maslow y Rogers; las teorías de la motivación, gestión de personas y clima laboral, y los famosos y enormes libros de Papalia, casi todo esto importado desde Estados Unidos, donde nos enseñan muy bien cada paso que debemos dar para estar en un desarrollo psicológico acorde a la vida moderna, neoliberal, heteronormada y machista.

De manera que, ya desde la construcción de conocimientos, podemos ver que la formación de psicólogos/as está basada casi totalmente en teorías imperialistas y coloniales. La psicología ha sido una disciplina muy obediente con esta episteme moderna y propia del primer mundo, pero para ser aplicada en el tercer mundo. A excepción de la psicología latinoamericana que con su trabajo especialmente en la línea comunitaria ha alcanzado a formar psicólogos con una visión más crítica, que podrían participar en transformaciones estructurales⁶. Sin embargo, estos profesionales, deberán enfrentar frustrantes programas y políticas sociales del gobierno, que es el principal empleador de la psicología comunitaria en Chile, de manera directa e indirecta (esta última a través de ONGs que ejecutan políticas sociales).

Dos expresiones coloniales en la psicología comunitaria

Tomando los aportes que ya hicieron Franz Fanon (1963) y Silvia Rivera (2010a) sobre colonización, lo primero que sostengo es que la psicología ha sido una herramienta de la colonia para, sobre todas las cosas, someter y ordenar

6 Cabe señalar que en otras psicologías existen propuestas latinoamericanas muy interesantes, tales como la psicología humanista con Claudio Naranjo y la Biodanza de Rolando Toro.

a la población. Cabe preguntarse entonces, qué parte de esta colonización ha heredado la psicología comunitaria.

Presentaré algunas ideas que –desde mi punto de vista– son herencias coloniales en la psicología comunitaria.

Lo primero que podemos decir es que la ciencia psicológica, que se ha ocupado de comprender el comportamiento humano, lo ha hecho construyendo categorías y clasificaciones del comportamiento, para luego aplicarles tratamiento a las desviaciones de la norma. Sabemos que esto no es una práctica únicamente de la psicología, pero sí podemos decir que esta disciplina le otorgó un carácter científico a estas ordenaciones. Así, contamos con una Psicología que norma la psiquis humana. Sus libros hegemónicos son el DSM⁷ y CIE (Echeburúa, Salaberría & Cruz Sáez, 2014), que contienen casi 300 enfermedades psicológicas y trastornos psicopatológicos, de manera que cualquier persona podría reconocerse en alguno de estos. Y así se da lo que señala Bethencourt (2012), cuando dice que “el colonialismo es un sistema malvado, pues en lo económico expolia, en lo cultural aliena y en lo psicológico enferma” (p. 4). Es decir, existirían ciertas experiencias humanas y sentimientos que han sido catalogados como psicopatológicos porque sus lenguajes, pensamientos o emocionalidad son disruptivos, y también porque sus comportamientos no son funcionales al sistema patriarcal. Basta simplemente con recordar que en pleno siglo XX en Estados Unidos, mujeres fueron patologizadas por mostrar comportamientos considerados masculinos, tales como ser independiente, tener deseos de trabajar, estar interesadas en la lectura y el estudio. Su tratamiento consistía entre otras cosas en realizar una cliterodectomía⁸, práctica que se sigue realizando en algunos lugares del mundo.

7 DSM es la sigla en inglés de Manual de Diagnóstico y Estadísticas de Trastornos Mentales. CIE es la sigla de Clasificación Internacional de Enfermedades. La última versión es el DSM-V que ha generado polémicas por incorporar como trastornos la conducta opositora desafiante que se caracteriza por ser una personalidad que cuestiona la autoridad. Se sumaría al trastorno disocial y al negativista desafiante, cubriendo así todo el espectro de edades de la rebeldía. Si la represión policial y judicial no es suficiente como elemento disuasorio y coercitivo para la rebeldía, quizá un tratamiento psiquiátrico sea más efectivo (Echeburúa, Salaberría & Cruz-Sáez, 2014).

8 La última cliterodectomía por consejo médico en Estados Unidos y Europa de la que se tiene noticia se practicó en 1936. (Gimeno, 2005)

En el ámbito de la psicología comunitaria tenemos otros tipos de “enfermedades”, tales como el alcoholismo, la violencia, el machismo, las drogas, el maltrato, la pobreza, entre las principales. Sería interesante revisar cuánto de patologización comunitaria hay en nuestra visión de los problemas sociales. Las psicopatologías son “tratadas” con medicamentos que “compensan” al paciente, es decir, lo vuelven a la normalidad. Luego, en el mejor de los casos, se les aplica un tratamiento psicológico que le permite analizar mejor su situación y alcanzar un mejor bienestar. Tratamiento y técnica para ser aplicados a un problema. Se trata casi de una matemática pura usada también en psicología comunitaria. ¿Cuáles son sus resultados? Cada una puede darse una respuesta supongo. Yo al menos pienso que los resultados son principalmente compensatorios, tal como compensan los medicamentos, las diversas técnicas usadas en psicología comunitaria no pasan más allá de ser un paliativo al dolor. Con esto no quiero restarle importancia al trabajo que cada día hacen de manera sincera y comprometida muchas y muchos psicólogos comunitarios. No obstante, creo que resultaría mucho más gratificante para nosotros mismas y las personas para quienes trabajamos, que fuésemos aún más creativas y osadas con las propuestas.

Por ahora, lo que hemos visto en el trabajo comunitario y psicosocial, es que los problemas son abordados –idealmente– desde diversos enfoques. Para mostrar un ejemplo, me remito a la página del SENAME (Servicio Nacional de Menores) y encuentro las siguientes orientaciones técnicas para el trabajo en primera infancia:

Enfoque Psicosocial: El modelo se entiende abocado al proceso de desarrollo humano como producto de la interacción entre las capacidades, necesidades, expectativas y exigencias del medio, considerando las aptitudes de las personas **para contribuir a su propio desarrollo entendiendo que existen complejas y variadas situaciones en que las familias pueden ser afectadas o dañadas**⁹. Por lo tanto, la idea de conceptualizar y aplicar un modelo de intervención psico-social al servicio de las familias, es que promueve la potenciación de sus recursos familiares...

Enfoque Relacional / Sistémico: ... **la familia como un sistema vital que se afecta por cada componente**, es así como si un individuo como subsistema flaquea en su funcionamiento repercutirá al resto del sistema o a la inversa...

Enfoque ecológico: Este punto de vista está ligado al anterior, promueve la idea del **hábitat natural, aborda el vivir en un hogar de familia...**

Enfoque sociocrítico: Aplicada a la **intervención con familias supone una visión democrática**, participativa entre intervenidos e interventores...

En el programa de madres embarazadas, aparece lo siguiente en las orientaciones técnicas:

“... un modelo de intervención biosicosocial, siendo su foco el estadio de desarrollo de la adolescente... teniendo como principal finalidad habilitar a la adolescente en el desarrollo de sus potencialidades personales y **competencias parentales, que le permitan asumir a su hijo/a responsablemente y reelaborar un proyecto vital destinado** a reinsertarse educacional, social, familiar y comunitariamente **junto al hijo/a**. A la vez, se buscará, **en la medida de lo posible, el involucramiento del padre** del niño/a como adulto activo y significativo para el desarrollo del niño/a, así como en apoyo y complementariedad a los desafíos que enfrenta la adolescente y madre”.

He aquí una evidente ideología a la base. ¿Por qué promover y obligar a la niña-madre a asumir a su hijo/a responsablemente y reinsertarse socialmente con él, es decir, como madre? ¿Por qué se hace esto sólo con ella y se anula, o secundariza “a la medida de lo posible”, el rol del hombre que engendró? ¿Cuál es la ideología a la base, que sustenta este modelo, que de ninguna manera ve a esa niña como una persona autónoma que puede tener otros deseos y necesidades?

Queda en evidencia en este y otros programas sociales lo explícito en cuidar, reproducir y proteger la familia. Por eso es urgente revisar esta naturalizada práctica de intervención, que asume a la familia como algo natural y deseable.

En un intento de descolonizarnos o asumirnos como poscoloniales, una de las ideas que creo debiésemos revisar es la insistencia en la construcción o el mejoramiento de las familias, institución que ha demostrado su fracaso.

Las familias modernas, heterosexuales, bi o monoparentales, que viven en un sistema capitalista-neoliberal y patriarcal, son los nichos de una larga lista de problemas psicosociales, psicológicos y emocionales. Un reciente estudio del Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), que por cierto, no tiene nada de nuevo en sus resultados, vuelve a señalar que el problema de la violencia al interior de las familias es grave¹⁰. Sabemos que en las familias se viola, se mata, se compite, se enseña la misoginia, se promueven relaciones ambiguas de amor y odio; se adoctrina en el abuso, el silencio, el secreto, la manipulación y la mentira. Se enseña y aprende el sometimiento de las mujeres y se aprende a dominar y despreciar a las mujeres (especialmente los hombres). Y a quienes les parezca desagradable esta idea, les comento que reconozco que existen familias en las que algunas de estas cosas no ocurren o son más soterradas, y que hay familias bastante respetuosas y contenedoras, pero no podemos basarnos en una idea romántica de familia para re-pensar el mundo. Las familias son la forma colonial de ordenar la vida social y la psicología comunitaria se dedica a fortalecer este sistema opresor, maltratador y violador de niñas y mujeres.

Cito a Audre Lorde (2003), escritora y poeta lesbiana y feminista negra, en su clásico texto “Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”, donde sostiene que una estrategia del opresor es mantener ocupados a los oprimidos con las preocupaciones y necesidades del opresor para que así los oprimidos no ocupen su tiempo en realizar sus propios cambios. Si asumimos lo que señala esta pensadora, entonces podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿Está la psicología comunitaria ocupada en los deseos y necesidades de los opresores o de las/os oprimidas/os?, ¿Por qué la insistencia en la ideología de la familia?, ¿Por qué la psicología comunitaria se ha hecho parte de esto y reduce muchas veces la comunidad a la familia? ¿Qué hacer entonces? ¿Destruir la familia? ¿Transformar la familia? ¿Retomar la comunidad?

Cabe recordar que las culturas prehispánicas, es decir, pre-coloniales, no estaban conformadas por familias nucleares biparentales, sino más bien por clanes o comunidades, donde incluso la monogamia no era parte de la cultura. Variados estudios ya han ido dando pruebas de que las culturas prepatriarcales

10

Se puede revisar en el link <http://estudios.sernam.cl/?m=e&i=191>.

contaban con una organización social más bien de tipo matriarcal y matrilineal como lo ha caracterizado Riane Eisler en el libro *El cáliz y la espada*¹¹ y *El placer sagrado 1 y 2*¹². Y también sabemos que el contrato matrimonial-sexual es una invención eurocéntrica que regula la cuestión patrimonial para asegurar el poder masculino. En palabras de Pateman, el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye, es el vehículo mediante el cual los hombres transforman su derecho natural sobre la mujer en la seguridad del derecho civil patriarcal. Se trata de una dominación legalizada. Los capitalistas pueden explotar a los trabajadores y los esposos a las esposas porque los trabajadores y las esposas se constituyen en subordinados a través del contrato del empleo y del matrimonio (Pateman, 1995).

La idea entonces es ir pensando qué otras alternativas tenemos para trabajar en y con las comunidades, sin caer en la ideología colonial de la familia.

Como segundo tema y relacionado con el anterior, creo que es importante no sólo volver, o retomar, o reinventar la idea de comunidad, sino también pensar en cómo trabajar con la mitad del mundo más oprimido: las mujeres, quienes por cierto somos las principales sujetos y a veces objeto de la política social.

Como lo han dicho cientos de pensadoras feministas, las mujeres no somos dueñas de nuestro cuerpo, ni de nuestra historia. Quizás la psicología comunitaria podría aportar en esta dirección. En desarrollar pensamiento y acciones para que las mujeres recuperen su identidad, su autoestima, su historia y su cuerpo. Virginia Woolf, escritora feminista inglesa, en su libro *Un cuarto propio*, reflexiona en torno a la necesidad que las mujeres tengamos un cuarto propio donde habitar, vivir y reflexionar. Por su parte, la chilena Margarita Pisano, escritora y pensadora *rebelde del afuera*¹³, debate con Woolf, señalando que si bien necesitamos de un cuarto propio, lo primero que

11 Eisler, R. (2000). *El cáliz y la espada*. Santiago: Cuatro Vientos.

12 Eisler, R. (1996). *El placer sagrado*. Sexos, mitos y política del cuerpo. Vol. 1. Santiago: Cuatro Vientos.

Eisler, R. (1996b). *El placer sagrado*. Nuevos caminos hacia el empoderamiento y el amor. Vol. 2. Santiago: Cuatro Vientos.

13 El Movimiento Rebelde del Afuera (MRA) se reconoce en una historia de mujeres, feministas, pensantes y radicales, que rechazan la complicidad con el orden simbólico/valórico de la masculinidad-feminidad. Para mantener ideas y un proyecto cultural propios, profundizar las críticas, salirnos de la lógica de dominio e ir construyendo y experimentando una civilización

necesitamos es un cuerpo propio. Es decir, recuperar nuestro cuerpo para los fines que estimemos conveniente, en conciencia y conectadas con nuestra historia y actual existencia.

¿Qué hace actualmente la psicología comunitaria por las mujeres?. Hace un tiempo, una funcionaria pública del SERNAM me contaba que una de las actividades que se desarrollaban en un equipo profesional que trabaja con madres adolescentes, son talleres de autoestima que consisten en enseñarles la manicure. Este lamentable ejemplo, nos da cuenta de cómo el pensamiento crítico no está presente en muchos profesionales y de cómo abunda una naturalización del sexismo y la misoginia.

La psicología comunitaria ha hecho por las mujeres talleres de autoestima, reuniones de madres, talleres laborales, talleres de liderazgo, intervenciones familiares contra la violencia, capacitaciones en roles parentales. ¿Qué roles se promueven detrás de estas prácticas? ¿Cuáles son los supuestos sobre la identidad de las mujeres con los que se trabaja? ¿Qué intereses políticos e ideológicos mueven estas iniciativas? ¿Hay algo de nuevo? Yo al menos, solo veo dos ideas: madrerismo y feminidad.

En palabras de Pisano (2004):

“Las mujeres, dentro de la feminidad, son significadas por el orden maternal, desapareciendo como personas pensantes, creadoras, autónomas y gozosas de la vida. Su lugar social reconocido es el de la Madre, cuyo amor es el bueno, absoluto, sacrificado, sin razones, ciego y para siempre, paradigma del resto de las relaciones. ... El madrerismo encubre el gran sistema de traiciones contra las mujeres, negándoles las condiciones de lo humano y sosteniendo la misoginia, ejercida por el patriarcado-masculinista y las mujeres femeninas. De esta manera, la buena madre es la gran reproductora del mismo sistema que la esclaviza y la desaparece, en una aparente des-ideologización y naturalización. Ésta es la feminidad contra las mujeres, donde se cultiva y ejerce la desconfianza hacia ellas y entre ellas”.

distinta, es necesario transitar a un lugar de desprendimiento, AFUERA, de la masculinidad dominante y todas sus instituciones. Extraído de <http://www.mpisano.cl/el-afuera/>

La idea de la maternidad está instalada como un *para siempre y en todos lados*. Las mujeres siempre son las madres universales en todos los espacios, expresando sus sentimientos de cuidado y protección de otros, muy bien aprendido desde la niñez en el juego a las muñecas y las tacitas. Y no es que cuidar esté mal. El problema es que reduce una identidad infinita a roles limitados y secundarizados.

En consecuencia, sostengo que una psicología comunitaria conciente de la colonización de los cuerpos, debe ir encaminada hacia la recuperación del cuerpo de las mujeres, de las alianzas ancestrales que teníamos antes de la colonización, de la importancia por la conexión con otras mujeres para la medicina y la espiritualidad. Promover la reunión entre mujeres, el encuentro amoroso y afectivo de la comunidad de mujeres. No para que cumplan mejor sus roles tradicionales aferrados a la feminidad. Si no que un trabajo que las libere y las saque de los tradicionales lugares que la colonización y el patriarcado les entregó y les mostró como una opción que ellas supuestamente eligen.

Esto implica un trabajo con las niñas y las jóvenes para que puedan visualizar una vida que no necesariamente sea una vida de pareja, heterosexual, que camine hacia la tradicional familia neoliberal y que por cierto hace que muchas de ellas sean sobre sexualizadas y compitan por obtener la atención de un hombre. Un trabajo consciente y liberador de las trampas del patriarcado, sería aquel que invite a las niñas a romper con la misoginia y la envidia entre mujeres. Que les permita ver el infinito potencial de capacidades y habilidades múltiples que pueden desarrollar, que promueva más su inteligencia y menos su belleza. Un trabajo que les permita criticar la heteronorma y que visibilice que los celos y el control son los primeros cimientos de una relación de violencia y que no son expresiones de amor, sino que de dominación. La psicología comunitaria, que desde su origen se ha pensado como crítica de la colonización, debe ser capaz de cuestionar cómo construimos y reproducimos la sexualidad. Existen antecedentes suficientes para afirmar que antes de la colonización la heterosexualidad no era la única expresión o la más visible y deseable. Existían diversas prácticas y todas convivían en armonía y respeto.

El jesuita Pedro Correa escribe en 1551: *“Hay acá muchas mujeres que realizan oficios de hombres y tienen otras mujeres con las que están casadas”* (Silverio Trevisan 2000, en Riquelme, 2006).

Fue la colonización la que trajo la obligación de la heterosexualidad constituyéndose en la forma colonial de vivir la sexualidad. Por ello es importante abandonar la presunción de heterosexualidad en todas las mujeres y avanzar hacia una comprensión más amplia de la sexualidad donde el lesbianismo sea una opción de salud y libertad para las mujeres y no una práctica vergonzosa e indeseable como queda en evidencia por ejemplo en los liceos cuando se hace visible “el problema del lesbianismo”. Abrirse a otras posibilidades como el lesbianismo y otras prácticas sexuales.

Quando Adrienne Rich propuso el concepto de la heterosexualidad obligatoria como una institución que controla a las mujeres sean o no lesbianas, habló de la existencia lesbiana, como experiencia histórica que debía ser significada frente a la obligatoriedad del matrimonio, de la maternidad, frente a los deseos masculinos, una significación y resignificación que en sí misma era y es un acto de resistencia descolonizador (Rich en Curiel, 2010)

Resulta interesante señalar que incluso pensadoras feministas heterosexuales hayan considerado el lesbianismo, en tanto, amor y encuentro entre mujeres (no únicamente sexo entre mujeres) como una opción necesaria. Y esto básicamente porque el diagnóstico es claro en cuanto a la opresión que viven las mujeres. Simone de Beauvoir sostiene que

“En una cultura androcéntrica se sostiene que el hombre representa a la vez el positivo y el neutro....la humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él, no la considera un ser autónomo...el hombre se piensa sin la mujer. Ella no se piensa sin el hombre... (Beauvoir, 2013, p.17 y 18)

Por eso es importante que los aportes de la psicología comunitaria se encaminen hacia una ruptura más concreta y eficiente del patriarcado. Y al menos esto implica el fortalecimiento entre las mujeres, y procesos que debiliten las lealtades con sus opresores. Simone de Beauvoir afirma que

“...la acción de las mujeres no ha sido jamás sino una agitación simbólica, y no han obtenido más que lo que los hombres han tenido a bien otorgarles; no han tomado nada: simplemente han recibido....viven dispersas entre los hombres, atadas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a ciertos hombres —padre o marido— más estrechamente que a las demás mujeres....la mujer ni siquiera en sueños puede exterminar a los

varones. El vínculo que la une a sus opresores no es comparable a ningún otro.”
(Beauvoir, 2013, p.21 y 22)

Una psicología que intente descolonizarse y despatriarcalizarse será promotora de acciones de rebeldía por parte de las mujeres, quienes han construido su identidad en base a una idea de feminidad que siempre es funcional al sistema patriarcal. Margarita Pisano (2001) afirma que:

“La feminidad no es un espacio autónomo con posibilidades de igualdad, de autogestión o de independencia, es una construcción simbólica y valórica diseñada por la masculinidad y contenida en ella como parte integrante... Al plantear el abandono de la feminidad y de la exaltación de sus valores, estoy planteando el abandono de un modelo que está impregnado de esencialismo y que conlleva el desafío de asumarnos como sujetos políticos, pensantes y actuantes”. (p. 5)

Por ello, una psicología comunitaria desde el sur, debe ser antipatriarcal y deberá promover la subversión de este orden misógino, donde las mujeres puedan construirse como personas autónomas que cuestionan el orden establecido y sin miedo puedan enfrentar o crear otras formas de vivir, relacionarse y amar. Una psicología al servicio de la liberación de las mujeres consistiría –entre otras cosas– en revisar la relación que las mujeres tienen con su propio cuerpo, es decir, con su gordura, con sus pechos, con su vagina, con su vientre y con toda la emocionalidad viva que se expresa en el cuerpo. Tareas que deben realizar las psicólogas comunitarias, que pueden comprender el cuerpo mujer como una idéntica.

En definitiva, sostengo que una de las herencias más claras del colonialismo ha sido el ordenamiento de la sexualidad y la ideología de la familia. Por eso, la psicología comunitaria debe tomar parte en este asunto. Se trata de participar de un proceso de liberación, que como dice Martín-Baró (1998) está en romper con la enajenación. Y yo agrego, un proceso de reencontrarnos con nuestra historia desde abajo, para promover una descolonización de nuestros cuerpos y de la vida cotidiana.

Parafraseando a Silvia Rivera (2010b), posicionarnos de la idea de *oprimidas, pero no vencidas* para tener primero la convicción de que es posible subvertir el orden actual. Y así ir creando formas alternativas de vivir que nos permitan crear otro orden civilizatorio como muy bien describe Pisano (2001). Salir del silencio que nos instaló el colonizador, para comenzar a buscar en nuestros

cuerpos colonizados la voz acallada por siglos. Destruir el modelo patriarcal, racista y capitalista. Destruirlo de diversas maneras, comenzando por denunciarlo, visibilizarlo y conocerlo bien, de manera que no repitamos ni su lógica ni su ética. Y con esa consciencia, avanzar hacia la creación de formas de vida que sean amables y respetuosas de la clase mujer.

Un psicología que desordene, que libere, que disfrute de las diferencias y que se burle de los valores del colono como diría Fanon (1963). Una psicología que se sienta en una relación horizontal con el otro, que investiga con los subalternos; que realmente valora la afectividad; una psicología que se distancia de la ciencia y se reencuentra con la sabiduría ancestral de las mujeres y la tierra.

Bibliografía

- Beauvoir, S. (2013). *El segundo sexo*. (9° ed.). Buenos Aires: De bolsillo
- Bethencourt, J. (2012). *Liberación psicológica en las naciones aún colonizadas: El caso de las Islas Canarias*. Extraído de: <http://rukadenarehukas.wordpress.com/2012/05/04/202/>
- Curiel, O. (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Yuderlys Espinosa (comp.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera.
- Echeburúa, E.; Salaberría, K. & Cruz-Sáez, M. (2014). *Aportaciones y limitaciones del DSM-5 desde la psicología clínica*. *Terapia Psicológica*, 32 (1), 65-74.
- Eisler, R. (1996). *El placer sagrado. Sexos, mitos y política del cuerpo*. Vol. 1. Santiago: Cuatro Vientos.
- Eisler, R. (1996b). *El placer sagrado. Nuevos caminos hacia el empoderamiento y el amor*. Vol 2. Santiago: Cuatro Vientos.
- Eisler, R. (2000). *El cáliz y la espada*. Santiago: Cuatro Vientos.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Argentina: Último Recurso.
- Gimeno, B. (2005). *Historia y análisis político de lesbianismo*. España: Gedisa.

- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y horas.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pisano, M. (2001). *El triunfo de la masculinidad*. Santiago: Surada.
- Pisano, M. (2004). *Julia quiero que seas feliz*. Santiago: Surada.
- Riquelme, C. (2006). *Identidad Lésbica: Una mirada histórica*. Revista Las Amantes de la Luna. Ponencia presentada en la II Semana cultural de la Diversidad sexual convocada por el INAH a través de la Coordinadora Nacional de Antropología y Dirección de Antropología Física. Extraído de <http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/06/IDENTIDAD%20L%C3%89SBICA.%20UNA%20MIRADA%20HIST%C3%93RICA%20C.%20RIQUELME.pdf>
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera, S. (2010, b). *Oprimidos, pero no vencidos*. México: La Mirada Salvaje
- Woolf, V. (2007). *Un cuarto propio*. México: Colofón S.A.

BUEN VIVIR Y ECONOMÍAS SOLIDARIAS DESDE EL MAULE: ALTERNATIVAS PARA UNA PSICOLOGÍA COMUNITARIA DECOLONIAL

Cristina Valenzuela Contreras, Universidad Autónoma de Chile,

Red de Economía Solidaria del Maule

Marcelo Gutiérrez Lecaros, ONG Surmaule,

Red de Economía Solidaria del Maule

Colonialismo académico, crisis de las ciencias sociales y psicología comunitaria

La crisis del sistema social, encarnada por el neoliberalismo como modelo económico, político y social en colapso, la urgencia del problema omnipresente de la sustentabilidad (Valhult, 2015) y la emergencia de una nueva racionalidad ambiental (Leff, 2004) ofrecen alternativas de reordenamiento y reconfiguración identitaria a las ciencias sociales ante el advenimiento de metamorfosis radicales del binomio ser humano-naturaleza.

Tradicionalmente, las ciencias sociales establecieron sus postulados a través del lente del racionalismo moderno, heredero de una tradición dualista, atomizante y fragmentada de la realidad social. La psicología comunitaria chilena, ocasionalmente ha experimentado aquellos síntomas propios de la crisis del racionalismo moderno utilizado como prisma para transformar. Importación a medias de la psicología norteamericana, *euro-modernidad*, capitalismo académico, sobrevaloración de la productividad intelectual sin relevancia social aplicada.

Las tensiones permanentes en la relación entre psicología comunitaria y políticas sociales, las transformaciones que emergen de los procesos de intervención limitada a la evaluación de impacto de las políticas sociales con

un sesgo presupuestario, la diversidad cultural enarbolada con la bandera de la inclusión que niega los sujetos de los bordes y la otredad coartada, entre otros aspectos críticos, demandan de la psicología comunitaria y sus hacedores, un nuevo posicionamiento paradigmático.

¿Será que la psicología comunitaria se ha resistido a mirar (se) debiendo sostener (se) a medio paso entre la crisis disciplinar y el cambio civilizatorio?

La psicología comunitaria en sus inicios, se cimentó en perspectivas liberadoras cuya meta radical, fuese el cambio social. Sosteniendo un modelo fundamentalmente gestado para sujetos oprimidos, diversidades culturales, históricas, políticas y derechos colectivos (Rozas, 2015) en la actualidad es posible observar en las publicaciones de la psicología comunitaria chilena y latinoamericana, una amalgama de importaciones de modelos teóricos que intentan fraguar ensamblajes con mayor o menor coherencia epistémica y ético-política.

Hoy más que nunca la pregunta sobre el efecto del conocimiento -no solamente sobre las personas- sino sobre la naturaleza como un todo, inaugura un itinerario esperanzador que posibilita un diálogo de nuevos saberes. Una ciencia social abierta a integrar una epistemología ambiental y una comprensión integral de ecología económica, de otredad reprimida, de externalidad denegada (Leff, 2004) la diversidad radical de un mundo sustentable. Este diálogo debe tocar, necesariamente a la psicología comunitaria, no cómo un nuevo modelo de intervención, sino cómo un salto paradigmático y axiológico. Y fundamentalmente, si el núcleo de la intervención crítica golpea continuamente con el muro insoslayable de los modelos económicos neoliberales, entonces vale la pena pensar en *poner un poco de atención* a la economía capitalista neoliberal desde las psicologías comunitarias.

La emergencia del descolonialismo, buen vivir, economías solidarias y otros movimientos decrecentistas y de sustentabilidad radical (Del Río, 2011; Leff, 2008) asoman como alternativas posibles para construir un espacio discursivo de recambio en el plano epistemológico y una senda reivindicadora de sabidurías y ontologías que históricamente han coexistido en los márgenes (Loera, 2015).

La ética depredadora del capitalismo neoliberal: el caso de Chile

En el siglo XVIII, Adam Smith, quien funda las bases del capitalismo moderno, escribió: *“el Egoísmo es inherente al Ser Humano. La vida socioeconómica responde al egoísmo. El bien común se logra por una “mano invisible” que regula (por chorreo) la mantención de la especie”* (Monares, 2010). Más cercanos en el tiempo, Friedrich Hayek y George Stigler, ambos Premios Nobel de Economía en 1974 y 1982 respectivamente, se refieren al legado de Smith como *“la buena ciencia económica”*. Ambos, propulsores de lo que hoy reconocemos en Chile como la economía neoliberal, fueron miembros de la llamada Escuela de Chicago, escuela en la que se formaron los creadores del “ladrillo”, documento que sentó las bases de las políticas económicas de la dictadura militar (www.memoriachilena.cl, 2016).

Es sabido que esta *“buena ciencia económica”*, fundada en las ideas del egoísmo humano y promotora de políticas económicas tendientes a eliminar los controles de precios, desregular los mercados de capital y reducir la influencia del estado en la economía mediante la privatización y la austeridad fiscal, se ha mantenido en Chile más allá de la dictadura, a pesar de la social democracia prometida, la instalación de gobiernos predominantemente de izquierda y la presión ciudadana en demanda exponencial. Algunos efectos de estas políticas se reflejan en situaciones que afectan directamente a la clase trabajadora y, obvio, no al capitalista; las colusiones por el alza de precios, el alto costo de los servicios básicos, los peajes en las carreteras concesionadas, el negocio de las AFPs y las Isapres y en general la empeorada calidad de lo público. Respecto a la continuidad del modelo, Arnold Harberger, otro destacado profesor de Chicago, se refería a Chile como ejemplo de las positivas consecuencias de la llamada renovación (neoliberalización) socialista: *“El hecho de que partidos políticos de izquierda finalmente hayan abrazado las lecciones de la buena ciencia económica es una bendición para el mundo”* (Amorós 2007, en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=48378>).

Este pensamiento neoliberal, que defiende la libre competencia, la acumulación capitalista y la filosofía de alcanzar el sueño de vivir mejor (que los demás), se ha instalado no sólo en la dimensión de las operaciones mercantiles, sino que también -y muy fuertemente- en nuestras subjetividades. Hemos naturalizado la privatización de lo público y la mercantilización

de los derechos, así como nos hemos transformado en reproductores del sistema de consumo. La noción de justicia que manejamos está filtrada por la capacidad adquisitiva y la extracción de clase más que por la igualdad social. Gustave Massiah (2012), consejero del Foro Social Mundial, aludiendo a la crítica del “fundamentalismo mercantil”, señala que este se asocia a la disolución del vínculo político y a la mercantilización de la sociedad política, con consecuencias nefastas en la organización social, como el rechazo a los excluidos. Las “*sociedades de mercado*” se caracterizan por una generalización de la mercantilización y el reforzamiento de las desigualdades (p.103). Nuestras ciudades, nuestras escuelas, la salud y la previsión social alimentan la segregación socioeconómica y la desigualdad. Y el sistema, con los medios de comunicación a su favor, nos va convenciendo de que no estamos en las cúspides del éxito debido a nuestra incompetencia. Orrego platea que “*toda la plusvalía, toda la estratosférica renta acumulada en las manos de una diminuta minoría, equivale en gran medida a todo lo depredado en términos humanos y ecológicos*” (Orrego, 2011:5) Y agrega que “*deberíamos imponer límites termodinámicos, ecológicos, a la generación de capital monetario-financiero, ya que los límites éticos, por motivos incomprensibles, parecen no existir*”(Orrego, 2011:6).

La trascendencia del neoliberalismo parece ser un muro infranqueable, “el capitalismo salvaje, ultra-neoliberal, legalizado, institucionalizado, como en Chile y en muchos otros países del mundo, literalmente libera, ‘desata’ a las corporaciones para que su naturaleza depredadora se exprese sin limitaciones” (Orrego, 2011:8). Sin embargo, si escarbamos un poco, nos daremos cuenta que se sostiene por especulación; parece ser omnipotente, pero se derrumba cuando ponemos en frente la sustentabilidad y el bienestar colectivo. Si bien, todos llevamos un neoliberal –instalado a fuerza de propaganda y miedo– que nos conduce al afán de la acumulación y la competencia indolente, seguramente también llevamos un ser colectivo y solidario que contiene una impronta comunitaria y ancestral, mucho más potente y amplificadora de esperanza, que se despierta a veces para recordarnos que la regulación de nuestras vidas no puede depender únicamente de la “*mano invisible*” del mercado.

Neoliberalismo y crisis civilizatoria

Las consecuencias del capitalismo neoliberal en el mundo y en américa latina incluyen extractivismo sin límite, crisis ambiental, calentamiento global, pérdida del capital social, degradación de comunidades, trastornos variados de salud mental y pérdida del proyecto vital.

La dimensión ambiental de la crisis como indica Leff (2004) se trataría ante todo de una crisis de la civilización occidental. Aborda una crisis expresada en el nivel del sentido de nuestras existencias que niega otras formas de vida y que se fundamenta en la apropiación del otro (los otros, la naturaleza, otras formas de vida).

En una dimensión subjetiva se trataría de una crisis de sentido, configurada en la pérdida de libertad, vivencia de opresión y disolución de la noción de comunidad que acompaña la construcción del individuo moderno liberal (Escorihuela, 2015). Conjuntamente esta crisis civilizatoria en la dimensión subjetiva, se expresa en una lucha incesante por producir, que pone al límite la capacidad del ser (Escorihuela, 2015) y una relación compulsiva con el uso del tiempo, sometiendo el ser humano a una tarea incesante por producir, consumir y acumular. En perspectiva colonial del ser, tal como lo expresa Fanon (Oto, 2003) con el trato de la “*no existencia*”, la crisis también devela la inferiorización, la subalternización y la deshumanización de los sujetos que devienen (y devenimos) en portavoces de una historia negada por los valores hegemónicos del capitalismo incrustado en la (nuestra) subjetividad.

En la dimensión comunitaria, la crisis plantea la necesidad de recuperar el capital social, la dimensión simbólica del habitar y una revisión profunda al modelo de familia nuclear que habita y consume recursos de manera individualizada, ya que esta modalidad, propia de los sistemas neoliberales, erosiona las posibilidades de construir comunidades sostenibles y sustentables (Escorihuela, 2015). También en la dimensión comunitaria la crisis civilizatoria exhibe la degradación de comunidades locales, cuyas identidades quedan sometidas al dominio de los grandes capitales que se apropian de recursos y formas de vida ancestrales. Es el caso de comunidades indígenas o comunidades marginalizadas, que históricamente han ocupado una posición marginal en beneficio de la ciencia o el progreso, excluyéndose sus propios saberes e historias de los megarelatos de la ciencia. Esta dimensión comunitaria también expresa lo que Walsh (2012) denominara *colonialidad cosmogónica*, esto es, la anulación de la relación milenaria entre los mundos biofísicos, humanos y espirituales (los ancestros, dioses, orishas) que usurpa al ser humano la relación indisoluble con el mundo de la naturaleza y el cosmos como un todo.

La idea de progreso que ha sostenido hace siglos el crecimiento económico, ha anulado la capacidad de las comunidades de definir por sí mismas sus horizontes de sentido y ha obstaculizado la comprensión más integral de

sus demandas políticas y de reconocimiento por parte de los Estados. La preeminencia de valores de acumulación, consumo o producción, por sobre valores como trascendencia, cultura, espiritualidad o memoria, constriñen la vida cotidiana y la diversidad. Como plantea Loera (2015), lo que está en el horizonte de la crítica a este modo dominante de hacer, ser y saber junto con la búsqueda de lo alterno es la exploración de nuevas y radicales concepciones de aquello denominado desarrollo.

La crisis civilizatoria no sólo deviene en crisis de sentido o crisis ambiental. Como plantea Leff (2004), la crisis también expresa un componente de construcción de conocimiento, ya que la racionalidad instrumental económica devasta la naturaleza, erosiona identidades y configura un individuo enajenado, carente de proyecto vital. Una nueva racionalidad posibilita la reapropiación social de la naturaleza y la emergencia de nuevos actores (Torres-Carral, 2009).

Recorrer un nuevo sendero de deconstrucción y reelaboración de nuevos actores sociales, nuevas ciudadanías y otros horizontes posibles de sentido y de construcción de proyectos vitales en el seno de la sustentabilidad, requiere de una agenda que rompa con las formas tradicionales en que las ciencias sociales han construido conocimiento y que amplifique las preguntas hacia qué modelo de sociedad y de ser humano, son producidos y recreados por las visiones de humanidad (y no sólo de sociedad) que sostienen las políticas sociales y la construcción de conocimiento social academicista. Modelos alternativos de existencia como el buen vivir, la economía solidaria, el movimiento decrecentista o los movimientos de transición (Del Río, 2011) y las ecoaldeas (Salamanca y Silva, 2015), ofrecen alternativas o proyectos cuya columna vertebral es la autonomía, autodeterminación y el respeto por todas las formas de vida.

El Buen Vivir, la emergencia de una nueva ética humana

Cuando vemos las noticias, observamos nuestras ciudades, o incluso nos hacemos conscientes de nuestras propias incomodidades, parecen existir evidencias suficientes para decir que el actual modelo de desarrollo beneficia sólo a unos pocos a costa de trabajadores y jubilados descontentos, comunidades vulneradas y un planeta que se deteriora a pasos agigantados. Las crisis económicas, financieras, climáticas, alimentarias y demográficas son el reflejo de un sistema que ha dejado de lado a los seres, a las comunidades y a la naturaleza. Como lo plantea Orrego: “En el entorno capitalista actual

la corporación es una máquina devoradora de humanidad y naturaleza, que tiene una sola meta: maximizar e internalizar ganancias, y disminuir y externalizar costos... como sea” (2011:8).

Mientras en la academia se discute si estamos en fases post neoliberales, post desarrollistas o neo keynesianas y los políticos progresistas tratan de maquillar el modelo poniéndole “*rostro humano*”, desde hace varios años vienen gestándose nuevos movimientos alternativos al capitalismo global que buscan cambiar la dirección y la manera en que se ha entendido el desarrollo hasta ahora (Massiah, 2012).

Mientras desde el “primer mundo” aparece el decrecentismo o decrecionismo, que plantea el desafío de vivir bien disminuyendo la sobre producción económica, la sobreexplotación y nuestras necesidades (Decrecimiento.info, 2016), en América Latina surge el pensamiento ancestral del Buen Vivir.

“Los términos utilizados en español para describir el *suma qamaña* (aymara) o *sumak kawsay* (quechua) son *vivir bien*, utilizado en Bolivia, y *buen vivir*, utilizado en Ecuador” (Huanacuni, 2010:4). No obstante, Huanacuni plantea que la traducción más fidedigna, y común entre estos pueblos, sería la “vida en plenitud”.

Podríamos considerar que el Buen Vivir es un viejo-nuevo paradigma que propone una vida en equilibrio, con relaciones armoniosas entre las personas, la comunidad, la sociedad y la madre tierra a la que pertenecemos. El Buen Vivir emerge como una alternativa, basada en una filosofía que propone el retorno al orden natural de la vida, con la recuperación de las formas de organización comunitaria local, el uso de tecnologías respetuosas de la naturaleza y sistemas de participación directa.

Los pueblos originarios del Abya Yala —como el pueblo Kuna de Panamá llamaba a América antes de la colonización— usan el concepto del buen vivir como un modelo de vida o de desarrollo más justo y más ecológico. El vivir mejor de la racionalidad neoliberal, supone que muchos tienen que “vivir mal” para que unos pocos “vivan mejor”. El buen vivir plantea, en cambio, que todos los seres podemos vivir en plenitud, desde el paradigma de la equidad. En vez de propugnar el crecimiento continuo, busca lograr un sistema que esté en equilibrio. En lugar de atender casi exclusivamente a datos referentes al Producto Interno Bruto u otros indicadores económicos, el buen

vivir busca la dignidad y la felicidad de los seres humanos en el marco de una sociedad justa, democrática y respetuosa de la naturaleza.

El buen vivir no puede concebirse sin la comunidad, “la armonía y equilibrio de uno y del todo es importante para la comunidad” (Huanacuni, 2010:3). “Este paradigma indígena-originario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual” (Huanacuni, 2010:18). Justamente, el buen vivir irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo esencial, la monetarización de la vida en todas sus esferas y la deshumanización.

Aunque para algunos el escenario de puesta en práctica ideal sea el campo, dónde la articulación política del buen vivir en comunidades soberanas y autosuficientes resulta más sencilla, la apuesta por una transformación del modelo requiere actuar en múltiples contextos y distintas esferas de la vida; la economía, el medioambiente, la organización socio política y la consciencia del ser. Como dice Huanacuni: “Para reconstituir nuestra vida necesitamos impulsar acciones en muchas dimensiones: locales, nacionales e internacionales; emerger de una conciencia comunitaria para vivir bien” (2010:20). Se requiere entonces, llevar el buen vivir a las ciudades; a través de asambleas de barrio, colectivos culturales e interculturales, educación integral, medicina holística, huertos urbanos, empresas cooperativas, ferias de economía solidaria e incidencia política de los excluidos, entre otras expresiones.

Para superar la racionalidad capitalista se plantea el Buen Vivir como una nueva intersubjetividad. Una intersubjetividad emergente que instala el vínculo sujeto-sujeto como pauta básica de las relaciones sociales entre los humanos y con la naturaleza. La perspectiva de vida antropocéntrica es sustituida por otra de *orientación ecosociocéntrica*, de modo que la vida humana y la satisfacción de sus necesidades tienen que partir del reconocimiento de la finitud de los ecosistemas, de la necesidad de respetar el derecho a la existencia, a la reparación y compensación de la naturaleza.

Sumak Kawsay o buen vivir aparece como respuesta con un discurso polisémico con raíces indigenistas, postcapitalistas o socioambientales, sosteniendo cuatro elementos básicos constitutivos: a) la idea de la armonía con la naturaleza, b) reivindicación de los principios y valores de los pueblos marginados c) Estado como garante de satisfacción de necesidades básicas, justicia social e igualdad, d) democracia.

El buen vivir reivindica el equilibrio con la Madre Tierra y los saberes ancestrales de los pueblos originarios. Nace del conocimiento y de la profunda conexión e interdependencia que tenemos con la naturaleza. El buen vivir apuesta por un desarrollo a escala humana, comunitario, sostenible y sustentable

Experiencias de intervención y acción desde el marco del Buen Vivir

Operativizar el Buen Vivir en un modelo de intervención, seguramente transgrede la racionalidad de una cosmovisión que no es posible que se contenga en una metodología de intervención. No obstante, creemos necesario arriesgar y construir imágenes didácticas y traducciones entre la intencionalidad de transitar hacia nuevos paradigmas y los programas de intervención que hoy son posibles de desarrollar, tanto desde la gestión autónoma como desde las políticas públicas.

Cuando desde el Buen Vivir se habla de un equilibrio básico entre la persona, su comunidad y la Madre tierra, se hace necesaria una primera traducción, que, sin transgredir la idea esencial, pone en el entendimiento de los agentes metodológicos un concepto más familiar, sobre todo pensando en las intervenciones en territorios urbanos. Podemos hablar entonces de promover un equilibrio entre la persona, su comunidad y el territorio que habita. Se puede entender aquí todos los elementos físicos y simbólicos que constituyen el hábitat de una comunidad. Mantener esta idea central como criterio de intervención, está en línea con la concepción eco-socio-céntrica que busca fortalecer la interrelación entre la sociedad y la naturaleza, más allá de una mirada esencialista. Aplicado a las relaciones sociales, implica armonía entre todos los miembros de la comunidad, en consonancia con su hábitat ecosistémico; tanto lo construido por las personas como los elementos de la naturaleza que conviven en el mismo territorio. (Plan Maestro del Barrio Independencia de Talca, Programa de Recuperación de Barrios “Quiero MI Barrio”, ONG Surmaule). Esta perspectiva adoptada en propuestas de modelos de intervención, fue integrada en un plan maestro en la intervención de un barrio histórico de la ciudad de Talca.

Tanto para los procesos diagnósticos, como de planificaciones participativas, se plantea observar el territorio tomando en cuenta cuatro dimensiones:

4. La economía local o economía del barrio, que involucra el reconocimiento de las prácticas productivas habituales de comercialización solidaria de bienes y servicios que se producen dentro de la comunidad.

5. Ecología, entorno o hábitat urbano. Considera la integración armónica de los elementos circundantes que constituyen el espacio de encuentro y acercamiento con otros. Implica, además, una consciencia de preservación y mantención compartida de los espacios comunes, y su mejoramiento, entendiendo que estos constituyen el patrimonio colectivo del barrio.

6. Fortalecimiento comunitario. La articulación y el potenciamiento de las capacidades de gestión de las organizaciones y los liderazgos comunitarios presentes en el territorio. Así también, la valorización y afianzamiento de lazos identitarios de los habitantes con su espacio físico y la historia.

7. Desarrollo del ser. Referido a las habilidades personales e interpersonales de las personas que habitan el territorio. Resulta fundamental que las comunidades, que hoy impulsan estos nuevos paradigmas, estén conformadas por meta observadores que aprendan a articular de manera virtuosa los tres dominios primarios del Ser: el dominio del cuerpo, el dominio de la emoción y el dominio del lenguaje (Echeverría 2003), pues de esta forma podrán –desde la acción colectiva– cultivar contextos interpretativos que abran posibilidades más felices y solidarias.

Algunas experiencias chilenas de intervención en la esfera del buen vivir, han posicionado saberes y prácticas profundizando en transformaciones y deconstrucciones simbólicas e identitarias en niños migrantes en la región de Antofagasta, destacándose el predominio de principios de praxis crítica y perspectiva situada (de una tradición promisorio en ciencias sociales) junto con perspectivas de interculturalidad crítica, cuya columna vertebral es la consideración de buen vivir como “un vivir de manera armónica con los/as otros/as, con la naturaleza y con uno/a mismo/a en una espiral dialéctica de transformación” (Méndez & Rojas, 2015). Algunos de los aprendizajes de esta experiencia consistieron en propiciar espacios de encuentro cotidiano,

revalorizando formas innovadoras de conexión e intercambio. Conjuntamente se promovieron valores de uso de materiales reciclados, cuestionando la necesidad de compra y consumo como valores hegemónicos que se incrustan inclusive en las prácticas comunitarias, avanzando hacia la promoción de la economía social y cuestionándose el papel desempeñado por la economía de mercado (Méndez & Rojas, 2015). Desde una perspectiva crítica esta intervención asume una postura de cuestionamiento a los modos habituales de trato de la diversidad cultural desde un Estado que adopta políticas neoliberales en clave de inclusión, políticas que en algunos casos niegan la otredad que amenaza la supervivencia de los vínculos comunitarios.

Otras experiencias en América Latina incluyen resistencia a la colonización de la minería en Perú, bachilleratos populares en Argentina, los comités populares contra la FIFA en Brasil, la gestión del agua en Cochabamba, comunidades autónomas urbanas en México y emergencia de bioregiones en Chile (Zibechi, 2014) entre otras experiencias. Conjuntamente, los proyectos políticos de las comunidades Rarámuri en México o Mapuche en Chile, exhiben modos ontológicos de convivencia con la diversidad. Algunos de estos pueblos (predominantemente pueblos indígenas latinoamericanos), exhiben historias que se encuentran en los márgenes de una red de relaciones asimétricas en lo político (Loera, 2015), y plantean tensiones a la civilización dominante sostenida sobre valores de libre mercado y mercantilización de la vida.

Economía solidaria para una nueva civilización

La manera en que el ser humano se ha vinculado históricamente con la naturaleza ha estado mediada por la economía; “la economía es en esencia, un proceso de intercambio vital entre el ser humano y la naturaleza” (Razeto, 1993, p.81). Así también, la economía ha mediado la relación entre las personas y entre las comunidades en función de la subsistencia. No obstante, a pesar de que ancestralmente las relaciones económicas se han desarrollado sobre una matriz de vínculos humanos y comunitarios, con la modernidad se ha transitado hacia una disociación entre el ejercicio económico y las relaciones entre las personas, relegando a su vez a la naturaleza a una categoría de insumo.

Desde el pensamiento de la economía neoclásica la solidaridad parece no encajar (Razeto, 1993:5), a lo más podría aceptarse la introducción del

valor de la solidaridad, siempre que no interfiera en los procesos y estructuras económicas que podrían verse afectadas en sus propios equilibrios. Sin embargo, la propuesta de la economía de la solidaridad expresa que la solidaridad debe estar presente “en las diversas fases del proceso económico, o sea, en la producción, circulación, consumo y acumulación” (Razeto, 1993:5). Esto implica que “la solidaridad sea tanta, que llegue a transformar desde dentro y estructuralmente a la economía, generando nuevos y verdaderos equilibrios” (Razeto, 1993:6). Esto implica una nueva forma de pensar y hacer economía, es decir, hablamos de una nueva racionalidad económica.

Lo interesante es que para llegar a una nueva racionalidad económica existen múltiples caminos, y motivaciones que pueden provenir de las reivindicaciones de los que se encuentran en situaciones de marginalidad, así como de los que se sienten llamados desde sus propias convicciones, desde los cambios globales o de las experiencias locales, todos estos caminos y motivaciones se encontrarán de alguna forma, dialogando y fortaleciendo esta nueva racionalidad.

Uno de los caminos planteados, y que expresa la necesidad de un cambio civilizatorio, es el camino de la transformación social. Razeto (1993) explica que en cualquier sociedad humana existe una “energía transformadora” que tensiona el orden existente y que proviene de las motivaciones de quienes se encuentran en situación desmedrada y de quienes impulsan ideas y valores de orden superior. Estas motivaciones tienden a encontrarse y a potenciarse en la búsqueda de nuevos órdenes sociales.

En este sentido, las potencialidades de la economía de la solidaridad son vastas y profundas, pues se despliega desde la más radical e intensa de las actividades transformadoras, siendo en sí misma un gran proyecto de cambio social (Razeto, 1993, p. 66).

Resulta evidente que, al hablar de nueva racionalidad económica y transformación social, tengamos necesariamente que pensar en un nuevo tipo de desarrollo. Se habla desde estos discursos de desarrollo alternativo. Aquí es necesario establecer que lo importante sería que “lo alternativo”, no sólo sea la estrategia, el modelo y los medios para alcanzarlo, si no la meta y el concepto mismo del desarrollo. Esto implicaría que lo que hoy es alternativo, termine siendo lo hegemónico.

Este tipo de desarrollo alternativo propuesto “no se alcanza mediante la concentración y la acumulación de capitales” (Razeto, 1993:70). Otro tipo de desarrollo, requiere otra economía, con organizaciones productivas más solidarias y cooperativas, orientadas a la equidad y a la redistribución.

Existe una relación estrecha e indisoluble entre economía de la solidaridad y ecología. Pensar las fases del proceso económico desde la solidaridad, nos lleva a ser más conscientes del bienestar común, de toda la humanidad y de las futuras generaciones, por lo que la sustentabilidad es una condición y a la vez un efecto de las actividades económicas solidarias a escala humana.

En definitiva, la crisis civilizatoria actual y la multidimensionalidad de una racionalidad económica solidaria y nos lleva a pensar en la necesidad de transitar hacia una nueva civilización, entendida esta como “una gran unidad societal, que requiere una concepción del mundo suficientemente amplia y profunda que la integre, capaz de unificar a los numerosos grupos humanos que la componen, de darle sentido a sus vidas y de articular su acción histórica y social”. (Razeto, 1993:122).

Una nueva civilización debe ser pensada, en términos territoriales, como unidades societales más amplias que los estados nacionales y a la vez, tomando en cuenta las grandes diferencias existentes a nivel mundial, acotada a una región en donde sea posible expresar de manera unificada los contenidos formales constituyentes de una civilización (Razeto, 1993, p.124). Esto nos lleva a pensar, para nuestro caso, en la dimensión latinoamericana.

Para la construcción de esta nueva civilización en la escala Latinoamericana, la economía de la solidaridad puede aportar con diez importantes elementos de contenido:

1. Nuevas y más estrechas relaciones entre economía, política y cultura.
2. Centralidad del trabajo en la economía; el ser humano y su trabajo por sobre las cosas y el valor monetario.
3. La escala humana.

4. Solidaridad social. Con relaciones humanas personalizadas y socialmente integradoras.
5. Nuevo tipo de relaciones entre dirigentes y dirigidos. Más orgánica, participativa y autogestionada.
6. Democratización del mercado.
7. Energías orientadas al cambio. Al desarrollo alternativo.
8. Una relación de equilibrio entre el ser humano y la naturaleza.
9. Una nueva situación de la mujer y la familia. Con relaciones equilibradas entre los sexos y las generaciones.
10. La dimensión espiritual. Una sociedad que le da sentido a lo que hace y vive.

Esta nueva civilización latinoamericana bien podría ser una nueva civilización de la solidaridad y el trabajo (Razeto, 1993:113).

La feria de economía solidaria como dispositivo de intervención comunitaria: una experiencia de la región del Maule

Desde el trabajo desarrollado por ONG Surmaule, una experiencia que interrelaciona la economía solidaria con el fortalecimiento barrial, es la Feria comunitaria. Esta acción, incorporada en los programas de intervención se ha ido constituyendo como un dispositivo que moviliza, articula, sensibiliza y educa.

En las Ferias comunitarias se busca confluir en un espacio conjunto para poner en relieve la Economía Solidaria, el Comercio Justo y el Buen Vivir como enfoques de trabajo compartidos. La Feria busca además promover el Consumo responsable a través de la educación y la promoción hacia la comunidad.

La Feria comunitaria es autónoma y si bien se puede desarrollar en el marco de programas financiados, debe avanzar hacia la autogestión. Esto implica

desarrollar mecanismos de financiamiento más comprometidos, solidarios y cooperativos, orientados al bien común.

Para profundizar el carácter solidario y cooperativo de la Feria, ha sido fundamental avanzar hacia una gestión democrática y descentralizada. Para esto se conforma una Red de feriantes, que, a través de una Asamblea Comunitaria, delibera y toma decisiones respecto a la organización de la Feria. La Red es animada por un grupo motor que articula el trabajo colaborativo de feriantes y representantes de diversos colectivos del territorio.

La Feria permite dinamizar la actividad comunitaria, pues la oferta de espacios de exhibición y comercialización, formación a través de talleres y conversatorios y muestras artísticas, facilitan el encuentro y la revalorización del espacio público. Es así como “la ocupación festiva de los espacios públicos vecinales puede aportar significativamente en la transformación de la relación de las personas con sus entornos urbanos próximos y de las relaciones de convivencia entre sí” (Letelier y Rasse, 2016).

La Feria se presenta como una feria familiar, accesible a todo público, lo que permite el encuentro intergeneracional y multicultural. *“La relación entre lo territorial y lo temático resulta clave, junto al intercambio entre generaciones”*(Letelier y Rasse, 2016).

Dado que las ferias son espacios circunstanciales, podríamos suponer que el impacto en el entorno tiene que ver con que los habitantes del territorio puedan darse cuenta de las potencialidades de sus espacios públicos y pensar en formas creativas de uso.

En la Feria comunitaria se pueden encontrar artesanos, artistas, pequeños productores, agricultores urbanos, recicladores, terapeutas integrales, diseñadores y distintas organizaciones y colectivos que buscan promover el desarrollo personal, la economía social y solidaria, la protección del medio ambiente y el encuentro comunitario. A esto se suman actividades familiares con artistas locales, talleres y conversatorios.

Para darle el carácter de Feria de Economía Social y Solidaria se promueve un compromiso solidario entre los feriantes y se fomenta la relación directa entre productores y consumidores -de bienes y servicios- bajo el principio del comercio justo. Bajo estos principios, el valor asociado a la venta reconoce el

trabajo del productor y está libre de especulación, protegiendo los pequeños mercados locales frente a las grandes empresas de retail, las transnacionales y los monopolios.

Los productos que se comercializan no están hechos industrialmente en serie, esto implica procesos de producción que no dañan el medio ambiente ni atentan contra los derechos de las personas. Asimismo, los servicios y productos que encontramos en la Feria son saludables y ayudan al desarrollo integral, contribuyendo a promover la cosmovisión del “Buen Vivir”.

Se busca que existan relaciones horizontales entre todos quienes hacen posible las Ferias; que todos los actores se sientan parte de un trabajo cooperativo, en el cual todos inviertan y todos rediten, sin benefactores y beneficiarios.

La Feria comunitaria es más que un espacio de comercio. Es un espacio de encuentro sociocultural e intercultural, en donde se puede conversar, trocar, cultivar el arte y recuperar los saberes y productos ancestrales.

Se aprende que es posible, mediante la autogestión y la colaboración, desarrollar acción colectiva autónoma. Que con voluntad y creatividad estos espacios pueden lograr sustentabilidad social y económica. Se aprende a trabajar en equipo, en cooperación.

Se aprende a desnaturalizar las aberraciones del neoliberalismo, a tomar conciencia de los problemas que trae consigo el actual modelo de desarrollo. Y se aprende que podemos ser parte de la solución. “Todos los elementos mencionados pueden hacer de la fiesta pública un dispositivo que anime procesos de identificación socio-territorial-barrial y de empoderamiento comunitario. Lo anterior, siempre y cuando la comunidad no sea un espectador anónimo” (Letelier y Rasse, 2016).

Reflexiones finales

Esta revisión teórica y propuesta de intervención desde el marco del buen vivir y economías solidarias, pretende contribuir en el proceso de renovación de las bases paradigmáticas y conceptuales de la psicología comunitaria chilena y latinoamericana, sugiriendo su bifurcación hacia entendimientos holísticos e integradores, iniciando un recorrido que permita la liberación

de la racionalidad e individualismo herederos del pensamiento ilustrado y euromoderno.

Sugiere la importancia de incorporar la dimensión del ser, la espiritualidad y su relación de interdependencia con los entornos físicos y simbólicos, que incluyen una relación profunda con la tierra, como centro de conexión con el ciclo de la vida y el cambio. Involucra una comprensión más abarcativa del cambio social que incluye el cambio en los valores antropocéntricos, incorporando la dimensión bio-socio-céntrica que implica reconocer formas diversas de habitar y coexistir. Avanza en cuestionar de manera radical las bases en que se fundamentan las relaciones sociales y económicas, simbolizados por un capitalismo neoliberal depredador.

Plantea la necesidad de repensar la relación con el Estado, como núcleo ordenador de relaciones y de control social (Loera, 2015). Esto involucra transitar hacia una concepción que asume la coexistencia de otras comunidades que se disputan reconocimientos simbólicos y políticos.

Tal como plantea Loera (2015) un proyecto político que pretenda romper con los supuestos de la modernidad debe ser radical en su pretensión decolonial. De esta manera, el proyecto político de la psicología comunitaria debe encaminarse a transformaciones profundas en sus formas de hacer, saber y ser. Esta refundación debe producirse con urgencia, ante la profundización de la crisis civilizatoria y de sentido. Avanzar en este camino supondría poner en sintonía nuevamente a la psicología comunitaria con su génesis liberadora.

Bibliografía

Decrecimiento (2016). *¿Por qué soy decrecentista?*. [online] Extraído el 7 de octubre de 2016 de: <http://www.decrecimiento.info/2009/02/por-que-soy-decrecentista.html>

Del Río, J. (2011). En transición hacia un nuevo paradigma: la complejidad del mundo y sus límites. *The ecologist*, 15-18.

Echeverría, R. (2003). *Ontología del lenguaje*. Santiago de Chile: Lom Ediciones S.A.

Escorihuela, U. (2015). *Caminando la transición: del individuo moderno a la comunidad sustentable*. Santiago de Chile: Ediciones Cable a Tierra.

González, R. & Richards, H. (2012). *Hacia otras Economías, Crítica al paradigma dominante*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Huanacuni, M. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Perú: COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS - CAOI.

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.

Leff, E. (2008). *Decrecimiento o deconstrucción de la economía: hacia un mundo sustentable*. Polis, 7(21), 81-90.

Letelier, F. & Rasse, A. (2016). *La fiesta pública como dispositivo de animación y resignificación del espacio público vecinal: cuatro casos en la ciudad de Talca*. Revista Sociétés, 132.

Loera, J. (2015). La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas. *Polis, Revista Latinoamericana*, 14(40), 101-121.

Marañón, B. (2014). *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y a la racionalidad instrumentales*. Mexico: CEIICH-UNAM.

Massiah, G. (2012). *Una estrategia altermundialista*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Memoriachilena.cl. (2016). *Conformación de la ideología neoliberal en Chile (1955-1978) - Memoria Chilena*, Biblioteca Nacional de Chile. [online] Extraído el 7 de octubre de 2016 desde: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-31415.html>

Méndez, L. & Rojas, P. (2015) Principios orientadores en la intervención psicosocial y comunitaria centrada en infancia, interculturalidad y buen vivir. *Polis*, 40, 1-14.

Orrego, J. (2011). *La Entropía del Capitalismo*. Santiago de Chile: Ecosistemas.

Orrego, J. (2016). *Hacia una ética del cuidado: cooperación y reciprocidad para sostener la vida*. Módulo 4 del Diplomado en Ecología Social y Ecología Política. Universidad de Santiago de Chile.

Oto, A. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto postcolonial*. México: Centro de Estudios de Asia y África.

Pimentel, B. (2014). *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.

Razeto, L. (1993). *Los caminos de la economía de la solidaridad*. Santiago de Chile: Ediciones Vivarium.

Rozas, G. (2015). Hacia una psicología social comunitaria del sur. *Psicología, conocimiento y sociedad*, 5(2), 278-306.

Salamanca, L. y Silva, D. (2015). El movimiento de ecoaldeas como experiencia alternativa de Buen Vivir. *Polis, Revista Latinoamericana*, 14(40), 209-231.

Torres-Carral, G. (2009). Reseña de “Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza”. *Economía, Sociedad y Territorio*, IX (31), 863-879.

Valhulst, J. (2015). El laberinto de los discursos del buen vivir: entre Sumak Kawsay y socialismo del siglo XXI. *Polis, Revista Latinoamericana*, 14(40), 233-261.

Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de) colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, 15(1-2), 61-74.

Zibechi, R. (2014). *Vientos sobre el progresismo, cultivando el Sumak Kawsay*. Santiago: Editorial Quimantú.

CAPÍTULO III.
SOBRE OTRAS MIRADAS
DE COMUNIDAD

DE LA COMUNIDAD AL SUJETO SOCIAL COMUNITARIO¹⁴

Resumen

El propósito de este trabajo es desarrollar el concepto de comunidad hacia su comprensión como un sujeto social. Este concepto, la comunidad, hoy en día es muy utilizado en la confección de Políticas Públicas e igualmente en la construcción de proyectos sociales. Sin embargo, la comunidad muchas veces aparece como un participante menor e inocuo en los procesos sociales. Pero esto no es así, eventualmente la comunidad es un sujeto social de acuerdo a las circunstancias. Sin embargo en la conceptualización que existe actualmente no se hace la vinculación entre comunidad y sujeto social. Este es el propósito de este trabajo, es decir, revisar la relación de estos dos conceptos de modo de completar y llenar los vacíos existentes y alcanzar una comprensión de mayor envergadura. Todo esto en el contexto de la Interculturalidad y las llamadas Políticas Sociales Relacionales.

1. La Comunidad

La comunidad es definida clásicamente como: “Un sistema o grupo social de raíz local diferenciable en el seno de la sociedad de que es parte en base a características compartidos por sus miembros y subsistemas que incluyen localidad geográfica, interdependencia e interacción psicosocial estable, sentido de pertenencia a la comunidad e identificación con sus símbolos e instituciones” (Sánchez, 1991:30), sin embargo, esta definición ha sido cuestionada a partir de otros autores como Panzetta (1971), Zax y Specter (1974), M. Montero (2004) quienes ponen acento en otro tipo de comunidad como es la comunidad de intereses o aquellas comunidades que se constituyen por la presencia de ciertos problemas que las aquejan. Como por ejemplo la definición de Zax y Specter (1991, pág 31): “Las comunidades pueden sólo existir respecto a ciertos problemas y cuestiones, pudiendo dejar de existir

14 Publicación de Rozas, G., realizada en: Revista Psicología Social Comunitaria Segunda Época Vol. 1 n°1. 2012. p 60-79. Universidad Benemérita Autónoma de Puebla, México.

cuando aquellos desaparecen. Debería evitarse una idea esencialista, irreal y romántica de la comunidad que pudiera hacer fracasar planes de intervención”

Tal vez hoy día, la propuesta más importante para entender la comunidad es la perspectiva construccionista. La comunidad se construye, pero, lo que interesa ahora es la construcción desde lo subjetivo. Esto quiere decir que su conformación pasa por las interacciones sociales que establece una población determinada consigo misma y con otros. En esta interacción dinámica se configura un nosotros, una identidad, un proyecto y quiénes son los miembros participantes de esta construcción. Vale recalcar que esta conformación no sólo se establece con sus propios integrantes sino en base a terceros que son un referente o así mismo una presión, para ello. Igualmente esta conformación está determinada por las agencias económicas y productivas de una sociedad determinada. Es lo que hemos señalado en este texto como comunidad relacional.

2. La Constitución de Sujeto Social

Se ha hablado a propósito de sujeto social, sobre el sujeto popular y, se le han atribuido un conjunto importante de características, sin embargo, muchos elementos son agregados desde las buenas intenciones y desde el espíritu de favorecer al sector popular. Igualmente ha ocurrido con respecto del concepto de comunidad. De modo que, en el quehacer interventivo, se ha puesto el acento en las comunidades del sector popular, valorándolas en reiteras ocasiones. Pero, como señalamos más arriba, hay definiciones de comunidad que tienden a ser utópicas.

Lo popular es sin duda una categoría muy amplia. Podemos usarla, pero corre el peligro constante de aludir a un sector de la población de manera vaga, imprecisa y muy general, dado que en el sector popular hay campesinos, indígenas, obreros, pescadores, mineros etc. Es decir variados grupos sociales, todos populares e incluso es factible decir que muchos de ellos conforman comunidades, pero sin duda, son comunidades diferentes.

Dichos sectores populares, además, tienen una ubicación particular en la estructura social y productiva y, por lo mismo la situación de cada uno de ellos no es posible explicarla de la misma forma. Las relaciones sociales de los campesinos vinculados al inquilinaje corresponden absolutamente a otro

mundo de los pescadores, asociados a caletas pesqueras, como es muy distinta la situación obreros vinculados a la producción industrial.

Entonces, cabe plantearse, ¿qué es un sujeto social?. El concepto de actor social constituye un buen sinónimo al respecto, en tanto cuanto, su carácter de activo, no pasivo, que realiza una acción planificada, que moviliza a la población, que la constituye en función de un objetivo determinado, nos da ya una interesante pauta a seguir.

Una de las características del sujeto social o del actor social, es que son precisamente figuras que entran en el juego del poder y de lo político. Es decir en algún momento son figuras reconocidas, que están allí presentes y que por lo mismo son partícipes del proceso de construcción de la sociedad.

La constitución de ese sujeto social, además del contenido de sus planteamientos, es una lucha en sí misma. Frente a sus reivindicaciones, los otros actores sociales, especialmente aquellos que están al otro lado de la línea, niegan la existencia de este nuevo actor social, buscan la forma de descomponerlo, de diluirlo, de fragmentarlo, de destruirlo. Por ello, el proceso de constitución de un sujeto social implica un esfuerzo significativo en su conformación.

Pero, igualmente, el sujeto social, no es un sujeto homogéneo. En su interior existen diversos sujetos sociales, sub-sujetos sociales, sujetos sociales menores. Y por lo mismo se viven interiormente luchas por la hegemonía. Existe entonces, entre sus diferentes grupos, uno de ellos que tiene mayor definición y que conduce al resto del conglomerado. En la literatura este grupo es conceptualizado como sujeto histórico o como la vanguardia, en términos generales.

Igualmente, al señalar que un sujeto social tiene en una parte de su composición, uno de sus subgrupos que se encuentra en la vanguardia, otra parte, (otros grupos) se encuentran abocados a otras dimensiones de lo social, ya sea lo cultural, la educación, la producción, etc. Es decir, hay componentes que tienen puesta su atención en otros aspectos que no necesariamente son políticos. Entendido lo político como la lucha por el poder.

También es claro que la constitución de un sujeto social político o no político se conforma por la determinación de sus miembros en función de necesidades

particulares. No existe una formación esencialista, determinada de modo fijo hasta la eternidad. Los sujetos son precisamente sociales, es decir se conforman en relación a otros en un escenario de alianzas, disputas y articulaciones de poder. Y en este escenario también cambian y se vuelven a constituir bajo otras variables.

Los contenidos de la constitución de sujetos sociales están dados por las necesidades que sus propios miembros autodeterminen, pero, también por determinaciones de otros, de terceros. Los otros, llámese el poder, forma parte de esta dinámica ya sea favoreciendo, oponiéndose o negando este proceso.

Vale aquí hacer referencia a lo que deberíamos entender por popular y, sujeto popular. Tema muy interesante dado que habitualmente se encuentra en los debates sobre que es el pueblo, las clases sociales, la clase popular.

Siguiendo los planteamientos de Stuart Hall (1984), lo popular, o el pueblo no es un sujeto autónomo y separado de las clases dominantes. Es decir no aloja en su interior algo propiamente popular, una especie de materia prima particular y exclusivamente asociada a los sectores populares.

Por otro lado tampoco corresponde plantear que la cultura popular es algo que puede estar al margen de la cultura de la sociedad, al margen de la influencia de los sectores en el poder. Como si existiese allí, una especie de realidad congelada, una reserva, en espera de su rescate, activación o estimulación para salir a flote e involucrarse en una disputa social o en un proceso que haga valer sus lógicas.

El concepto de cultura popular que aquí adscribimos es el planeado por Hall (1984) como “las relaciones que definen a la cultura popular está en tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante” (Hall, 1984:102). En otra parte del mismo texto Hall (1984) agrega y critica “...quiero afirmar que, por el contrario, no hay ninguna ‘cultura popular’ autónoma, auténtica y completa que esté fuera del campo de fuerzas de las relaciones de poder cultural y dominación” (Hall, 1984:100).

Los sectores en el poder, en muchas ocasiones reconocen la cultura popular, sin embargo la someten a una transfiguración y, ello a través de considerarla fija en el tiempo pero, en un tiempo pasado. Se la folkloriza, como una especie de recuerdo; se acepta que las tradiciones tienen un valor, pero ya

fueron, no existen. Es decir, se usan mecanismos que evitan la emergencia de lo popular acusando sus reivindicaciones de tradicionales, de modo que es mejor que se queden en el pasado, porque son más válidas como objetos de museo que como muestras vivas de las necesidades y demandas actuales, pues, interrumpirían el proceso de desarrollo de la sociedad.

Al decir de Stuart Hall (1984), “...la cultura popular ha sido vinculada a cuestiones de tradición, de formas tradicionales de vida... lo que estamos viendo en realidad es la destrucción activa de determinadas maneras de vivir y de su transformación... Cambio cultural es un eufemismo cortés que disimula un proceso en virtud del cual algunas formas y prácticas culturales son desplazadas de la vida cultural, son marginadas” (Hall, 1984:94)

¿Como hace entonces el sector popular para presionar y plantear sus necesidades, es decir bajo que figura lo realiza? ¿Cuál es su tipo de conformación, su tipo de grupo, su organización para estos efectos? ¿Cómo se define la lucha social? Siguiendo a Hall (1984) aquí más bien se alude a la alianza de clases y diferentes grupos que constituyen las clases populares “La cultura de los oprimidos, las clases excluidas: este es el campo que remite al termino popular” (Hall,1984:108) y más adelante agrega y complementa “la cultura popular, especialmente está organizada en torno a la contradicción: las fuerzas populares contra el bloque de poder” (Hall,1984:108).

Por tanto la constitución del sujeto popular no está definido en sí mismo, sino se constituye en relación con otro, en este caso al bloque de poder, quién lucha por desconfigurar lo popular, y lo popular lucha por hacer valer sus reivindicaciones asociadas a su constitución como sujeto.

Al decir de Hall (1984) “El pueblo (el sujeto popular) no está ahí al fondo, donde siempre ha estado, con su cultura... suponiendo que pudiéramos ‘descubrirlo’ y hacerlo salir al escenario... la capacidad para constituir clases e individuos como fuerza popular (está dada por) la naturaleza de la lucha política y cultural” (Hall,1984:109).

El Sujeto Social Obrero

Es muy interesante el análisis que realiza Sergio Grez (2000) en su texto “Transición en las formas de Lucha: Motines Peonales y Huelgas Obreras en Chile (1891-1907)” sobre la constitución del sujeto social obrero en el siglo

XIX hacia principios del siglo XX. En su planteamiento fueron inicialmente grupos aislados sin mayor organización y sin mayor proyección los que sentaron las bases para constitución de un sujeto social. Eran campesinos, labradores, peones, indígenas, trabajadores en distintos oficios quienes participaron en protestas varias, principalmente motines, de carácter esporádico, movido más bien por la urgencia que por un proyecto político.

Posteriormente, fueron principalmente los artesanos quienes en un nivel mayor de organización conformaron las mutuales e incluso un partido político, el partido Democrático, proceso en el cual se adquirió una mayor proyección política. El contexto detrás de este proceso fue la consolidación de la república oligárquica del 1870 hacia adelante, donde la elite gobernante incorporó el positivismo y especialmente el modernismo como propuesta de conformación de la nación, caracterizada particularmente por la idea del progreso.

Los artesanados y los sectores populares asociados van detrás no de un cambio en el poder político sino de un complemento crítico al mismo, en tanto cuanto, sus reivindicaciones eran paradójicamente la protección de la industria nacional y también de los talleres artesanales. Fueron incluso lo que Sergio Grez (2000) denomina la propuesta de regeneración popular.

No obstante, a comienzo del siglo XX, en el proceso de deterioro del régimen oligárquico y en el contexto de procesos productivos asociados al mundo industrial que generó dinámicas sociales proletarizadoras, es que se comienza a conformar el sujeto social obrero. Uno de los indicadores en este sentido fue el cambio del tipo de movilizaciones sociales. Del motín espontáneo se pasó a la huelga organizada, de reivindicaciones coyunturales se pasó al pliego de peticiones y la búsqueda de cambios estructurales, de las mutuales como organización social se pasó a una mayor organización política es incluso al partido político.

Vemos aquí la constitución de un sujeto social y de un sujeto político, los obreros. La conformación de un sujeto que implica una población que tiene en términos generales las mismas condiciones de trabajo, por lo tanto que se identifica a sí mismo con ciertas características, como un sujeto que se organiza y que elabora formas de luchas y formas de presión que apuntan a exigir la construcción de un tipo sociedad que los favorezca. Es decir un tipo de reivindicación que impacta en la medula misma de la configuración de la sociedad.

El Sujeto Social Mujer

Un caso especialmente interesante es la conformación del sujeto social mujer asociado a un tema vinculado como es la identidad. Lo que podemos expresar a través de las preguntas: ¿Qué caracteriza la identidad de la mujer? ¿Qué es ser mujer?

La identidad de mujer ha transitado por varias fases, de las cuales es factible rescatar tres que surgen como representativas de un cierto proceso de construcción de identidad. Por una parte la maternidad liberal. Tal como planteaba D. Faustino Sarmiento, en la segunda mitad del siglo XIX, en el proceso de constitución de la Nación, fue un momento en que para los liberales no se podía dejar escapar a este sector tan importante como era quien tenía en sus manos el futuro de la nación, es decir las mujeres a través de la crianza. Por ello en sucesivas interpretaciones la identidad de la mujer fue asociada a todo aquello que pertenece al hogar, a la familia, al mundo de lo privado, a las labores de madre y sin duda fuera de la política. Se agrega a estas características la relevancia del cuerpo, lo corporal, principalmente asociada a la mujer. Ubicando, en un polo opuesto al hombre, en quien más bien se valoraba su trabajo intelectual, asociado a la producción de pensamiento, a las ideas, a la política y a lo público.

Una segunda fase (1960 hacia adelante) en la configuración de identidad, pero a partir de ese momento como conformación de un sujeto social, ocurre la emergencia del feminismo. Las luchas sociales de las mujeres por reivindicar sus derechos son parte de este proceso. No obstante, desde lo académico no se alude tanto al feminismo sino a una conceptualización de los hombres y las mujeres desde el concepto de género. Se hace referencia aquí a una crítica a la construcción de identidad desde lo biológico, y más bien se pone el énfasis en una configuración cultural.

La perspectiva de género postula que los roles domésticos y de crianza son simplemente artificios culturales que no están asociados al ser mujer y por lo mismo los roles del trabajo y de la política tampoco están asociados al ser hombre. No hay exclusividad en ello y perfectamente puede intercambiarse o compartirse dado que simplemente son arreglos culturales. Se derrumba así el argumento biologicista de la identidad femenina.

Y la tercera fase, tal vez la más complicada. Dado por supuesto la aceptación del potente argumento del género y los derechos de las mujeres en múltiples dimensiones, queda por definir qué es ser mujer. ¿Cuál es la identidad de la mujer?

Complejo, en tanto cuanto, históricamente todas las identidades de mujer han sido construidas por los hombres. Todas las conceptualizaciones, atribuciones, caracterizaciones, definiciones son conformadas desde la mirada masculina.

Esto queda claro al observar cómo se conforma la sexualidad en la identidad de la mujer. Al decir de Adriana Valdés “La femme c’est jamais ca’, sea lo sea eso: la mujer no es nunca algo que haya logrado formularse....” Y, más adelante señala (desde el Psicoanálisis) “la sexualidad de la mujer esta descrita desde el falo....la imagen que de sí tiene la mujer es la de su lugar en el deseo del otro, adivinar las formas del deseo del otro, para hacerse a su imagen y semejanza” (Valdés, 1995:188-189).

Sí, existe un sujeto social mujer, liderado por los grupos feministas, dentro del cual existe subgrupos que ponen el acento de diferentes dimensiones, pero dentro de todos ellos, se vive un proceso de incertidumbre en el cual todavía no está clausurada la definición de que es ser mujer. No obstante, seguramente en el mediano y largo plazo es algo que adquirirá la forma que determine la lucha social, en base a mover al hombre de su espacio de seguridad, como es lo que ha empezado a ocurrir Chile, con la potente movilización feminista el año 2018.

El Sujeto Social Indígena

En América Latina hay una gran diversidad cultural, existen pueblos originarios, población indígena, población negra, migraciones europeas o del medio oriente, hay cultura campesina, popular y juvenil.

Bernardo Subercaseaux (2002), plantea que la diversidad cultural es diferente, en mayor o menor medida según los países del continente. Ello tiene que ver con la situación de consolidación histórica de cada uno de ellos.

Por ejemplo, en Chile hay poca diversidad cultural según Subercaseaux, pero hay mayor diversidad en Paraguay donde pesa la importancia de la etnia Guaraní, que aunque demográficamente corresponde al 2% de la población,

no obstante el 50% (y más) de la población del país habla la lengua. Igualmente en otros países como México, Brasil, Ecuador, Guatemala, etc., la pluralidad y la diversidad cultural ha sido un factor importante de contribución a la identidad nacional.

La población indígena en el continente bordea los 41 Millones de habitantes y está conformada por 400 grupos étnicos diferentes, (Subercaseaux, 2002).

La definición de indígena no es un tema fácil, según Zapata (2009), es un concepto no constituido por los indígenas y más bien nace asociado a la colonización como objeto de tributo. Por otro lado, el cuantificar a los indígenas es una pretensión reciente y, por ello no existen muchas cifras al respecto, las que existen no siempre son muy claras dado los diversos criterios usados para definir lo que es indígena.

Vale señalar cuatro apreciaciones sobre los indígenas e incluso políticas al respecto, desde el siglo XIX hacia adelante. La primera, asociada a la constitución de la República, donde los indígenas no estaban considerados, dado la importancia de perseguir la idea de la unidad en la nación, en la patria y en el progreso. De alguna forma los indígenas y sus diferencias eran un atentado a esta idea. Lo mismo ocurría con las poblaciones negras. Por otro lado, en esta perspectiva el indígena era más bien percibido como salvaje, bárbaro, no “redimible”, no educable, inferior y por lo mismo ello justificó las políticas de exterminio.

La construcción de las naciones de Latinoamérica se dio con una dinámica altamente homogeneizadora y unicultural. A los pueblos originarios se buscaba civilizarlos, en el mejor de los casos. Percibían la diversidad como un obstáculo para la reconstrucción de repúblicas cultas y civilizadas (Subercaseaux, 2002).

Un segundo enfoque, inicio del siglo XX, surge el discurso indigenista integracionista (Zapata 2009), donde frente a la perspectiva de la exterminación se opone la idea de la integración. Este concepto parte con una imagen del sujeto indígena como sinónimo de ruralidad, de pobreza, como un sujeto desvalido y, por lo tanto, es una expresión de la desigualdad presente en la sociedad.

Si bien se plantea la idea que existe una heterogeneidad cultural en América Latina, pero ésta es asociada con la desigualdad, por lo tanto, si se quiere

eliminar la desigualdad hay que eliminar la heterogeneidad. La gran propuesta en definitiva es la integración y una de sus fórmulas es el mestizaje.

Un tercer enfoque, hacia los años 60, (Zapata, 2009) se refiere a los indígenas como sujeto colectivo, comunidades, comunidades indígenas. Surge el concepto de cosmovisión desde la antropología. Se asocia a las comunidades indígenas al mundo rural, con prácticas de una economía campesina, son grupos homogéneos, no capitalistas, en aislamiento geográfico, escasamente intervenido por el mundo occidental.

Posterior a la década de los 60, y como un cuarto enfoque, surge la migración hacia la ciudad, la cual ya venía desde antes, llegando a la situación en que el 60% de la población indígena se encuentra viviendo en las ciudades. De modo que afectados por la urbanización, integrados a la educación nacional, comienzan una relación con la política nacional y con el Estado.

En esta fase se generan complejos movimiento indígenas con variaciones en América Latina entre la cuales se destacan los movimientos interétnicos como el caso del CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), que es una organización vinculada a un partido político ecuatoriano; o como el movimiento indígena, asociado al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas que tiene como integrantes a más de 6 etnias de la región.

A partir de este momento se genera o comienza a establecerse una relación con el Estado, en tanto interlocutor. Se produce una mayor alianza entre indígenas de diversas etnias y se percibe como valorable alianzas con otros sujetos sociales de la sociedad en función de reivindicaciones mayores, entre las cuales la más relevante es la exigencia de autonomía. En este plano algunos movimientos plantean la consideración, reconocimiento y plena participación en el Estado, como ocurre en México, “nunca más un México sin nosotros”, señalando que la Nación no es homogénea sino pluriétnica y pluricultural hasta reivindicaciones como la esgrimida por algunos sectores Mapuches (Chile) que plantean la Autonomía Nacional Mapuche.

Al considerar, entonces que América Latina es un continente con un fuerte componente indígena y por otro lado al tomar en cuenta que vive en el continente un gran porcentaje de población popular expresada en campesinos,

pescadores, mineros, obreros, se hace evidente la riqueza y la diversidad cultural de América Latina.

Ha surgido, entonces, en las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad la presencia de un nuevo sujeto social, los indígenas, quienes tienen planteamientos que exigen soluciones por parte del Estado, con demandas de carácter político. En este proceso igualmente surge una apreciación más amplia a través de la pluriculturalidad de América Latina y de la diversidad y plurinacionalidad en los países en el continente. Por lo mismo, al detenerse en el tema cultural, existe igualmente una gran riqueza cultural que no está suficientemente considerada. Tal vez este punto debiera ser más profundamente debatido, de modo que el objetivo final de las reivindicaciones de este sujeto social no sea sólo la obtención del poder sino además la propuesta de un cambio de estilo de vida, asociada al enorme potencial de la cultura indígena, elementos que no tiene la cultura occidental.

Sujeto Social, Sujeto Histórico, Sujeto Político

Hemos hecho referencia al concepto de sujeto social, como un espacio donde caben los distintos tipos de sujeto, sin embargo vale precisar este punto sobre sus diferencias.

El marxismo clásico ha puesto como fundamental al sujeto obrero como el sector protagónico que llevaría adelante el cambio social, la modificación de las estructuras sociales capitalistas. Sin embargo, a partir de Gramsci surge otra apreciación, hoy de gran incidencia, en torno a la importancia de la superestructura de las sociedades. Esto es la valoración de las subjetividades como un factor relevante.

Desde esta perspectiva se comienza a apreciar al sector obrero sólo como un sector más, dentro de otros que buscan cambios estructurales. Aplicado esto a nuestro continente en América Latina y, siguiendo los planteamientos de José Carlos Mariátegui (1955), el sector rural y el sector indígena son dos sectores muy asociados y fundamentales, sino prioritarios, en la propuesta de cambio social.

El Sujeto social hace referencia a sectores sociales que tienen un papel en los procesos históricos. Son sujetos que van creando el mismo proceso sociopolítico en el curso de su desarrollo, al decir de Díaz-Polanco, “los sujetos sociales

que se constituyen en fuerzas motrices, en tanto grupos conscientes y con iniciativa política, son en realidad una creación del propio proceso” (Díaz-Polanco, 1991:129).

El proceso de movilización sociopolítica “(...) no opera con un solo sujeto social sino un conjunto de sujetos sociales (configurados como indios, comunidades, mujeres, estudiantes (...))” (Díaz-Polanco, 1991:130).

Al decir de este autor “(...)los obreros no serían el sujeto, sino un sujeto social entre otros. Más aún, en países como los nuestros, en donde la clase obrera en muchos casos es una franca minoría (...)” “En determinadas matrices y circunstancias históricas, el protagonista en la lucha sociopolítica es un conjunto generalmente muy heterogéneo de sujetos sociales, que incluye desde sectores del campesinado, pasando por núcleos de las capas medias, (...) hasta sectores urbano populares (...)” (Díaz-Polanco, 1991:130-131). El sujeto social, más que un sector determinado entonces, es un conjunto de sujetos que principalmente se caracterizan como fuerzas conscientes y políticamente activas.

Por otro lado, el concepto de Sujeto Histórico, sería aquel constituido por un sector social que por su ubicación en la estructura social en relación a un proyecto político, no sólo es un sujeto social, sino que además, es quien puede en un momento determinado, un momento histórico, desarrollar el cambio social. Es un sujeto que dispone de las características para ello, como así mismo es representativo de las necesidades principales que lo convocan a una acción política.

Al decir de Díaz Polanco “se trata de aquella figura social que dada su cualidad, un contenido particular e históricamente específico, contribuye al proyecto revolucionario y democrático en una dirección ineludible: en la dirección del socialismo (...) define los fundamentos en términos de los cuales las demás clases sociales, categorías o capas sociales devienen en sujetos sociales, fuerzas conscientes y políticamente activas , energía motriz del proceso de cambio” (Díaz-Polanco, 1991:131).

Finalmente Sujeto Político, es una organización política y dirigente, que es la llamada a hacer tomar consciencia a los distintos sectores sociales respecto de la situación social y política determinada y a proponer caminos y estrategias que permitan orientación sobre el quehacer social. Díaz-Polanco señala que

“la idea de que las transformaciones sociopolíticas pueden conducirse... sin ‘vanguardia’(...) sin un sujeto político, sigue siendo un absurdo (...) Es necesario (...) que sectores “intelectuales” orgánicamente identificados como sujeto histórico actúen como sujeto político, trabajando en dar significado a las condiciones estructurales”(Díaz-Polanco,1991:132).

El análisis de la pertinencia del sujeto social, histórico y político es, sin duda, objeto de debate. Tal vez de los tres, el primero es el concepto más relevante hoy en día, probablemente el que más fruto político puede dar en la época actual. Por lo mismo, se requiere profundizar sus diferentes dimensiones y una de ellas es el aspecto comunitario.

3. El Sujeto Social Comunitario

El concepto de comunidad, como se señalaba al inicio de este trabajo, hoy día está fuertemente presente en las políticas públicas. Esto en el ámbito de la Salud, en programas sobre pobreza, en el quehacer municipal, en torno a las reivindicaciones medio ambientales, etc.

Por esta razón resulta muy interesante preguntarse por la emergencia de un actor social que podríamos denominar sujeto social comunitario.

Hablamos de sujeto social, o sujeto social comunitario, haciendo un símil, en tanto un actor social que participa en el ámbito de las políticas sociales, en los programas sociales o en espacios similares.

Cuando se habla de sujeto social, por un lado, lo primero que surge es la idea de un sujeto que se ha formado al calor de las luchas sociales y que entra en la arena política, constituyéndose en un adversario a la clase en el poder e incluso con la perspectiva de obtener el poder.

Por otro lado, en cuanto lo comunitario, este se constituye en un actor social no sólo en lo político sino en distintos espacios de participación. En algunos casos, son poblaciones que se constituyen como comunidad en base a intereses más inmediatos, en base a un problema determinado, en base a urgencias locales cuya proyección no va más allá de la comuna o de un sector de una comuna. No pretenden alcanzar soluciones a nivel global o de un nivel mayor, pudiendo si ocurrir en algunos casos.

Pero siguiendo esta línea de pensamiento, tal vez no correspondería hacer una distinción entre comunidad por un lado y sujeto social por otro. Al revisar los distintos elementos y componentes presentes en un sujeto social, encontramos que este no es un agregado de personas, una simple suma de personas, sino más bien es un conjunto de individuos que se encuentran articulados de cierta manera, donde hay cohesión social, identidad, metas colectivas, consciencia social. Y en estos elementos es que se comienza a observar el traslape entre sujeto social y comunidad.

Hablar de sujeto social comunitario, haría referencia a aquellas que tienden a poseer un acumulado mayor de experiencias de organización y de movilizaciones cercanas a las políticas, que tienen más consciencia de representar ciertas necesidades y motivaciones que deben de reconocidas, y tomadas en cuenta por las políticas públicas y las autoridades. Aquella con mayor nivel de conciencia sobre su calidad como sujeto social.

Ahora al usar el concepto de sujeto social para aplicarlo y para entender a la comunidad como sujeto social comunitario, lo que se rescata aquí o en lo que se quiere poner el acento es en una de las cualidades de lo que significa ser sujeto social. Es decir, sujeto en contraposición a objeto, sujeto es un ser social activo, propositivo, empoderado, organizado, que se presenta como un otro frente a terceros, reclamando o haciendo valorar sus derechos de existir y, de buscar las soluciones a sus problemas con su propia participación, con o sin el reconocimiento de terceros.

Por lo mismo, no es excluyente cuando se habla de sujeto social solamente referirse al sujeto político, que se relaciona directamente con el Estado y la clase en el poder sino igualmente es sujeto social aquel que tiene su radio de acción a un nivel de otras dimensiones, tal vez un nivel menor, un nivel intermedio, o en otro campo de valores e ideas.

De modo que un funcionamiento a nivel intermedio del sujeto social comunitario, no debe necesariamente concebirse como limitado a quedarse allí y, privado de proyectarse más lejos. Por el contrario, su desarrollo y su inserción social y su capacidad de convocatoria puede llevarlo más allá a configurarse como un sujeto de mayor envergadura, hasta incluso un sujeto político, propiamente tal. Un ejemplo de ello fueron las tomas de terreno por el problema de la vivienda, durante los años 50 hacia adelante en Santiago. Igualmente lo fueron las comunidades poblacionales que durante la dictadura

en Chile, adquirieron gran relevancia en las protestas nacionales. De cierta manera también son los jóvenes pertenecientes a las barras bravas, que en ciertos momentos han sido objeto de preocupación por parte de los gobiernos.

Por otro lado este sujeto comunitario, puede constituirse como un actor secundario, pero, de relevancia, en tanto puede formar parte de un conglomerado mayor, un movimiento comunal, un movimiento de obreros u otro sujeto netamente político que busca resolver reivindicaciones a nivel nacional.

4. La Propuesta de las Políticas Sociales Relacionales

Se han presentado las Políticas Sociales Relacionales en algunos textos entre los cuales vale mencionar el de Donati, (2004) “Nuevas políticas sociales y Estado social relacional” y el de Herrera y Gastón (2003) “La Política Social desde la Primera Industrialización a las Sociedades Complejas”.

En términos generales, el planteamiento de estos textos señala la importancia de las sociedades complejas, debido a variados factores entre los cuales se indica la globalización, la postmodernidad. Estos elementos generan cambios en los límites del Estado nación, los cuales se hacen infinitamente más permeables, permitiendo un aumento inconmensurable de las comunicaciones.

Tal vez, el efecto más relevante de estos procesos es la emergencia de nuevos sectores sociales o la visibilización de culturas previamente existentes pero subalternizadas. Igualmente, la emergencia de variados grupos sociales cuyo centro no es la pertenencia a una clase social, sino vinculados, por ejemplo, a reivindicaciones sociales como opciones sexuales diferentes o a grupos de jóvenes como los “de abajo”, vinculados al fútbol como la “garra blanca” o, por otro lado, los “ocupa”, grupos de jóvenes que se apoderan de una vivienda urbana, sin uso y aparentemente sin dueño.

Como parte de estos cambios, Carvajal y Valdés (2002) señalan el surgimiento de múltiples identidades y la pertenencia paralela a diversas comunidades y grupos sociales. Coincidentemente, Jorge Larraín (1996) indica que en la posmodernidad, la realidad ha dejado de ser algo simple, sino que ésta ha producido un estallido de racionalidades locales, étnicas, sexuales, religiosas, culturales, estéticas y, que en este proceso se diluye la tradicional relación centro-periferia.

Frente a estos nuevos escenarios Donati (2004), propone las políticas sociales relacionales, que cuales implican que hoy frente a la construcción de políticas, ya no basta su construcción solo por parte del Gobierno, que sería una construcción unilateral, sino que surge el requisito de la participación de otros actores sociales en este ámbito de la producción social.

Al referirse a las sociedades complejas, Herrera y Gastón (2003) indican que con la emergencia de nuevos sujetos sociales, han surgido necesidades centradas en los derechos, sean estos culturales, políticos, económicos, o derechos de tercera generación, es decir, los derechos colectivos. En este sentido las políticas sociales de carácter relacional vienen a atender estas nuevas necesidades, ya no básicas sino centradas en demandas desde la diversidad social.

Se concibe así al destinatario de políticas, como un ente activo, se busca la expresión y la realización de la variabilidad de las fuerzas de la sociedad, exigiendo un concepto más amplio, comprensivo y más maduro de la política social.

Dicho de otro modo, se propone trabajar con un concepto de ciudadanía postmoderno, una ciudadanía compleja, aquella que contempla los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, humanos y, inclusive la generación de nuevos derechos, donde esté presente la existencia de formas diferenciadas y múltiples de ciudadanías, vale decir derechos colectivos.

Aquí adquiere relevancia las subjetividades, las intersubjetividades, los imaginarios sociales, los acuerdos colectivos, las negociaciones, las convenciones culturales. Todos estos procesos, comenzarían a ser parte de la elaboración de demandas y necesidades sociales.

En este sentido el objeto de las políticas sociales relacionales no son las entendidas para los pobres y menesterosos (tampoco se trata de abandonarlos). No “repara en si las condiciones de las personas, objeto de política, son ‘normales’ o de riesgo o tienen desviaciones o elementos patológicos sino como un forma de acción reflexiva de la sociedad sobre sí misma” (Donati, 2004:44)

No se busca estandarizar las situaciones ni los comportamientos sociales, por lo tanto la normalidad debe redefinirse “ya no se opera en base a la distinción incluido/excluido del sistema político estatal sino en base a la distinción relacional/no relacional, es decir, si los sujetos en cuestión mantiene

o no relaciones válidas y significativas dentro de sus formaciones sociales (...)” (Donati, 2004:26).

Más aún la política social no es cuestión de redistribución de los recursos sino la relación entre diferentes actores, entre identidades socioculturales diversas. El objetivo, es favorecer a la sociedad civil como productora de bienestar civil, busca vinculaciones sociales en un contexto de reglas más comunitaria que individualistas (Donati, 2004).

Plantea un papel principal a los sujetos colectivos de la sociedad civil, donde además del Estado y el mercado, busca poner especialmente el acento en el tercer sector y el cuarto sector constituido por redes familiares y redes informales, comunidades.

La idea de estas políticas es generar una nueva cultura del “hacer sociedad”, “(...) la idea es reforzar a los sujetos sociales del mundo vital para que sean autónomos y responsables (...)” (Donati, 2004:22).

El bienestar ya no es cuestión de asistencia de individuos y categorías sociales abstractas, sino que se convierte en el problema de la autoresponsabilización de asociaciones y redes comunitarias.

“El referente ya no es el trabajador sino el hombre, la persona humana concreta. La nueva ciudadanía tiene su referente simbólico no en la pobreza o en los riesgos del industrialismo, sino en la cultura impulsora, en el tercer y cuarto sector, centrada en la calidad de vida y en los problemas de sostenibilidad de los estilos de vida más diversos” (Donati, P., 2004:26).

Finalmente, según estos autores, este tipo de políticas correspondería a un modelo societario nuevo, un tipo de Estado emergente como es el Estado relacional, fruto de la sociedad postindustrial. Funciona mediante una combinación entre el mismo Estado y el mercado, pero junto a la presencia de nuevos sujetos sociales (minorías y otros emergentes de las sociedades complejas). Disminuye su atención directa sobre problemas básicos para asumir un rol de ordenador general y de guía relacional.

Políticas Sociales Relacionales y Sujeto Social Comunitario

Ahora lo que continúa es vincular las políticas sociales relacionales y el concepto de sujeto comunitario. No es un aspecto fácil, por cuanto al referirse

a sujeto social, la lógica habitual es un sujeto que lucha contra el Estado, cuyo principal interés es cambiar las estructuras sociales, dada su condición de desmedro social y de marginalidad.

Probablemente este documento no de una salida al respecto. Sin embargo, vale mencionar dos aspectos que relativizan la posición anterior y que muestran otras facetas de la complejidad del problema.

Una de ellas es el concepto de Estado que tenemos por delante. En esta línea, lo que corrientemente se entiende, es un Estado controlado por las elite, las aristocracias, las oligarquías, las burguesías. Pero, ello cambia cuando hacemos la distinción entre Estado y Gobierno. Quien se encuentra en el poder en un momento determinado, es el Gobierno, no el Estado. Este último, desde un concepto amplio, se encuentra conformado por instituciones que no todas están en manos de la clase hegemónica, pudiendo ser instituciones como universidades, organizaciones productivas, medios de prensa, municipalidad y organismos públicos controlados por sectores de oposición, iglesias influidas por sectores progresistas, u otros.

Por otro lado, si bien las políticas sociales pueden ser dirigidas por el gobierno, desde la perspectiva relacional estas políticas están más bien localizadas a nivel del Estado, es decir en manos de distintos y diversos sectores sociales. Visto de esta manera, el Estado es una suerte de arena de lucha social, a sí mismo es el terreno de conflicto entre interpretaciones, es decir un lugar de definición de la realidad.

En esta dirección, referirse a esta lucha por la interpretación es hablar de una disputa por la hegemonía cultural. Así, una vez que un discurso es hegemónico, lo que ocurre posteriormente es que dicho contenido comienza a tener incidencia en el Gobierno. Resulta entonces, que de esa lucha social en el ámbito de lo cultural, sus resultados impactan y empujan las decisiones del gobierno. Por ello, al entender las políticas sociales relacionales no habría que asociarlas solamente al gobierno sino al Estado, como concepto amplio y por otro lado, en el terreno de la hegemonía cultural.

Al decir de Diez “Cultura es entonces, la arena social de lucha por el control de la producción de verdades y la hegemonía política y cultural” (Diez, 2004:195).

Dados estos alcances, es posible hacer una vinculación entre política social relacional y sujeto social comunitario. Entendiendo ambos como imbricados, el sujeto social cualquiera que este sea, está constituido por comunidades, con sus características de cohesión, que dan consistencia al sujeto social. Las comunidades tienen historia, raíces culturales. Así mismo las comunidades modernas, igualmente se han conformado bajo la lucha vital por su existencia, (comunidades de barrio, campesinas, pescadores, de profesionales). Todas ellas configuran, enriquecen, componen, dan figura y forma al sujeto social. El sujeto social comunitario es aquel conformado por comunidades más conscientes, más activas, con mayores elementos políticos.

Las políticas sociales relacionales, entonces, abren la puerta, dan la oportunidad de participación de distintos actores sociales, también a diversas comunidades. Estas políticas reconocen a las comunidades y al mismo tiempo la consideran fundamentales en la elaboración de las mismas.

Esto hace que desde la acción social, vale fortalecer y desarrolla al sujeto social comunitario. De manera que en su calidad de sujeto social, entregue su versión de las necesidades sociales y en este campo dé la batalla por la hegemonía cultural, desarrolle una subjetividad y subjetividades que impliquen una nueva definición de la realidad y de otra forma de hacer las cosas.

A modo de cierre

El Sujeto Social Comunitario es una propuesta que requiere, sin duda, mayor discusión. Sin embargo los diferentes autores trabajados incorporan la comunidad al funcionamiento del sujeto social.

Resuelta entonces, necesario considera que las comunidades son parte de los diferentes sujetos sociales, sean obreros, mujeres, indígenas, otros. Es decir son elementos constitucionales dado que la comunidad es un fenómeno social ineludible que pone sustancia al desarrollo del sujeto social.

La comunidad tiene aspectos y características que son consistentes, como su cohesión social, su raíces históricas, su identidad, su sentido de comunidad, su densidad cultural, de modo que podría señalarse metafóricamente que esta constituye los ladrillos con los cuales se construye el sujeto social.

Por otro lado, la comunidad o ciertas comunidades eventualmente, bajo ciertos momentos históricos o ciertas condiciones sociales pueden constituirse en un sujeto social comunitario. ¿Qué significa esto?, que algunas comunidades adquieren y desarrollan ciertas características, ciertos elementos que la constituyen como tal. A saber, de ser pasivas pasar a ser muy activas, desarrollan un fuerte componente organizativo, presencia de liderazgo, especialmente un buen nivel de conciencia social y política. Todos estos aspectos hacen de las comunidades un sujeto, distinto a un objeto. Un sujeto con capacidad de acción, de presión, con decisión y con capacidad de desarrollar una estrategia de alianza o de negociación. En fin un actor social.

Igualmente vale destacar que como sujeto social comunitario conforma una fuerza que contribuye al protagonismo histórico en un determinado movimiento social.

Por otro lado, hemos trabajado en este texto el tema de las políticas sociales relacionales. Esto no es casual, corresponde a un tipo de quehacer social hoy presente en el contexto del Estado, pero lo relevante aquí, en este tipo de políticas sociales es que consideran explícitamente a las comunidades como actores social. Por ello su nombre, busca definir las políticas desde la relación, desde la negociación que se establece en la interacción de diferentes actores sociales.

Este tipo de políticas se ajusta a las sociedades de hoy definidas como sociedades complejas en parte debido al fenómeno de la globalización y las comunicaciones. Por otro lado estas políticas están más asociadas al Estado, como concepto amplio, que al de Gobierno. De modo que el Estado constituido por diferentes actores, incluso opuestos entre sí, son el espacio donde se construye la política social.

Ahora, este terreno igualmente es un espacio de lucha por la hegemonía, es el terreno de la cultura, es la nueva arena social donde lo que importa son las subjetividades, las intersubjetividades, son estos espacios donde se define la realidad social. Los resultados de esta lucha tienen y tendrán importantes consecuencias en la aplicación de la política social. Estos impactan y presionan el quehacer del gobierno. El gobierno y su acción de alguna forma es un paso posterior a las luchas por la definición de la realidad social.

Se desprende, entonces, la relevancia de los sujetos sociales comunitarios, son llamados a participar de esta arena social, son los llamados a entrar al juego del poder, del poder a través de la hegemonía cultural.

Bibliografía

Carvajal, C y Valdés, N (2002). La Cibercultura frente a la Posmodernidad. *Revista Persona y Sociedad* Vol XVI N°3. Santiago: Universidad Alberto Hurtado e ILADES.

Díaz-Polanco, H., (1999). Las nuevas luchas étnicas y los cambios teórico-políticos. En Díaz-Polanco, H. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Cap. V. (pp. 111-149). México: Siglo XXI.

Diez, M.L (2004). *Reflexiones en torno a la Interculturalidad*. Cuadernos de Antropología Social n° 19. Buenos Aires: UBA.

Donati, P. (2004) *Nuevas Políticas Sociales y Estado Relacional*. Italia: Universidad de Bolonia.

Grez T., S. (2000). Transición en las formas de lucha: motines peonales y huelgas obreras en Chile (1891-1907). En *Revista Historia*, vol. 33 (pp. 141-225). Santiago.

Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'. En: Samuel, R. (Ed.) *Historia popular y teoría socialista*. (pp. 93-112). Barcelona: Crítica.

Herrera, M. y Castón, P. (2003). La Política Social desde la Primera Industrialización a las sociedades complejas. En Herrera, M. y Castón, P. *Las Políticas Sociales en las Sociedades Complejas* (Cap I). Barcelona: Ariel S.A.

Larraín, J., (1996). El postmodernismo y el problema de la Identidad. *Revista Persona y Sociedad*, Vol X, N°1. pp 57-76. Santiago: ILADES.

Mariátegui, J.C.(1955). *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Santiago: Ed. Universitaria.

Montero, M.(2004). Comunidad y Sentido de Comunidad. En Montero (Ed.) *Introducción a la Psicología Comunitaria* (cap 7) Buenos Aires: Paidós.

Panzetta (1971), Community Mental Health. En Sánchez Vidal, A. (1991). *Psicología Comunitaria*. Barcelona: Ed PPU.

Pérez-Luco, R, (2003) Enfoque Psicosocial Ecológico: psicología comunitaria desde La Frontera. En Rehbein, L (Comp.) *Aportes y Desafíos desde la práctica psicológica*. Chile: RIL Editores.

Rozas, G. (2003). Aproximación Psico Comunitario Ambiental al Problema de Calentamiento Global. *Revista de Psicología*. Universidad de Chile, Vol XII, N°2. Pp. 19-34.

Sánchez Vidal, A. (1991). *Psicología Comunitaria*. Barcelona: Ed. PPU.

Subercaseaux, B (2002). *Nación y Cultura en América Latina*. Santiago: Ed. LOM

Valdés, A. (1995). *Composición de Lugar, Escritos sobre cultura*. Santiago: Ed. Universitaria.

Zapata, C. (2003) Discursos indianistas en México. Hacia una nueva representación del Estado Nación, 1974-2000. En Castillo, A.; Muzzopappa, E.; Salomone, A., Urrejola, B. y Zapata, C. (Comp.) *Nación, Estado y cultura en América Latina*. (pp. 297-327) Santiago: Ed. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Zapata, C. (2006). Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches. *Revista Mexicana de Sociología*, n° 3, pp. 467-509. México.

Zapata, C. (2007) Memoria e Historia. El Proyecto de una Identidad Colectiva entre los Aymaras de Chile. *Revista de Antropología Chilena*. Vol 39, n°2 Pags 171-183. Chungará (Arica).

Zapata, C. (2009) *Movimientos Indígenas Contemporáneos*. Material de Clases, Seminario Problemas fundamentales de la cultura de América Latina. La Era Republicana. Postgrado Centro de Estudios Culturales, Universidad de Chile.

Zax y Specter (1974), An Introduction to Community Psychology. En Sánchez Vidal, A. (1991). *Psicología Comunitaria*. Barcelona: Ed PPU.

COMUNIDAD EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO¹⁵

Introducción

El propósito de este artículo es contextualizar la situación en América Latina, desde ciertos procesos que aquí se viven y de esa manera mirar con más claridad las comunidades que se encuentran funcionando y luchando por hacer valer su presencia.

Para ello se comienza con evidenciar las situaciones de inferiorización, en la cual el continente completo ha sido sometido, a través de naturalizar una realidad basada en el sujeto superior, es decir el colonizador, el blanco, el civilizado. Luego en contraposición se plantea la necesidad de comprender la comunidad desde una idea distinta como es desde la perspectiva relacional.

El sujeto social comunitario es la propuesta que hacemos sobre el camino que debiera recorrer la comunidad, de modo que esta alcance el mejor nivel de inserción social y político, planteando sus necesidades y reivindicaciones, dejando atrás una imagen de la comunidad como un objeto o en el mejor de los casos como un sujeto social sin proyección.

Es así como, desde los movimientos sociales se entiende que las comunidades son parte de los mismos, participando en la lucha por los cambios e incorporando sus exigencias al proceso.

1. Sobre la comunidad

a. Comunidad desde la Diferencia

La noción de la alteridad es producto de la relación nosotros/otros, tal como plantean Sassure (1916) y Derrida (1989), el uno no puede entenderse sin otro, es una definición y una construcción mutua. Del modo que en una ciudad,

15 Publicación de Rozas, G., realizada en el capítulo N° 11 del Libro: Contribuciones a la Psicología Política en América Latina: Desafíos y escenarios actuales, de Irene Magaña, Alexander Dorna e Iván Torres, 2016, USACH.

una calle se ubica en relación a otra; una avenida, es avenida, porque hay otras que no lo son, unas son angostas porque otras son anchas, etc., de manera que las diferentes rutas conforman un todo, ya sea una ciudad, un mapa o una sociedad, configurado por relaciones mutuas que se producen continuamente entre unos y otros elementos. Lo mismo ocurre en una lengua, en el lenguaje, en la relación entre las palabras, las cuales se diferencian una a otras en función de su relación (Saussure, 1916).

Tanto es así, que para Rosato (2005) el nosotros y el otro no son dos cosas distintas sino elementos de un mismo todo, e incluso indica el “nosotros” incluye a “otros”, lo que se evidencia en la palabra “nos-otros”. De forma que, dicha distinción sólo existe dentro de una totalidad, donde por un lado esa totalidad remite a una unidad, en la cual ambos términos pertenecen al mismo conjunto, por tanto es una totalidad inclusiva. Es así como, la distinción implica un tipo relación entre el nosotros y el otro.

Ahora, en la relación nosotros/otros surge la diferencia, en el sentido que el otro es calificado como diferente. Proceso que permite hacer la distinción entre ambos, pero al mismo tiempo se produce una separación. Este proceso es el que lleva a constituirnos en nosotros y ellos, haciendo que surjan los límites, las distancias, incluso imposiciones y violencias.

Lo que nos interesa señalar aquí, es el tema del reconocimiento, [políticas de reconocimiento, Taylor, (1993); Kymlicka, (1996)] no obstante, este es producto de una relación nosotros y ellos, de modo que el Estado reconoce a otros de cierta manera y los otros exigen un reconocimiento de aquello que consideran son sus atribuciones.

Igualmente esta relación es la que explica las diferentes formas de construcción de la alteridad en la historia de América Latina. Entonces, se trata de explorar el tema del otro y de la diferencia como una forma de poder comprender mejor lo que entendemos por comunidad.

En este sentido, comunidad no es un fenómeno independiente sino un fenómeno relacional, donde una comunidad indígena, por ejemplo, es definida con ciertas características por otra, como así mismo por el Estado, por las políticas sociales, proceso el cual no está ajeno a insatisfacciones que decantan en movilizaciones y exigencias de reconocimiento dado que se elaboran

concepciones de comunidad que anulan, instrumentalizan, jibarizan, dividen a las comunidades y no incluyen todos sus aspectos involucrados.

En este ámbito, lo que ha ocurrido en América Latina y en otras partes del mundo, principalmente ha sido la construcción del otro en base a procesos de inferiorización y este será el tópico que se abordará a continuación.

Discurso de inferiorización en comunidades indígenas y las comunidades pobres

Las comunidades indígenas son calificadas como inferiores, desde la colonia hasta los discursos desarrollistas contemporáneos y donde la inferioridad pasa a significar discapacidad, falta de recursos, inhabilidad, etc. Contexto que abre la puerta a prácticas correctivas, que legitiman discursos correctores o “normalizadores”.

El discurso de la inferiorización de las comunidades, tiene dimensiones políticas e históricas, de modo que se genera una producción y reproducción social de comunidades inferiores que se sostienen en relaciones de asimetría y de desigualdad.

Un momento de la construcción de la inferioridad fue la colonización de América Latina, otro momento fue el periodo de república, particularmente el siglo XIX, y otro más contemporáneo es la instalación de los países desarrollados y no desarrollados a partir de los años 50, posterior a la segunda guerra mundial.

La inferioridad, como otros fenómenos similares, es la construcción del otro como diferente, los diferentes. Estos otros se alejan de lo uno, del nosotros, convirtiéndose en distinto. El nosotros es concebido como superior, se constituye con elementos que permitan establecer que el otro es diferente por su inferioridad. La diferencia es la distancia de lo ajeno con respecto a lo mismo.

Pero esta distancia está establecida en una relación entre el nosotros y el otro, de manera que dicha relación se caracteriza por la inferioridad, es decir, porque el otro no tiene lo que el nosotros sí tiene.

Vallejos señala que “la diferencia, rememora la noción matemática de la resta, de aquello que le falta al otro para ser como uno mismo, podríamos

decir que la diferencia es la distancia entre la otredad y la mismidad” (Vallejos et al., 2005:32).

La inferioridad se puede definir como “aquello que podría haber tenido y no tiene” (Vallejos, 2005:33). Dicho de otra forma es definida a partir de la carencia, de la falta, es decir esta diferencia enfatiza los déficit, los límites, aquello que falta para alcanzar el ideal de completud humana.

Entonces, el otro inferior es definido como un ser incompleto con respecto a la completud de la mismidad. Entre el uno y el otro, entonces hay una distancia, incluso un abismo. Situación que llama a la corrección, a la intervención, la cual en esencia consiste en generar una mejoría, desarrollar un proceso de forma que el otro no siga siendo ese otro, como así mismo evitar que el uno pueda convertirse en el otro. Se trata de que dicho sujeto, el otro, alcance la completud y así quede “habilitado” o “re-habilitado” para el funcionamiento social.

El mecanismo de inferiorización no es evidente y su producción social se oculta habitualmente tras otras lógicas que la señalan como un fenómeno intrínseco, independiente de su construcción social. Algunos como el discurso médico, o la biologización del déficit, como así mismo la individualización de las carencias, o la calificación de las comunidades indígenas como primitivas, no desarrolladas, pobres, sin educación, sin civilización, son todas situaciones que naturalizan el proceso.

La inferioridad se inserta en la idea del evolucionismo social, desarrollada por la antropología evolucionista (Krotz, 2011), por la filosofía, por la política, en definitiva por la modernidad. Supone pensar una línea con una sola dirección, en la cual existen grados inferiores y superiores, que van llevando a un ideal de hombre y de sociedad.

Este ideal de hombre y de sociedad, representado por los países industrializados, particularmente por los europeos, es llevado a la categoría de universal. Es decir al único modo correcto y válido de cómo se puede entender el desarrollo y la evolución. La “esencia” humana definida por la religión y la filosofía como la espiritualidad, la cultura, el pensamiento diferencia a los humanos de los animales. Por tanto quienes no apuntan en esa dirección universal se acercan más bien a la animalidad, o a etapas infantiles de la evolución humana. Contemporáneamente la razón y la palabra (Vallejos,

2005) se constituyen en indicadores de la evolución humana, dejando de lado la afectividad, la intuición, lo corporal.

La inferioridad como diversidad

Con la globalización, con las movilizaciones sociales indígenas de los 80 y 90 en América Latina (Chiapas en México, los sin tierra en Brasil, grupos amazónicos en el Perú, etc.) y la llegada de noticias de otras zonas del mundo a través de la informática, la inferioridad como concepto explícito, al menos, empieza a quedar en el pasado y se reemplaza por el concepto de diversidad. El mundo está cambiando, surge entonces la propuesta de aceptar la diversidad, de ser tolerantes, no al etnocentrismo, validación del relativismo cultural. Se deja atrás la idea de los otros inferiores en términos de carencias y estos otros comienzan a ser vistos como diversos. No se enfatiza la falta o el déficit sino los distintos modos de ser. La diversidad se convierte en un hecho normal que se puede constatar, se señala como ejemplo la naturaleza, donde existe lo múltiple y abundancia de lo distinto.

No obstante, y he aquí el problema, lo diverso es visto sólo como una variación (Vallejos, 2005), es decir una variación de lo otro con respecto al nosotros: “la diversidad, lo otro, los otros así pensados, parecen requerir y depender de nuestra aceptación, de nuestro respeto, para ser aquello, que ya son, aquello que ya están siendo (Skliar, 2005:19).

Siguiendo este planteamiento, la tolerancia, más que poner énfasis en el otro diverso, es una valoración del nosotros. Se califica de generosidad al nosotros que regala al otro un respeto, hacemos que para que exista el otro dependa de la tolerancia, “tolerar al otro supone mucho más poner en evidencia ‘nuestras’ virtudes y vanidades que un cambio de ética de la relación con la alteridad; tolerar al otro, lo otro, es dejar claro que ese otro, lo otro, es moralmente censurable, detestable y que nosotros somos generosos al permitirle seguir viviendo en esa ‘condición’ de diversidad” (Skliar, 2005:19).

Se amplía el rango de las diferencias, las cuales se encuentran todas ellas dentro de lo normal, se acepta la heterogeneidad, pero con un límite que refiere a distinciones tolerables. Las variaciones más allá de lo permitido por la normas son valoradas negativamente.

La comprensión de la diversidad se inscribe en un discurso liberal de la sociedad plural. En este sentido, las normas de la diversidad son construidas por una supuesta sociedad capaz de albergar y permitir en su seno la diversidad. No obstante, paradójicamente aunque permite la diversidad enmascara la supremacía de normas etnocéntricas (Vallejos, 2005).

El nuevo concepto de la diversidad no termina con la idea de la inferioridad o lo deficitario en la construcción del otro, más bien son aspectos que quedan ocultos manteniéndose una continua distancia entre el nosotros y el otro. Para ello el mecanismo sigue siendo la universalización, ahora sin embargo, no del ideal del sujeto, o de las características óptimas y desarrolladas de un alto nivel de evolución sino, la universalización de las necesidades básicas.

Luego de la segunda guerra mundial, surge la propuesta de los derechos humanos. Europa toma conciencia de la tragedia de la dominación y de la muerte en su propio territorio, toma conciencia de los procesos colonizadores llevados a cabo por ellos mismos en África, América y otros lugares. A partir de allí surgen diferentes propuestas de aceptación del otro, de lo diverso. De modo que la diversidad tiene derecho a existir y a desarrollar su propio camino, independiente, sin injerencias. De hecho, uno de los acápites de la carta de los derechos humanos (1948) es el derecho a la autodeterminación de los pueblos, es decir, no a la injerencia externa.

Los derechos humanos se mueven en el escenario de la diversidad, el respeto al individuo y particularmente la importancia de las necesidades básicas. Así los derechos humanos son declarados universales y consecuentemente las necesidades básicas también. De modo que, la relación entre el nosotros y el otro comienza ahora a ser definida ya no desde el mismo tipo de inferiorización del pasado sino desde el cumplimiento de las necesidades fundamentales del hombre. Otro tipo de inferiorización se instala, igualmente apunta a universalizar ciertos procesos, en este caso condiciones mínimas de vida. Lo que comienza a hacer la diferencia entre países que cumplen dichas condiciones y otros no las cumplen. Y así se acepta al otro tal como este otro desee ser, diverso, variado, diferente, no obstante hay un pero, surge un límite, surge un mínimo, tener al menos satisfechas las necesidades básicas y eso es respetar los derechos humanos.

Nuevamente, lo que es considerado como las necesidades básicas, son aspectos elaborados desde los países industrializados, desarrollados. De

modo que una vez más, en general, parámetros particulares se hacen pasar como universales. No se trata aquí de desvalorizar los derechos humanos, no obstante la propuesta viene igualmente asociada a otros aspectos que dejan, desgraciadamente, a las sociedades más marginales en desmedro. Un ejemplo es la valorización de lo racional por encima de lo afectivo, lo experiencial, lo emocional, lo corporal. Lo racional nos lleva a sobrevalorar la capacidad de pensamiento, este se articula con el lenguaje, así mismo este último con la lectura y la escritura, luego ello nos lleva a la educación. Así, de una manera u otra la educación otra vez, nos pone en el escenario de los países civilizados y los atrasados. Que mejor ejemplo en cuanto a la educación que los procesos tan en boga hoy en día de las acreditaciones universitarias.

Las normas, los estándares “producen cuerpos a medida, fabrican un tipo de sujetos ajustados a los límites, útiles, productivos y capaces de adaptarse a los requerimientos de la inserción productiva” (Vallejos 2005:38).

Luego, ahora surge la necesidad de definir estos mínimos, el punto límite de lo básico. A partir de este periodo, entonces comienza la elaboración de estándares y de medidas y de investigaciones que propongan parámetros y medidas, que permitan hacer las distinciones. Ya no es la biología sino las ciencias sociales los que, con el auge de la estadística, de las metodologías de investigación cuantitativas, se proponen los conceptos de curva normal, la media, el promedio, las desviaciones estándares, lo que hace evidente los segmentos extremos, y allí se definen los puntos de corte. Un buen ejemplo de este proceso son las famosas líneas de pobreza, o el llamado método del ingreso que busca distinguir los pobres de los no pobres y luego de los indigentes o la extrema pobreza. Es el momento en que la palabra desarrollo comienza a tomar cuerpo, de modo que ser desarrollado es tener las necesidades básicas cubiertas y respetar los derechos humanos. Con el correr del tiempo el tema de desarrollo nos va a plantear un nuevo objetivo, que empujará las sociedades más allá de los mínimos: esto refiere a alcanzar un alto nivel de vida y calidad de vida.

Es así como la sociedad moderna genera estándares de comportamientos producto de un sistema de reglas explícitas o implícitas, cuya transgresión más allá de los parámetros o lo establecido como normal se considerará diferentes, inferior, insuficiente. Actualmente se evita hablar de inferioridad o de discapacidad y se nombra al otro como diverso, como parte de la diversidad,

no obstante, tras este velo de pluralidad se refuerza la naturalización de las normas.

Se termina construyendo al otro igualmente como un ser inferior, en tanto no cumple con lo humano en sus mínimos, con los parámetros mínimos que inician el desarrollo de la sociedad. De la misma manera el nosotros, el uno, se establece en términos de lo más frecuente, del promedio, del estándar medio, con atributos que se incluyen dentro de límites que se aprecian como buenos y los que se desvían se valoran como negativamente.

La inferioridad fue reproducida apelando a fenómenos biológicos, o de primitivismo cultural, ahora es un producto cultural basado en la idea de la normalidad (el promedio) o de los estándares, los cuales generan categorías de señalamiento de lo propio y lo impropio; los estándares igualmente son una acción eficaz de discernimiento, de marcación, de clasificación, de separación entre nosotros y los otros.

Las propuestas de nivel de vida y luego de calidad de vida nos presentan una especie de péndulo, que va de las necesidades básicas a lo óptimo. De este escenario ha surgido la propuesta de la “igualdad de oportunidades”.

Muchas políticas sociales plantean como causa de la pobreza, o de la inferioridad de ciertas poblaciones en sus condiciones de vida, a la falta de oportunidades. De allí es que las políticas de los gobiernos plantean la “igualdad de oportunidades”, sosteniendo así el discurso de las diferencias sociales basadas en la falta de oportunidades, pero manteniendo la idea de que las diferencias, antes llamadas inferioridades, deben ser superadas, lo que está dirigido a superar las desigualdades e igualizar hacia un modelo ideal.

Sin duda esta falta de igualdad de oportunidades, que es vista como si los inferiores no tomaran dichas oportunidades en sus manos, esconde un problema social mayor que es las diferencias de poder de las distintas clases sociales o comunidades; desconoce las condiciones sociales, políticas, históricas y culturales de la producción de la alteridad inferiorizada.

Lo dicho permite señalar que las nociones de inferioridad, pobreza, discapacidad están fundadas en las relaciones sociales de producción y en las demarcaciones que la idea de normalidad se establece en las sociedades modernas. Al decir de Vallejos “es propio de la sociedad capitalista, producto

de condiciones económicas, sociales y culturales: el cambio en la naturaleza del trabajo y del mercado de trabajo, las exigencias de acumulación, la producción de sujetos útiles tanto a la producción como a la reproducción social y la tipología de hombre normal como sujeto deseable” (Vallejos 2005:37).

Los estándares y la idea de lo normal promedio esconde las diferencias de poder y la desigual apropiación de los bienes materiales y simbólicos propio del sistema capitalista.

Finalmente, la intervención social que hacía referencia en el siglo XX a la integración, a la asimilación, actualmente enarbola la idea de la inclusión de la diversidad y de la comunidad. Sin embargo, no se trata de integrar contemplando las características propias de una comunidad sino realizando una selección, basada en aspectos individuales y no colectivos. De modo que serán incluidos aquellos que posean los atributos considerados necesarios para la escolarización, la profesionalización, la inserción en el mercado laboral, etc. Las políticas sociales muchas veces establecen las relaciones entre inclusión/exclusión en términos de irresponsabilidad/responsabilidad individual y no como un proceso cultural, social y relacional.

b. La Comunidad como Producto Relacional

El concepto de comunidad es de uso normal en el ámbito de las ciencias sociales y en el campo de las políticas públicas. Esto en el ámbito de la salud, en programas sobre pobreza, en el quehacer municipal, en torno a las reivindicaciones medio ambientales, etc.

Desde las perspectivas construccionistas (Ibáñez, 2003, Berger y Luckman, 1968), se sostiene que la comunidad se construye, proceso en el cual participan diferentes actores sociales. Conjuntamente esta construcción tiene una dinámica que se genera particularmente en lo subjetivo.

Son representativas algunas definiciones como aquellas que señalan que comunidad es “...un grupo en constante transformación y evolución, que en su interrelación genera un sentido de pertenencia e identidad social, tomando sus integrantes conciencia de sí como grupo, y fortaleciéndose como unidad y potencialidad social.” Maritza Montero (2004:207) o la definición más reciente de Sánchez Vidal: “La Comunidad se construye mientras se construye la solución de un problema...” en Maritza Montero (2004:210).

En términos más precisos, en esta misma línea, habría que señalar que comunidad más que algo concreto, una cosa o un organismo, es más bien un proceso humano dinámico, cuyos fundamentos están basados en la subjetividad, de modo que las percepciones, representaciones, imaginarios u otros son transformados en categorías de apreciación del mundo que se encuentran en continua reproducción, no obstante dichas categorías son fruto de un proceso interactivo, que se construye de manera relacional en una articulación continua con la otredad.

Para efectos de este artículo, entonces, interesa la noción de comunidad como factor de reproducción de lo social, como intermediaria de procesos de identificación, categorización y comparación social.

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

Ahora, la idea fundamental que queremos señalar es que la comunidad se conforma desde las interacciones sociales que establece una población determinada consigo misma y con otros.

Este planteamiento sigue la línea que originalmente inició Saussure (1916), luego Derrida (1989) y también Levinas (1993) en el sentido que una entidad no se define por sí misma, de manera independiente sino en relación a un otro. Las características de una entidad adquieren presencia al momento en que están en relación con otra, de modo que se produce una definición mutua. Más aún, al hablar de comunidades estas no existen por sí solas, sino que su misma existencia es cuando hay un otro u otros que la identifican, de modo que incluso su proceso de desarrollo, de consolidación se va estructurando en la medida que esta interacción también se va produciendo.

Por otro lado, estos procesos ocurren en el campo de la subjetividad, es decir, en la forma en que vemos el mundo, de cómo representamos al mundo y sus agencias. Son las categorías, los imaginarios, las percepciones, las

configuraciones las que canalizan una interpretación de cuáles son las cosas que existen y cuáles son las características de estas cosas.

Estos elementos, unos y otros vistos como un conjunto, configuran una matriz, de modo que diferentes elementos de apreciación de la realidad funcionan de manera coordinada, articulada entre sí, no sin haber contradicciones, pero generalmente al unísono conformando una cosmovisión del mundo, de las cosas. Incluso esta matriz se instala sobre un esquema previo, de modo que una cadena establecida de articulaciones de variados aspectos de la realidad al estar conectados, adquieren una línea de pensamiento o de configuración de la realidad. La matriz de la pobreza, se conecta con la matriz de los indígenas, y con la matriz de la educación; de modo que así tenemos una interpretación coordinada de la realidad que permite decir que los indígenas son pobres y que para salir de la misma se requieren educación.

Además habría que agregar el tema de los significados, un aspecto trascendental que viene a enriquecer y a complejizar aún la forma en que construimos el mundo.

Los significados son la importancia y la definición que hace una comunidad de la realidad, apuntan a que mismos objetos, sujetos o realidades son significadas de manera diferente, por distintas personas o comunidades, y estas significaciones son los propósitos, las metas que los humanos disponen al momento que realizan una acción.

Ahora, estos significados que se expresan en categorías y matrices de como vemos la realidad también es producto de terceros. Es decir, una comunidad observa la realidad no sólo desde su experiencia sino en combinación los elementos que otros instalan, desde otra subjetividad. E incluso, los otros plantean una interpretación subjetiva de la realidad a una comunidad como si esta realidad ya se encuentra definida, conformada, consolidada y, por lo tanto, la comunidad no requiere pensarla por si misma sino aceptarla como dada. Para ello junto a la interpretación entregada por terceros se agregan mecanismos que justifican dichas interpretaciones como realizadas de un modo, con una metodología, que no admite otra forma de interpretar la realidad. Lo que finalmente redundo en que la realidad no puede ser cuestionada y que en definitiva sólo tiene que ser aceptada muchas veces por la comunidad. Esto es lo que se ha llamado la construcción social de la realidad y a partir de estos mecanismos es que se construye toda una sociedad.

Un campo relevante en estos procesos es la jerarquía social que se desarrolló durante la colonia en América Latina, producto del imperialismo español, que edificó toda una sociedad basada en castas, de modo que los españoles quedaron en la cúspide de la sociedad y en la base los indígenas y los negros. Posteriormente durante el siglo XIX en reemplazo de esta jerarquía social apareció otra, vinculada a la calidad y la inteligencia de los grupos sociales que se expresó en el racismo. De manera que en el contexto de la modernidad y de su valoración del sujeto moderno, las razas llamadas superiores son los grupos blancos y las razas inferiores son todos los otros, en donde los más inferiorizados son los morenos (indígenas) y nuevamente los negros. De alguna forma esto ha continuado con la jerarquización presente hoy en día al sancionar subjetivamente la presencia de países desarrollados y países subdesarrollados.

El racismo encontró su justificación en la ciencia, en la medición, en la clasificación, y en la localización geográfica, de tal forma que los países autodefinidos como más avanzados “serían” un producto de la inteligencia de los blancos, que además habitan las tierras del hemisferio norte.

Si observamos estos procesos vemos que la inferiorización es un proceso de construcción social de la realidad, de manera que América Latina ha sido constantemente inferiorizada, en relación a los países de Europa que se han autocalificado como superiores. Es decir, aquí tenemos presente los mecanismos de definición relacional de las distintas comunidades

Otra forma de construcción de la comunidad y que nos interesa particularmente, son las llamadas comunidades imaginadas de Anderson (1999). Estas son aquellas construidas por las instituciones o por los mass media a objeto que tengamos una imagen bien configurada e involucrada en los procesos nacionales. La más clara al respecto es la comunidad país. Se busca fortalecer la idea de ser chileno, y de la chilenidad, para lo cual se imagina un sujeto, que es el chileno, que nace en la independencia y que en su desarrollo va adquiriendo personalidad, carácter y al mismo tiempo va desarrollando metas como el progreso, el crecimiento. Incluso esta comunidad vive en un territorio, en una nación, que es el espacio que lo vio nacer y por lo mismo le debe lealtad y permanente compromiso.

Pero, por otro lado igualmente existen comunidades imaginadas, como comunidades de jóvenes, de pobres, de tercera edad y, tal como la primera estas son construidas, tal vez no por los mass media sino por el Estado, por las

instituciones u organismos similares y esto, en función de hacer funcional un sector de la población a sus metas y/o planes de desarrollo. Particularmente aquí son comunidades imaginadas que, se dice, se encuentran en riesgo social o son vulnerables, entonces se estimula la necesidad de configurar una política social que solucione las carencias y los déficit de estas comunidades.

Las comunidades son imaginadas cuando son los otros y no los miembros de las mismas comunidades, quienes las definen. Incluso, los miembros de esas comunidades no se conocen, nunca se han visto, nunca se comunicaron entre sí. Y más aún, son estos otros quien se atribuyen su representación y dictaminan cuál es su verdadera identidad y sus necesidades y que es lo que deben hacer. Sus miembros solo deben acatar y ser objeto de las políticas sociales ad-hoc.

Cabe preguntar si existen comunidades no imaginadas, es decir comunidades reales o como se les quiera llamar. Si existen, pero la respuesta no es tan simple. La comunidades de indígenas son comunidades reales, las comunidades de campesinos también, como así mismo una comunidad de clase media del barrio Yungay también es una comunidad real. Pero estas comunidades igualmente se construyen, también tienen un momento de partida, desarrollan una personalidad, una identidad.

Las comunidades cuyos miembros están relacionados, son interdependientes, donde muchos de ellos tiene una relación cara a cara, igualmente tienen un proceso de desarrollo, en el cual su historia se ha hecho carne en su identidad, en su memoria, en su personalidad grupal. Su quehacer está vinculado concretamente a necesidades, a demandas, construidas en función de lo que sus propios miembros perciban, se representan o se imaginan de sí mismos, es decir hay una autoconcepción de comunidad, pero, igualmente es un proceso que paralelamente tiene influencias de terceros.

c. Comunidad como Reciprocidad y Complementariedad

Siguiendo la línea de Esposito (1993), comunidad remite al origen de lo social y lo colectivo, lo que está asociado al circuito de la donación y la contradonación, del dar y de la deuda y que decanta en la reciprocidad y la complementariedad.

Aquí la idea principal es que lo social se funda sobre el sacrificio, una especie de donación, dar es un sacrificio. Ahora el dar está asociado al animal del cual se alimenta, se hace comunidad al compartir la muerte y la carne del animal. La deuda entonces es con el animal, de modo que el fantasma del animal persigue al ser humano.

Si bien no es exclusivo, el pensar la constitución de la comunidad no deja de estar ligado a la caza y a la recolección. De modo que la comunidad es impensable sin ese compartir con los animales y las plantas, sin ese cohabitar en los territorios de la naturaleza.

La palabra *comunitas* conjuga el cum y el munus, lo que significa compartir el munus, pero este último “no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don, dar....un deber que une a los sujetos de la comunidad” (Esposito, 2003:3).

Este deber, esta deuda, es una obligación para con los animales y para con los otros humanos, para con las otras comunidades. La relación, lo social, las relaciones sociales están basadas en esta deuda original e inmemorial. Entonces el dar, el don, es pagar esta deuda, es una compensación al otro por esta falta, así los sujetos se relacionan en base a compensar una deuda a los otros. Este proceso también es una complicidad, que es el compartir la deuda original, que fue muerte del animal.

El dar, el don, luego se asocia al prestigio. El prestigio es tener más valor que los demás, ser admirado y respetado, validado. Así en la medida que al aportar el don, al dar esta acción otorga rango, jerarquía y prestigio, por el contrario, el recibir es perder prestigio, disminuir, perder el nombre. Al decir de Temple, “...se comprende, entonces, que cada cual quiere dar y que, para ser donante, esté impulsado no solamente a igualar los dones del otro sino a incrementarlos” (Temple, 2003: 33).

De manera que un entramado primordial de la comunidad es el circuito del don, al decir de Pradas “ el circuito del don parece mostrar un mapa asimétrico, la necesidad de acumular prestigio, un dar sin recibir...” (Prada, 2008:35).

Esto queda claro en un ejemplo que da Mauss (1995), sobre las comunidades indias del noreste americano, en el Potlatch, una forma de reciprocidad, además

de dar también esta acción se trata de destruir, con el fin de que no aparezca que se desea recibir, es así como se queman cajas de aceite de ballena, y otros dones recibidos, con el fin aniquilar, de aplanar al rival. El prestigio no está asociado a la acumulación sino a la prodigalidad. En el caso de la economía de intercambio de la modernidad, el prestigio está asociado por el contrario a la acumulación y al consumo.

No obstante, sin ir demasiado lejos, el don es una forma de reciprocidad, que abarca los tres movimientos del don: el dar, el recibir, el devolver. El proceso esencialmente es una forma de ayuda mutua y más aún según Mauss (1995) el don es “un hecho social total” que abarca las esferas económicas, sociales, políticas, religiosas, morales y jurídicas, de manera que su importancia radica principalmente en su capacidad de crear lazos sociales. Es así que en el mundo andino para Alberti y Mayer (1974), el intercambio recíproco ha sido y es el fundamento de la organización socioeconómica andino de tipo comunitario.

La reciprocidad genera redes de intercambio, de manera que una familia o una persona al transar recursos no sólo constituye una estrategia económica sino que además genera lazos de confianza y calidad en las relaciones personales.

La reciprocidad es definida como “una modalidad no mercantil de intercambio de bienes, servicios, símbolos que se realiza en el seno de un sistema de relaciones personales y que favorece la cohesión del grupo social” (Greffoy, 2008:15).

La reciprocidad lleva a la complementariedad. El intercambio se entiende como un acto recíproco de productos, pero también pueden ser entendidos como el dar lo que se tiene y recibir lo que no se tiene, como por ejemplo en el altiplano boliviano en Huancarani, donde personas solas y viejas que disponen de tierras comunitarias, pero que no tienen fuerza de trabajo para explotarla, se asocian con gente joven que trabaja esa tierra y su producto, la cosecha, es repartida en partes iguales. Complementariedad que se da en la Minga, que ocurre cuando en una cosecha se requieren muchos brazos, de modo que para aprovecharla en su integridad, los vecinos u otros comunarios ayudan y apoyan para luego en otro momento el primero complementa con su trabajo la cosecha de otros.

Estos procesos llevan a un proceso principal que es lo social, la construcción de lo social, pero también la construcción de comunidad. Así, la comunidad refleja un sentido simbólico, una trama social que los une a todos es un espacio solidario, unificado y consolidado, en la cual los gestos de la cotidianidad contribuyen a tejer un denso lazo social. Este espacio funciona bajo normativas que se generan en la colectividad, en función a la organización de la producción, y la reproducción biológica y social de esa colectividad. Este escenario físico y social se construye poco a poco con la contribución de cada uno de sus miembros. Esto lleva a que la comunidad se configura como un símbolo de unión, de pertenencia y de una instancia colectiva que es concreta y simbólica al mismo tiempo.

Al decir de algunos comunarios de Huancarani, en Bolivia, “somos unidos, casi nosotros somos unidos Huancanari, no somos como otros, nunca ha habido tanto miramiento, una cosa se va a hacer, todititos salimos”; “todos ayudamos a hacer en conjunto”; “Trabajamos en unión, juntos, una sola no más no se puede hacer, mientras hartos rápido se hace”; “Yo he aportado mi trabajo, mi voluntad, las iniciativas que he tenido, por decir en el trabajo, la escuelita también ha sido idea de nosotros, prosperar, levantar el pueblito” (Greffoy, 2008:57).

De esta forma la comunidad es una práctica donde todos tienen un rol, como además la comunidad es una obra, a la cual todos aportan en su construcción, constituyéndose como señala Greffoy (2008), la edificación de la comunidad.

d. Comunidad y Ayllu

Se ha señalado que el objeto de las políticas sociales es un sujeto construido como pobre, no obstante, nuestro planteamiento aquí es dar un paso atrás e intentar ver que allí no hay un sujeto pobre sino un sujeto comunitario.

Por esta razón resulta muy interesante preguntarse por la emergencia de un actor social que podríamos denominar sujeto social comunitario.

El sujeto comunitario es un actor que se mueve en distintos espacios de participación. Por un lado, su soporte participativo se encuentra en sus raíces territoriales, raíces culturales o raíces históricas, que le da un fuerte sentido identitario, que lo cohesiona, lo constituye, lo reproduce y que lo moviliza. En otros casos, lo comunitario lo conforman poblaciones que se conforman

en base a intereses más inmediatos, en base a un problema determinado, o a urgencias locales cuya proyección no va más allá de la comuna o de un sector de una comuna, sin pretensión de alcanzar soluciones a nivel global.

Ello dependerá de que las comunidades tengan un mayor nivel de conciencia social, más organización y más capacidad de representar ciertas necesidades y motivaciones compartidas, que en un proceso de movilización pueden ser exigidas y reconocidas por las políticas públicas y por el Estado. Es el caso, por ejemplo, del movimiento indígena en Chiapas con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.

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

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

No obstante el sujeto comunitario se transforma y, esta transformación no necesariamente es producto de una evolución, como el modernismo o el desarrollismo intentan continuamente convencernos, sino es producto de variables que en un momento lo determinan, de manera que la forma que adquiere, fruto de esa transformación, puede dejar de ser lo que era en una fase previa. Un ejemplo de estos son los obreros. Dicho de manera simple, ¿qué eran los obreros antes? Eran campesinos, indígenas, artesanos. No obstante, las nuevas condiciones productivas, el trabajo, la máquina, las empresas, el mercado, construyeron, conformaron a estos sujetos primarios en obreros. Y estos mismos sujetos obreros cuando se capacitaron, obtuvieron beneficios sociales y sus hijos estudiaron en la universidad, se transformaron en profesionales, surgió un nuevo sujeto comunitario.

Los obreros son un sujeto comunitario que es producto de una interacción, no existe allí una esencia de obreros, es un sujeto-producto de condiciones sociales en las cuales previamente existía otro sujeto comunitario que se transformó así mismo y/o fue transformado. A su vez, hacia atrás lo que existió, antes del ser obreros fue otro sujeto comunitario que igualmente fue determinado por condiciones sociales que lo produjeron como campesino, indígena, artesano, negro, etc. De manera que con esta idea no es concebible el concepto de sujeto comunitario original. No existe la comunidad original. Existen comunidades que en el devenir histórico, dadas ciertas condiciones situadas se produjeron y reprodujeron de cierta manera.

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

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

Al mismo tiempo el énfasis es que las diferencias son importantes, por cuanto son fruto de condiciones sociales y son lo que caracterizan el ser de un sujeto comunitario y su identidad, y estas diferencias son históricas, fruto de distintas condicionantes. Y que todo ese baúl, incluido las diferencias y sus condicionantes son las características con las que los distintos sujetos comunitarios se presentan ante la sociedad en un momento dado. Y que ese es el material de un posible diálogo o negociación desde el cual un sujeto comunitario habla, porque desde sus diferencias ese sujeto expresa que hay diferencias que valoran y que pudieran querer preservar.

En esta posibilidad, preservar, significa mantener también las condicionantes que los determinan, como por ejemplo cuando los indígenas valoran su estilo de convivencia porque viven en un territorio, con sus cementerios y sus iconos religiosos que son las condicionantes que los determinan en esa dirección, por lo tanto desean preservar esas condiciones; pero igualmente esos sujetos comunitarios pudieran plantear que hay diferencias que no les agradan ya que quisieran cambiar las condicionantes que determinan esa forma de ser.

Cuando se habla de explotación se habla que hay un sujeto comunitario, por ejemplo, los obreros que son explotados y esa es su particularidad y esa es su diferencia. Su discurso entonces es dejar de ser explotados y desean recuperar ese ser anterior o cambiar las condiciones que hoy lo determinan.

Los obreros en Bolivia plantean que previamente ellos eran indígenas y que les interesa volver a ser indígenas, que por lo demás siempre lo han sido y que por las condiciones sociales presentes tuvieron que vestirse como obreros en el contexto de la revolución del 52. No obstante, no quieren ellos, ser indígenas como lo fueron sus padres o sus abuelos sino otro tipo de indígenas, incorporando otros recursos a su comunidad, que son recursos de sus experiencias adquiridas como obreros.

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

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

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

solución, la cual pudiera ser generar un modelo de vida alternativo al enfoque desarrollista, por ejemplo.

En el caso boliviano, las comunidades indígenas luego de la revolución del 52, fueron definidas como sindicatos, como parte del concepto desarrollista instalado por el presidente Víctor Paz Estenssoro como una vía hacia la modernidad, no obstante, posteriormente, con la llegada del neoliberalismo en 1985, y con su intento engañoso de incorporar a los indígenas al Estado, la organización Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), bajo la dirección de Felipe Quispe, hizo presente por primera vez en Bolivia, el valor de ser indio, criticando el racismo que había estado presente en el historia del país, incluido en las políticas del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), del 52, llamando al país a reconocer su identidad indígena, a fortalecerla y a comenzar a hablar de cambio social desde lo indígena y no desde identidades nacionalistas o modernas.

A partir de 1985 en Bolivia se comienza un proceso de reconstitución del sujeto comunitario indígena. De hecho el artículo que hemos recurrido para este capítulo se llama “Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas...” (Choque: 2001). En el proceso boliviano la reconstitución del sujeto comunitario tiene fecha, y es a partir de la década de los 90 que se reinicia esta dinámica.

¿Qué significa la reconstitución del sujeto comunitario, de los ayllus? La idea es el regreso a lo propio, y lo propio puede entenderse como la vida. La vida en comunidad que implica el “suma jakaña” es decir el vivir bien. Esto se logra en la satisfacción de la alimentación por medio del control de la producción. Y dado que esto no ha ocurrido, se ha transformado en uno de los motivos para la reconstitución del ayllu, aspecto que se refuerza con el reconocimiento internacional de los derechos indígenas, entre los cuales se destaca uno trascendente como es el derecho a la gestión propia.

¿Por qué es posible la reconstitución del ayllu en el mundo andino? En parte está relacionado al concepto de tiempo que se dispone en el mundo andino que se sintetiza en la idea del *pachakuti*, el mito del eterno retorno: nacimiento, crecimiento, reproducción, muerte y resurrección. Todo retorna afirmándose en un regreso, que repite un ciclo remoto, inmemorial, que no tiene fin.

Al decir de Prada, desde una perspectiva filosófica, los andinos son como los presocráticos, sus mitos, sus símbolos, su imaginario colectivo, se “combinan y expresan el devenir, que avanza hacia la unidad perdida....el curso del mundo es un retorno....nos acercan a una filosofía de la *physis*, que es una filosofía del acontecimiento primordial” (Prada, 2008:53).

El ayllu es una organización social antigua, pero, eso no significa que no sea actual. La actualidad del ayllu es precisamente la fuerza de la antigüedad. La inventiva social del movimiento social boliviano se las ingenia inventando lo nuevo con los recursos de la memoria, así “el ayllu sale a flote en los tiempos modernos, como navegando con la tormenta de una mar embravecido. Emerge interpelando, trascendiendo, actualizándose, transformándose, metamorfoseándose, viviendo su retorno como su renacer... Una interpelación de la concepción moderna del tiempo, de sus prácticas productivas y de consumo, de su racionalidad instrumental...” (Prada, 2008:65).

Por ello uno de los objetivos de este sujeto comunitario, de este sujeto político, ha sido reformar la Carta constitutiva del Estado, lo que derivó en la Asamblea Constituyente el 2006, con la idea de establecer una nueva relación entre los pueblos indígenas y los otros grupos sociales. Se funda en la propuesta de la interculturalidad, no en la subordinación entre los q'aras (blancos traidores) y los nativos. Sino en el “establecimiento de la comunicación: sentarse en la mesa y hablar de igual a igual... en la reconstitución el ayllu es fundamental la idea de establecer diálogo ...el reconocimiento de la calidad del sujeto al otro” (Choque, 2001:20).

2. Comunidad, Movimiento Social y Multitud

Cabe hacer la articulación entre comunidad y movimiento social, en el contexto de constitución de un sujeto comunitario. Un movimiento social es un grupo amplio de personas, de población que desarrolla un fuerte impacto en la sociedad mayor; impacto que muchas veces no sólo está asociado al tema central del poder sino a otras dimensiones como las culturales, cambios de estilos de vida, concepciones de mundo, etc., no obstante, un movimiento social está constituido por múltiples organizaciones y comunidades. De modo que aquí hay un tejido social enriquecido por formaciones sociales de distinto nivel y composición. Las organizaciones y las comunidades son la base sólida de un movimiento social. Esto en tanto cuanto, los movimientos sociales no tienden a tener una larga permanencia en el tiempo, surgen en determinados campos

de conflictividad, se articulan, movilizan, agregan demandas e irrumpen en la política; pero, luego retornan a sus formatos comunitarios y organizacionales. Más bien son procesos de acumulación de fuerzas que alcanzan un pick de alta potencia, capacidad de impacto y que luego dicho desarrollo lentamente disminuye hasta finalmente desaparecer. ¿Qué queda?, Sin duda un impacto de reivindicaciones simbólicas y prácticas. Sin embargo, no desaparecen las comunidades que lo constituyeron ni las organizaciones que se integraron. Igualmente los resultados de la acción del movimiento social se expresan a otros niveles en el quehacer de la sociedad. Hay cambios de leyes, cambio de autoridades, incluso de proyectos políticos, o de revoluciones culturales. Es lo que ha ocurrido con movimientos como el Mayo del 68, o el movimiento Hippie, o en las movilizaciones indígenas arriba mencionadas. Pero detrás de esto quedan las comunidades, las cuales se mantienen, no desaparecen, dado que son más sólidas que un movimiento social, en tanto tienen raíces culturales históricas, sentido de comunidades, cohesión social, funcionan muchas de ellas territorialmente, queda igualmente la organización, queda finalmente la experiencia.

Los movimientos sociales son un fenómeno que se hace evidente en tanto cuanto las sociedades y específicamente sus Estados no son capaces de responder a las necesidades de la población o no les interesa hacerlo. Particularmente un aspecto que cuestionan los movimientos sociales son los procesos de representatividad y específicamente a los partidos políticos cuya misión fundamental es servir de mediadores entre la población y el Estado.

Algunos autores definen de manera general a los movimientos sociales señalando que es “el proceso de (re)constitución de una identidad colectiva, fuera del ámbito de la política institucional, por el cual se dota de sentido a la acción individual y colectiva” (Revilla Blanco, 1996:1). O, como plantea Tarrow (2004:30): “Los movimientos sociales son desafíos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades en un contexto de conflicto”.

Algunos autores validan la existencia de los movimientos sociales asociados a la globalización de la sociedad, uno de ellos es Castell que al referirse a las sociedad red señala “Los movimientos sociales son los únicos sujetos capaces de generar nuevas identidades en la era de la información (...) Transforman,

para bien o para mal, los valores y las instituciones de la sociedad y contribuyen a construir la realidad (Castells, 1997:54).

Uno de los aspectos que se releva de los movimientos sociales es su capacidad de innovación y de creatividad, dimensión que al hacerse efectiva pone en jaque a la sociedad y muestra lo conservador de sus estructuras. Al decir de Eyerman y Jamison (2010: 90) “los movimientos sociales son espacios públicos temporales, momentos de acción colectiva que sirve como fuente de creatividad para aportar ideas, identidades e ideales a la sociedad”; como así mismo son espacios fundamentales para compartir y ejercer la solidaridad, “los movimientos sociales son redes informales, complejas y heterogéneas basadas en creencias compartidas y solidaridad, que se moviliza en relación a cuestiones conflictivas a través del uso frecuente de varias formas de protesta” (Della Porta & Diani, 1999:89).

No obstante hay autores que van más lejos y que realizan un planteamiento que se condice mucho más con los nuevos movimientos sociales, que veremos más adelante y que no solamente plantean demandas innovadoras, críticas y creativas sino que cuestionan incluso la presencia del mismo Estado.

Tal como señala Blumer (2010:84) “los movimientos sociales son entidades colectivas que buscan establecer un nuevo orden de vida. Tienen su punto de partida en una condición de intranquilidad y derivan su poder de la insatisfacción con la forma de vida actual y de deseos y esperanzas para un nuevo sistema de vida” y como complementa Melucci (1999:46, en Zegada, 2011:202). “Por movimiento social se entiende una acción colectiva de carácter no momentáneo en la que un grupo, con cierto grado de organización, realiza acciones extrainstitucionales dirigidas a la promoción, o bien, a la contención de determinados cambios”.

Siguiendo este autor, “los movimientos sociales traducen su acción en desafíos simbólicos que rechazan los códigos culturales dominantes, en esa medida son proféticos, anuncian las limitaciones del poder estatal, son paradójicos cuando revelan la irracionalidad de los códigos culturales dominantes llevando a la práctica dichos códigos, y generando nuevas representaciones simbólicas a través del lenguaje” (Melucci 1999:46, en Zegada, 2011:202).

Este acento en los códigos culturales o en la construcción simbólica de identidades, lleva a los movimientos sociales a una disputa sobre el

conjunto de significaciones culturales y esto lleva a una re-significación de las prácticas sociales; de esta manera los movimientos sociales están insertos en movilizaciones por la ampliación de lo político, por la transformación de las prácticas dominantes. En otras palabras como dice De Sousa Santos “están ligados a la construcción de una gramática social capaz de cambiar las relaciones de género, raza, etnia y apropiación de los recursos públicos, todo ello lleva a una nueva forma de relación entre Estado y sociedad” (De Sousa Santos, 2004, en Zegada, 2011:202)

La teoría “anglosajona” sobre los movimientos sociales, ha realizado diversos estudios de sus respectivos países, desde las corrientes funcionalistas, las corrientes de comportamiento colectivo, la teoría de *mobilization resources*. Más recientemente hicieron su aparición las teorías sobre las “estructuras de movilización”, sobre todo en el ámbito de creación de organizaciones. Dentro de este marco John McCarthy y Hanspeter Kriesi se refieren a “formas organizativas” y “núcleos socio-estructurales cotidianos de movilización” como intento de ordenamiento de los componentes internos de un movimiento social (Chavez, 2006).

Existe un intento de clasificación de estructuras, de D. Rucht, que plantea la existencia de una especie de “hardware” y un “software” del movimiento social. De manera que cuando hablan de organizaciones, incluyen redes de organizaciones consideradas como parte del moderno movimiento social europeo bufetes de abogados, redes de activistas, comités de protestas, comités organizadores de campañas, Green Peace, grupos de investigación, etc.

Otras investigaciones, reprochan la utilización de términos como “estructuras” y “organizaciones”, a las cuales se cataloga como “la lectura hegemónica en la sociología” (Zibechi, 2006) señalando que esta mirada de las organizaciones se mantienen en un discurso estatista que vincula todavía el termino organización a Estado.

Estas definiciones expuestas ilustran las diferencias que se han producido entre lo que se denomina viejos y nuevos movimientos sociales. Los viejos si bien cuestionan al Estado, sin embargo, mantienen una relación con el mismo exigiendo principalmente una mayor democracia, una mayor igualdad, mayor equidad en la distribución de los bienes del desarrollo y de la modernidad. Sus principales demandas están principalmente focalizadas en aspectos económicos y en demandas sobre necesidades básicas. Ejemplo de estos viejos

movimientos sociales son el movimiento obrero, el movimiento sufragista, el movimiento feminista de primera generación.

Los nuevos movimientos sociales surgen en los años '60 como nuevas formas de expresión y de lucha, donde los partidos políticos tradicionales se deslegitiman, surgen como una reacción de la sociedad ante un nuevo tipo de problemas provocados por los efectos colaterales negativos del crecimiento industrial, de la modernidad. Buscan transformar los valores de la sociedad, responden a demandas de sentidos y de resignificación de las cosas. Reaccionan por ejemplo frente a problemas vinculados al calentamiento global, a la sociedad de consumo por encima de relaciones sociales horizontales; a los derechos humanos. Más recientemente reaccionan frente a problemas como el reconocimiento identitario, reivindicaciones étnicas, demandas de género, estilos de vida. Algunos ejemplos de estos son el movimiento ecologista, el movimiento feminista de segunda generación, el movimiento indígena en toda América Latina.

Muy cerca al tema de las multitudes que veremos a continuación, estos nuevos movimientos sociales hacen referencia según Melluci a la constatación de redes subterráneas, en las que se experimentan nuevos códigos culturales, nuevas formas de relación, percepción y significación de la realidad y se revelan como señal de posibilidades alternativas al orden establecido, a la racionalidad instrumental de la sociedad dominante e inducen a pensar en órdenes sociales alternativos (Mellucci, 1999, en Zegada, 2011:204).

Por otro lado, hay un interesante debate entre las diferencias entre movimiento social y multitud. Aunque pudiera parecer más bien de carácter teórica, no obstante, el concepto de multitud da cuenta con más profundidad de las dinámicas expresivas de la comunidad. Por lo demás, la perspectiva de movimiento social, en cierta forma corresponde a un enfoque clásico de los procesos sociales que busca interpretar sus elementos básicos y estructurantes y muchas veces son elaborados desde el escenario de la modernidad (viejos movimientos sociales). Algo diferente ocurre con la perspectiva de la multitud (nuevos movimientos sociales) que recoge otros escenarios particularmente emergidos de experiencias de Latinoamérica y no de fenómenos sociales de los países desarrollados.

Algunos autores como Negri y Hart (2003; 2004), Virno (2003), Spinoza (1977) sugieren volver a utilizar el nombre de multitud para referirse a los nuevos

fenómenos sociales en el contexto de la globalización. Esto no significa que no se hagan cargo de las críticas de que fue objeto el concepto (Le Bon, 1895) asociadas a una masa de personas sólo movidas por la emoción y la afectividad sin voluntad ni capacidad racional, incluso objeto de manipulaciones como fue en la Alemania nazi.

La idea de multitud principalmente está asociada a una propuesta contra el Estado, contra la hegemonía de un proyecto, contra la universalización del poder, contra las estructuras de representación, como son los partidos, las instituciones, contra la emergencia del líder único. Igualmente el componente de la multitud son nuevos sujetos que se alejan de las categorías como el clásico proletariado y las clases sociales. No se trata de no considerarlos sino de reinterpretar dichas expresiones en el sentido de cambios y reacomodos que estas condiciones han adquirido en las sociedades de fines del siglo XX y principio del siglo XXI, especialmente en espacios y territorios que son la periferia del capitalismo, los márgenes, los bordes de las sociedades actuales.

Para Negri (2000), el proletariado profesional ha desaparecido, también el proletariado masa: aparece un proletariado nómade, articulado, en su sufrimiento y subversión, a otras clases en disolución. Hart y Negri (2000), Virno (2003) identifican al sujeto de estas rebeliones de fines de siglo y comienzo del nuevo como ‘multitud’.

La multitud se opone a pueblo, pero no se opone a proletariado; multitud y proletariado se complementan, pero el proletariado deviene en multitud, no obstante multitud si se opone a pueblo, de la misma forma que se opone al Estado. Esto dado que clásicamente el pueblo es la base de legitimidad del Estado, en cambio la multitud se niega a transferir el poder al soberano, la multitud busca constituir su propia autonomía, es voluntad colectiva que se realiza en la acción multitudinaria.

Según Prada, la multitud no se trata de la unidad de la pluralidad, sino de la multiplicidad que no deviene en unidad. “El pueblo tiene que ver con la conformación de una voluntad general, así como la construcción de la representación de la totalidad, de la sociedad, de los ciudadanos... tiene que ver con el pacto de unidad: el contrato social, base de la legitimidad sobre la que se sostiene la soberanía” (Prada, 2008:110). Según Laclau (2005), pueblo hace referencia al Estado mediante un proceso de universalización y hegemonía, en el cual el Estado interpreta y lo representa articulando sus demandas y sus

reclamos, los cuales son conformados en una sólo subjetividad, las demandas populares.

La multitud, diferente a la universalización del pueblo que busca la hegemonía de una sola demanda la cual interpreta todas las demás sino que más bien es un complejo de singularidades, irreductibles, resistentes a la generalización. La multitud no es una construcción de una identidad; más bien se manifiesta como un devenir de identidades, un magma de significaciones. Las singularidades no desaparecen, aunque dialogan, establecen alianzas y acuerdos, de objetivos y resultados. No es que hay algo en común, como un sentido común, sino que la comunidad, como existencia plural, es afectada por la acción que desencadena.

Al decir de Prada: “La multitud está conformada por multiplicidad de singularidades, las cuales aparecen en sus formas concretas organizativas, grupales, redes comunitarias, filiaciones y alianzas, fragmentos geográficos de clase, fragmentos y flujos de proletarización... La multitud se compone de emplazamientos, desplazamientos y reemplazamientos de subjetividades, que aparecen como formas de reconocimiento, formas de lenguaje, escrituras agramáticas del cuerpo....” (Prada, 2008:113).

Así los movimientos sociales del siglo XXI, tienen una novedosa forma de expresión debido a su composición social, formas de organización, por su gestación en las asambleas de base, por sus localismos, sectorialismos, gremialismos, comunitarismos expandiendo el alcance de sus movilizaciones. Son movimientos sociales compuestos de multiplicidades y singularidades que tienden a manifestar sus propias autonomías.

A modo de cierre

El texto nos permite observar que todavía queda mucho por hacer, en este sentido el concepto de comunidad debe transitar a tener un rol más activo en los procesos de América Latina. Por un lado debemos comprender la existencia de comunidades relevantes en el continente, como los indígenas y los trabajadores, las cuales día a día debieran pasar a ser un sujeto social comunitario significativo en el ámbito político.

Gran tarea que requiere pasar por variadas dinámicas, entre las cuales se encuentran los proceso de reconocimiento, leyes que integran a las

comunidades contemplando su cultura y sus modos de vida. Luego el tema de la interculturalidad, que significa que las comunidades y la sociedad deben aprender a conversar, no desde un plano inocente como si no hubiesen diferencias, sino desde la conciencia que muchas comunidades están en el último escalafón de la jerarquía social, de manera que las diferencias no son sólo de cosmovisiones sino diferencias de acceso al poder.

Las multitudes están impactando fuertemente en las sociedades de hoy día, en buena hora, pues se requiere un cambio, un cambio de era, tal como lo plantearon los mayas, es decir un nuevo tipo de sociedad, que permita, al menos en Latinoamérica, profundizar nuestras relaciones sociales incorporando las enormes riquezas humanas y culturales, normalmente negadas, inferiorizadas, destruidas, y que nos permitirán “Vivir Bien”, lo que traducido al aymara es el suma qamaña o sumak kawsay en quechua.

Bibliografía

Aguilar J.M., (1992). *Trascendencia y Alteridad: Estudio sobre E. Levinas*. Pamplona: Ed Universidad de Navarra.

Alberti, G y Meyer, E (1974) *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Albo, X., (2003). *Pueblos indios en la Política*. La Paz: Ed Plural y CIPCA

Anderson, Benedic., (1999). *Comunidades Imaginarias*. México D.F: Siglo XXI Editores.

Berger, P. y Luckmann, T.(1968) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Ed Amorrurto

Blumer, H., (1990) Industrialization as an agent of social change, a critical analysis. En Uribe, J. (Ed.) *Las organizaciones para la acción colectiva y la participación ciudadana: elementos que conforman la sociedad civil*. Revista del Centro de Investigación, Universidad La Salle, vol. 9, núm. 33, enero-junio, 2010, México. Págs. 87-94.

Castells, M (1998) *La era de Información*. Vol I La Sociedad Red. Madrid: Alianza Editorial

- Castells, M., (1997). *El poder de la identidad*. México: Alianza Editorial.
- Chávez M., (2006) *Sujetos y Formas de la transformación políticas en Bolivia*. La Paz: Ed Tercera Piel.
- Choque, M.E. y Mamani, C., (2001). Reconstitución del ayllu y derecho de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia. *Revista The Journal of Latin Anthropology*, pag 212-221 EEUU: Ed. American Anthropology Association.
- Della Porta, D.,y Diani, M., (1999). *Social Movements, an introduction*. Oxford: England, Blackwell.
- Derrida, J (1989) *La escritura y la Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Espósito, R., (2003). *Comunitas: Origen y destino de la Comunidad*. Buenos Aires: Amorrurto.
- Eyerman, R., & Jamison, A., (1991). Social Movements, a cognitive approach. En: Uribe, J., (Ed.) *Las organizaciones para la acción colectiva y la participación ciudadana: elementos que conforman la sociedad civil*. *Revista del Centro de Investigación*, Universidad La Salle, vol. 9, núm. 33, enero-junio, 2010, México. Págs. 87-94.
- Greffoy, C. (2008). *La invención de la Comunidad: Migración de retorno y economía solidaria en Huancarani*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y Embajada de Francia en Bolivia. La Paz.
- Hart, M., y Negri, A., (2000). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hart, M., y Negri, A., (2000). *Multitud* Barcelona: Debate.
- Ibáñez, T., (2003). *Psicología Social Construccionalista*. México: Ed Universidad de Guadalajara
- Kodamina J. (2008), Prólogo. En Greffoy, C. (ed.) *La invención de la Comunidad: Migración de retorno y economía solidaria en Huancarani*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y Embajada de Francia en Bolivia. La Paz.

Kriesi, H., (1999). La estructura organizacional de los nuevos movimientos en su contexto político. En McAdam D., McCarthy J. y Zald M. (Eds), *Movimientos sociales; perspectivas comparadas*. (pp. 221-261). Madrid: Istmo.

Krotz, E. (2007). La construcción del otro por la diferencia. En Boivin M., Rosato A. y Arribas V. (Eds.). *Constructores de Otredad: Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. (Cap.I). Universidad de Buenos Aires: Argentina.

Laclau, E. (2005). *La razón Populista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Le Bon, G. (1895) *La psychologie des foules*. Buenos Aires: Albatros.

Levinas, Emmanuel (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. España: Editorial Pre-Textos

Mauss, M., (1995). *Ensayo sobre el Don*. Barcelona: Paidós.

McCarthy, J., (1999). Adoptar, adaptar e inventar límites y oportunidades. En McAdam D., McCarthy J. y Zald M. (Eds), *Movimientos sociales; perspectivas comparadas* (pp205-220). Madrid: Istmo.

Mellucci, A., (1999). *Acción Colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.

Montero, M., (2004) *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.

Negri, A., (2000). *Spinoza Subversivo*. Madrid: Akal.

Prada, R., (2008). *Subversiones Indígenas*. La Paz: CLACSO; Muela del Diablo; Comuna.

Raschke, J., (1994). *Sobre el concepto de movimiento social*. Zona Abierta, N° 69, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, España.

Revilla Blanco, M. (1996). El concepto de movimiento social: Acción Identidad y Sentido. Revista *Última Década*. N° 5, (pp.1-18). Valparaíso: Centro de Estudios Sociales.

Rosato, A., (2005). Antropología y construcción de Identidades. En Rosato A. y Vail P (Ed.) *La construcción Social de la anormalidad*. Buenos Aires: Novedades Educativas.

Sánchez Vidal, A., (1991). *Psicología Comunitaria*. Barcelona: PPU.

Sánchez Vidal, A., (2000) *Todos con la esperanza. Continuidad de la participación comunitaria*. Caracas: Comisión de Postgrados, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

Saussure, F., (1916). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.

Skliar, C. (2005) Poner en tela de juicio la normalidad, no la anormalidad. En Rosato A. y Vail P (Ed.) *La construcción Social de la anormalidad*, (pp. 7-21). Buenos Aires: Novedades Educativas.

Spinoza, B. (1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza Editorial.

Tarrow, S., (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

Temple, D., (2003). *Teoría de la Reciprocidad*. Tomos I, II y III. La Paz: Ed. PADEP.

Vallejo, I. (2005). Parecerse a nosotros. Debate acerca de las representaciones sociales de los docentes de educación básica acerca de la discapacidad. En Rosato A. y Vail P (Ed.) *La construcción Social de la anormalidad*, (pp. 69-80). Buenos Aires: Novedades Educativas.

Virno, P., (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Ed Puñaladas.

Zegada, M.T., (2011). *La democracia desde los márgenes*. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo.

CAPÍTULO IV.

PROCESOS COMUNITARIOS

MEMORIA Y DESARROLLO COMUNITARIO

En este trabajo interesa tener como sujeto central el tema de la memoria, sin embargo también interesa ver la memoria de manera aplicada a la comunidad, ello, por cuanto la comunidad está constantemente definiendo la realidad social, de acuerdo a sus recuerdos y situaciones del pasado, y al mismo tiempo, diferentes programas de intervención comunitaria y políticas públicas buscan consolidar y desarrollar la comunidad, sin embargo, el tema de la memoria es habitualmente un ausente.

No obstante, cuando se hace referencia al rescate de la cultura se recurre al pasado, a la memoria, pero, como hechos estáticos, como artefactos folklóricos. Dicho de otra manera, la cultura vista de esta manera es interpretada como un bienpreciado pero que no tiene que ver con el presente, sino con un pasado caducado.

Entonces, el trabajo comunitario generalmente no está pensado hacia el pasado sino hacia el futuro. El concepto habitual de tiempo que se tiene en la intervención comunitaria es el tiempo de la modernidad: pasado, presente y futuro. Donde el pasado es un objeto inmodificable que quedo atrás, que debe ser superado y sin mayor relevancia, pero en cambio, el futuro es lo más importante, estimulado especialmente por las políticas sociales, normalmente configurado como la búsqueda de soluciones a problemas sociales, el futuro es el espacio simbólico y utópico en el cual se resolverían los problemas sociales que existen en el presente.

Por lo dicho, este trabajo tiene el propósito de validar el área de la memoria y aplicarla al desarrollo de la comunidad. De manera que interesa definir el concepto de memoria de acuerdo a los principales autores que se han dedicado al tema, y ver sus conexiones con el ideario de comunidad.

1. Sobre la Memoria

Dicho en términos simples, la historia es el lugar donde están los hechos, en cierta medida inmutables, los cuales el historiador saca a la luz mediante la investigación de antecedentes y soportes que dan cuenta de esos hechos. “El

pasado histórico es un pasado que pudiéramos llamar muerto por contraste con el pasado vivo y vivido de la memoria” (Ramos; 1989:78). La memoria en cambio es diferente a la historia, en varios aspectos.

“el pasado histórico ordena los acontecimientos en un tiempo abstracto y universal, mientras que el de la memoria parte del tiempo real de la experiencia y, por tanto, de un tiempo cualitativo” (Ramos; 1989:79).

Este concepto de historia tiene similitud con la definición de Gissi Barbieri sobre memoria histórica, esta es un “(...) recuerdo sobre una serie de hechos reales que se describen y establecen sobre la base de un criterio lineal, con un comienzo y un fin generándose vínculos y sucesiones” (Gissi, 1997:14).

La memoria, en cambio, es el recuerdo de personas. Por lo tanto tiene como límite la capacidad de recordar de aquellas. La historia va más allá de las personas. La memoria incluye no sólo hechos sino también emociones, sentimientos, de manera que el recuerdo es principalmente desde una interpretación de los hechos. Una interpretación que puede variar de acuerdo a quien la realice.

Por ello, al hablar de la memoria se habla más bien en plural, las memorias o múltiples memorias, a diferencia de la historia que más bien busca ser una sola. Las memorias corresponden a distintas interpretaciones que hacen las diferentes comunidades. Por lo tanto no hay una sola memoria sino muchas. Ello nos demuestra el porqué de la lucha por el control de la memoria. Es decir, la memoria tiene distintas interpretaciones de los hechos, cada interpretación corresponde a diferentes intereses e incluso contrapuestos. Entonces, el instalar en la realidad un tipo de memoria favorece una interpretación, y por lo tanto favorece una comunidad y no otra.

El tipo de concepto de memoria que más vigencia se tiene hoy en día, es aquel que en su relación con el tiempo plantea la memoria del pasado en el presente (Maurice Halbwachs, 1925, en Ramos, 1989). Aquí lo que se pone como punto de partida es el presente. Y no se trata de ir al pasado y traer cosas al presente, sino fundamentalmente se trata de partir de las necesidades del presente y luego ver cuáles son los elementos del pasado que se requieren, para justificar, criticar, fortalecer los argumentos que están en juego en el presente.

Tal como lo ejemplifica Ramos (1989), si hacemos el símil de la memoria como una caverna, donde la entrada es el presente y la profundización de la caverna es el pasado, el planteamiento del pasado en el presente no es entrar en la caverna y traer elementos del pasado sino mantenerse en la boca de la caverna, a plena luz en el presente, sin ingresar, pero, mirar hacia su interior, seguir los rayos de luz que iluminan el interior y reconstruir los diferentes pasados que el lugar guarda en sí.

Al decir de Ramos, “se concibe el pasado como una reconstrucción que se hace en el presente y encuentra en él sus principios de selección y descripción. No hay, pues, pasado inmutable independiente de la experiencia presente, sino un pasado siempre recommenzado y reconstruido” (Ramos, 1989:67).

Por ello, según Pierre Nora (1998) estudiar la memoria es también estudiar cómo se construye la memoria. ¿Por qué se construye, quién la construye, cuáles son los intereses en juego?

En sus palabras se trata de “...poner de relieve: el procesos de construcción de una representación, o los procesos de formación de un objeto histórico en el tiempo” (Nora, 1998:22). Es decir se toma aquí la memoria no solo como contenido sino como proceso, el cual en su evolución va construyendo una situación que va adquiriendo forma y que va influenciando el devenir, la comunidad y otros. Como así mismo, su presencia implica ciertos condicionantes sin los cuáles no hubiese tenido existencia. Condicionantes como las necesidades, intereses y expectativas de la comunidad que la representa.

En esta misma dirección, pero desde una perspectiva más amplia, el autor Maurice Halbwachs (1925, en Ramos, 1989) plantea la idea de ‘Matrices Conceptuales’, filtros sociales. Es decir que la memoria e incluso la realidad social no es algo que se convoca de manera pura, sino que existe en la sociedad marcos de interpretación previo sobre la realidad y que involucra conceptos, parámetros, definiciones que orientan y condicionan a la comunidad por un camino prefigurado en su construcción de la memoria. Sin duda este es un proceso dialéctico, entre comunidad y marcos conceptuales.

En este sentido es que Pierre Nora (1998), reconocido por sus aportes en este campo, propuso un trabajo dirigido a los ‘lugares de la memoria’ (lieux de memoires). Uno de los aspectos que plantea aquí es la densidad de la

realidad. Pierre Nora dice que la realidad tienes varias capas sedimentarias de memoria, cinco en total (está pensando en Francia), desde la memoria real hasta la memoria patrimonial, pasando por una memoria Estado; memoria nación, memoria ciudadana.

Los lugares de memoria son espacios producidos socialmente. Son intervenidos por las comunidades, son apropiados y son transformados, adquieren forma. A partir de ese momento los espacios son una memoria configurada y estos espacios constituyen realidad, que se traducen en una subjetividad sobre la realidad. En el espacio andino, la montaña ha sido fundamental, en ella el estilo de vida desarrollado refleja un espacio producido, como las “terrazas” que se asocian a diferentes tipos de alimentación y de cultivos (Dollfus, 1991).

Muy diferente es la llanura, espacios planos, generalmente de poca altura, que han sido preferidos por la modernidad e igualmente privilegiados en el periodo de la colonia. En estos, se ha fortalecido el sedentarismo, la eficiencia agrícola, es uso del motor y la construcción de caminos, entre otras cosas. Tanto la llanura como la montaña son igualmente espacios producidos, que responde a las opciones de comunidades determinadas (Dollfus, 1991).

Este autor, tiene en su libro *Territorios Andinos: Reto y Memorias* algunos títulos del índice que refieren a dichos aspectos como: “las montañas tropicales favorecen a los peatones”; “la modernidad contra la montaña”; “memoria y sistemas de geografía”, o “los andes son espacios producidos” Dollfus (1991).

Según este concepto de lugares de memoria, al llegar las nuevas generaciones a un espacio, estas no llegan a un vacío, llegan a un espacio de memoria que se requiere saber leer, pero es un espacio que en su estructura, sus opciones, sus zonas privilegiadas, su diseño y formas, configuran todo un mensaje, una propuesta, un rescate específico de comunidad, de sociedad, de una forma de vivir y de pensar.

Por lo tanto, las propuestas del presente “chocan” con una realidad ya constituida, que tiene figura y que expresa una forma de vida. En ese sentido, el trabajo con la memoria es un trabajo entre el pasado y el presente, donde ambos tienen relevancia. El presente que tiene su configuración, requiere de la memoria para re-estructurarse, el presente no llega desde afuera, enarbolado como verdad y que se instala con una lógica propia en un espacio vacío. Todo lo contrario el presente llega a una realidad, a una memoria, a una forma,

a un producto social de vida y por lo tanto son dos tipos de fuerza que se encuentran y que deben negociar.

Otro concepto trascendental en los trabajos de memoria es el de “Memorias Colectivas”, de Maurice Halbwachs (1950, en Ramos 1989). Sobre este concepto lo que nos interesa aquí es la relación de lo colectivo con lo individual. Este último es quién trae la memoria, y ello pudiera parecer un acto independiente, aislado y absolutamente libre. No obstante, Halbwachs indica que los individuos pertenecen a grupos, a comunidades, a la sociedad y, por lo tanto lo que ellos hagan está en relación con lo que todo el grupo piensa y lo que el grupo ha definido como prioritario. “La memoria colectiva remite a la memoria compartida de un acontecimiento del pasado vivido en común por una colectividad, amplia o restringida, nación, aldea o familia” (Lavabre, 1998:5).

El grupo, la comunidad, ya ha definido un mundo, una realidad, en que el individuo ha participado. Por lo mismo, el individuo al traer recuerdos del pasado utiliza consciente e inconscientemente parámetros de la memoria colectiva.

Al decir de Lavabre “las exigencias de la sociedad reglan la posibilidad de acordarse o no de un acontecimiento, al mismo tiempo que imponen la deformación del pasado...(pero al mismo tiempo)...la memoria es necesariamente plural, multiforme, y se inscribe en la multiplicidad de tiempos sociales y espacios diferenciados de los cuáles se apropian los grupos” (Lavabre, 1998:9).

2. Otros tipos de Tiempo

La memoria vista como un trabajo de reconstitución de la realidad de una comunidad o de una sociedad, se ha puesto en el tapete de la discusión actualmente en relación a las dictaduras militares en América Latina. En este contexto, se subraya particularmente la relevancia de no olvidar lo sucedido y buscar las formas de traer una memoria que haga presente los graves sucesos ocurridos, especialmente los vinculados a la violación de los derechos humanos.

Sin dejar de valorar esos esfuerzos, corresponde también conceptualizar el trabajo de la memoria como una acción que va mucho más allá de esas situaciones. Esto en el sentido de tomar en cuenta la memoria para todo tipo

de aspectos de la vida social y, por lo mismo, es un recurso invaluable a la hora de reponer o recuperar elementos relacionados con la identidad, con la cultura, con los saberes colectivos, etc.

Al situarnos en ese contexto más amplio, va quedando en evidencia el modo habitual en que se trabaja con la memoria, es decir, las limitaciones con que se trabaja. Surgen restricciones para acceder a otros fenómenos presentes en las realidades de una comunidad o sociedad. Estas restricciones están asociadas a un concepto de tiempo lineal.

Dicho de otra manera, el equipo que trabaja el tema se ubica habitualmente en el presente y dicho metafóricamente va al pasado, recupera ciertos hechos y los trae al presente. Esta forma de trabajo, tiene una conceptualización que supone que el pasado es inmutable, fijo e inmodificable y el problema consiste en sólo contar con los medios para acceder a él. Sean estos arqueológicos o sean en base a las técnicas de investigación históricas. Es decir el pasado está allá, el problema es cómo recuperarlo, en definitiva hay un sólo pasado.

Dicha concepción tiene otro agregado que es, siguiendo con la visión lineal del tiempo, la existencia de un futuro. De forma que el trabajo de fondo que se realiza con la memoria es para diseñar el futuro. Es decir el acento se pone en lo que vendrá y el pasado sólo es un recurso instrumental, incluso secundario, para atender lo más relevante que es el futuro. La sociedad moderna es así, diseñada a través de los medios de comunicación de masas, está constantemente preparando lo que vendrá mañana y pareciera que vivimos una especie de carrera, una competencia por ganarle a otros por quién logra primero alcanzar y estar mejor instalado en ese futuro. Igualmente eso lo vemos en las políticas sociales y políticas públicas del Estado, que plantean la idea del desarrollo y orientan sus esfuerzos hacia la anhelada meta de ser “un país desarrollado”.

Esta posición sobre la memoria, que podemos llamar clásica, ha sido contestada por Pierre Nora (1998) y Maurice Halbwachs (1925, 1950, en Ramos, 1989), tal como hemos visto previamente. Sin embargo, aquí queremos ir aún más lejos.

Al proponer una mirada alternativa a la memoria basada en un tiempo lineal, la alternativa, o las alternativas, apuntan a señalar que existen otras memorias basadas en un concepto distinto de tiempo.

Para comenzar resulta interesante analizar la noción de presente. Este espacio de tiempo es fundamental en el tiempo lineal. Es el ancla principal desde donde se mira el mundo. Desde el presente se “viaja” al pasado o al futuro. No obstante, si asumimos el supuesto que el tiempo es construido socialmente, también entonces, es construido el presente.

Eso es lo que plantean algunos autores como Malinowky (1974, en Gissi Barbieri, 1997). El presente, se construye en contraposición a la memoria mítica, llamada en palabras de este autor memoria de fabulación. En esta última el tiempo es relativo, las nociones de pasado, presente y futuro se desvanecen. El antes y el después no están ligado a ningún presente, cada antes puede ser un después de manera interminable.

La construcción del presente en el tiempo lineal, plantea la supresión del tiempo relativo y busca un tiempo consistente, fijo y estable. Para ello se procede a la “introducción de un punto absoluto, de un hito, en relación al cuál fuera posible ordenar de una manera inequívoca el pasado y el futuro... el presente es un relato de la acción, es un acto peculiar de narración y la acción... permite unir en una sola historia completa el presente, el pasado y el futuro” (Gissi Barbieri, 1997:25).

De aquí se comprende que en el tiempo lineal es fundamental apelar constantemente al principio, al comienzo de todo. De modo que si algo comenzó en un momento determinado, entonces ya podemos hablar de que las cosas van en una dirección. Hay un movimiento desde el pasado, pasando por un presente hacia un futuro. Se ha construido un tipo de tiempo.

En referencia al concepto de tiempo J. Ocampo, señala en América Latina la “vigencia de dos formas vivenciales de concepción de tiempo: la temporalidad de larga duración y cíclica del mundo indígena, y la temporalidad lineal, histórica establecida por los europeos” (Ocampo, 1986:402-403, en Gissi Barbieri, 1997).

Es así como, un concepto alternativo de memoria aloja un concepto diferente de tiempo, como el tiempo indígena. El concepto de temporalidad cíclica del mundo indígena tiene relación con la memoria mítica “es aquella en la cual no están ni el antes ni el después ligados a ningún presente (...) la relación del antes-pasado con el después-futuro es relativa, suele referirse simultáneamente al pasado, al presente y al futuro...” (Gissi Barbieri, 1997:14).

Uno de los aspectos interesante aquí es la importancia del pasado para muchas culturas indígenas. Y en ese sentido el concepto de tiempo mítico o tiempo sagrado (Eliade, 1957, en Gissi, 1997) permite observar la posibilidad de un movimiento de esas culturas, hacia el pasado, sin necesariamente entender que se va hacia atrás o que caminan devolviéndose en el tiempo.

Al referirnos al mundo andino, la concepción de futuro no es hacia adelante sino hacia atrás o mejor dicho, el pasado se encuentra adelante y el futuro se encuentra atrás.

En el caso Mapuche, la conformación temporal está representada por etapas del año. El tiempo transcurre en forma circular, en un giro de derecha a izquierda (Iriarte, 2004).



Figura 1. TIEMPO MAPUCHE

Al decir de Eliade, “(...) el tiempo sagrado es un tiempo mítico hecho presente...como el espacio, el tiempo (...) no es homogéneo ni continuo (...) el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, es un tiempo mítico primordial hecho presente (...) es indefinidamente recuperable, repetible (...) se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable” (Eliade, 1957: 63-65, en Gissi Barbieri, 1997).

“La memoria mítica es susceptible de reactualizarse en la acción, de revivirse, a través del rito y de la fiesta” (Gissi Barbieri, 1997:14).

Todos estos puntos permiten dejar establecido la necesidad de reconocer otras formas de trabajar con la memoria.

La lógica del tiempo lineal utiliza un tipo de memoria que busca el pasado, sin embargo, es criticable conceptualizar la memoria alojada en un pasado como fijo e inmutable, por cuánto el trabajo con la memoria sólo consiste en traer ciertos hechos del pasado al presente, sin cuestionar que si esos hechos son entendido de igual manera por distintos sectores de la sociedad.

Dichos hechos tienen significaciones, por lo tanto, si se concibe el pasado como uno sólo, se fijan los hechos como inmutables, de modo que se debilita la idea de la transformación de la realidad social; lo cual no permite la diversidad, ni tampoco se condice con lo que hoy entendemos por subjetividad.

3. Memoria como construcción de la Realidad

Como señala Ángel Rama (1984) en su texto *La Ciudad Letrada*, las ciudades en América Latina fueron planificadas, existieron previamente en la mente del arquitecto, en los planos, en los diseños. Este proceso fue igualmente un proceso de construcción de un tipo de tiempo, un tiempo moderno. Basado en lo escritural, en los signos puestos en un papel independiente de la expresión oral, corporal y subjetiva. Allí en ese proceso se ha configurado un tipo de tiempo lineal, pero igualmente se ha conformado un tipo de realidad.

Si decimos, que las sociedades andinas ponían por delante el tiempo del pasado, ¿podríamos señalar que este tipo de memoria va del presente al pasado?

Si observamos por otro lado que las sociedades del amazonas, que viven permanentemente en el bosque, insertos en un ecosistema de naturaleza, plantas y animales, y que su tiempo, de alguna forma ni siquiera es circular, por cuando en el amazona apenas hay estaciones del año, dado que se encuentran en la línea del ecuador, probablemente, ese tiempo es un tiempo eterno, una especie de presente perpetuo. ¿Acaso la memoria no existe allí?

El tipo de tiempo que usa una comunidad, es una variable que determina la forma de construcción de su realidad. Una realidad centrada en el presente, centrada en el pasado o centrada en el futuro, es un tipo de comunidad que vive en un momento de tiempo o en varios momentos o en diferentes direcciones.

Es en función de ese tipo de momento del tiempo, que privilegia la comunidad y hacia dónde se dirige, lo que define el rol que jugará la memoria.

Esto es muy interesante por cuanto al hablar de memoria, entonces no correspondería decir que sólo hay muchas formas de definir la memoria o varias memorias sino diversas formas en que la memoria funciona. La memoria funciona de diversas maneras dependiendo del tipo de tiempo que forma parte de su conformación.

Para las sociedades modernas la memoria consiste en traer elementos del pasado al presente, pero lo determinante es el futuro. Para las sociedades indígenas, para algunas de ellas, lo real, lo actual, es el tiempo mítico, es su momento fundacional, lo actual para ellos es el tiempo pasado o, su dirección es desde el presente al pasado. ¿Cuál es la función de la memoria en estos casos? Tal vez traer cosas de un presente a otro presente distinto.

En otro orden de temas, si planteamos que la subjetividad está conformada por significaciones, es decir por apreciaciones valoradas de las cosas, entonces habría que decir que las significaciones no son inocuas, tienen consecuencias en la determinación del comportamiento humano y por lo mismo en la determinación de la sociedad. La memoria a su vez, está también constituida por significaciones, de manera que esto tiene un impacto en los procesos de recuerdo o en el olvido, son aspectos que se conforman en función de lo que es lo significativo para una comunidad de personas.

Un buen ejemplo al respecto, es la estatua de Gonzalo Guerrero en Akumal, México, estudiada por Rolena Adorno (1996). Se trata de la figura de un español, luego su mujer indígena y sus hijos mestizos. Pero, este hecho físico es fruto de una disputa hace algunos años, donde las autoridades más conservadoras hubiesen querido que Gonzalo apareciera sólo y, claramente como representante de la conquista española. Sin embargo, la presencia de la mujer indígena, en la estatua, muestra el fruto de una lucha de la población Maya, quien trae en su memoria otro aspecto de la conquista que fue el reconocimiento por parte de Gonzalo de la presencia indígena y más aún todavía, su decisión de integrarse a este mundo, tener hijos y luego combatir a las siguientes expediciones de Hernán Cortes por conquistar la zona de Yucatán. Es decir, esta memoria indígena expresa también el rechazo a la conquista, por parte de este español Gonzalo.

La memoria o las diferentes memorias en juego aquí, en lucha y en conflicto, determinaron esa estatua. Es decir, las memorias en su confrontación construyeron esta realidad que es la estatua, que es a su vez un conjunto de significaciones en pugna y que tiene un conjunto de lecturas. Lo que se quiere decir es que sin memoria no es posible construir la realidad. La realidad es traspasada, alimentada, conformada, constituida, reformada, deconstruida, desinstalada, en fin, por la memoria. No es el único aspecto, sin duda, pero es fundamental.

La memoria igualmente construye el imaginario social, otro aspecto de la realidad. Es decir, se parte de la base que lo subjetivo es una realidad, lo mismo ocurre con el imaginario. Dicho de otra forma no hablamos que el imaginario es una mera fantasía. Todo lo contrario, el imaginario se entiende aquí como el cuadro de elementos, un escenario de cómo vemos las cosas, un paisaje totalmente real de cómo es nuestro mundo. Sin duda este cuadro es construido por las relaciones sociales, pero es mundo sólido que determina nuestro comportamiento y quehacer.

Que mejor ejemplo de este imaginario que las castas, el mestizaje, las pruebas de sangre, durante la colonia, o los cimarrones. ¿Cómo interpreta un blanco de la época colonial, la salida del negro de la plantación y su integración a un palenque? Sin duda como un delito, dado que es propiedad de su amo y por lo tanto merece castigo, doscientos latigazos y el retorno al trabajo agrícola. Y ello se encuentra plenamente justificado en la realidad de la época, dado que su imaginario social construyó un paisaje así que permitía interpretar y significar las cosas de ese modo. ¿Cómo la interpretamos nosotros? Sin duda de manera opuesta, valoramos la escapada del negro porque nuestros ojos “ven” la explotación de la esclavitud y proponemos castigo, en nuestro imaginario, al blanco por no respetar los derechos humanos. Tenemos otra realidad social, otro imaginario, otros elementos, otras relaciones, otras significaciones.

Cuando hoy en día se habla de la importancia de la “historia local”, es una reivindicación de la historia de comunidades invisibles, que habitualmente quedan en el lado oscuro de la historia oficial. La historia de pequeños pueblos, la historia de una toma de terrenos, por otro lado la historia de las mujeres, de los obreros, de los jóvenes, de los arrieros de la montaña, entre otras. Historia que se construyen con sus memorias locales, memorias que están vivas al mismo tiempo, pero que la sociedad no considera, que la sociedad margina,

que la sociedad transforma en historias de nadie, las vacía o las cataloga como espacios vacíos.

Estos vacíos permiten entender la memoria y su relación con la identidad. Las comunidades marginadas viven el acicate de recuperar su identidad y para ello deben recurrir a la memoria. Las distintas memorias locales, con sus recuerdos y sus olvidos y sus identidades conforman hoy la realidad social, una realidad múltiple, voluminosa, una realidad rica en historias y memorias. Al mismo tiempo una realidad en constante construcción por el recurrente encuentro entre diferentes comunidades.

A modo de cierre

Trabajar con la comunidad implica pensar en su consolidación, esto es el quehacer comunitario. En los años 90, esta tarea apuntaba a resolver sus problemas básicos, alimentación, abrigo, vivienda, entre otras. De manera que el logro de estos objetivos pasaba principalmente por convencer a la comunidad de comprometerse con estos. Según la teoría no bastaba tener un problema y una solución sino que se requería el concurso de la comunidad.

A partir de la década siguiente, surge como objetivo, el desarrollo de la comunidad propiamente tal, es decir, no sólo sus necesidades básicas, sino los componentes subjetivos de la misma, como son la identidad, la cohesión, la pertenencia, la solidaridad, lo cultural. Se agrega a los temas básicos el tema del medio ambiente, y con ello, particularmente las comunidades rurales, indígenas, otras comunidades de América Latina.

Esto también está estimulado por un avance en las políticas sociales que han empezado a dejar atrás sus objetivos de eficiencia y de buenos resultados centrados en “problemas sociales” para pasar a trabajar más la subjetividad. Esto es transitando de una definición de los problemas sólo desde el Estado, desde el gobierno, a validar una definición realizada por la misma comunidad. Es un abrir la ventana hacia la consideración de la “cosmovisión” de la comunidad. También es la apertura hacia las políticas “relacionales” (Donati, 2004), las cuáles ponen en el tapete la llamada intersubjetividad. Es decir, la consideración de la construcción social de la realidad, en las políticas sociales.

En este contexto es que en el ámbito del desarrollo comunitario se ha abierto un campo hacia el desarrollo de la identidad, un nuevo concepto de

comunidad y el gran tema de la diversidad, lo cultural, la interculturalidad y particularmente el tema de la memoria.

En este trabajo se ha hecho referencia al tema de la memoria y, al vincularlo con el quehacer comunitario, es posible observar un proceso evolutivo de cómo se ha trabajado la memoria o de cómo se podría trabajar la memoria, en este ámbito.

Lo tradicional es usar los conceptos clásicos de la memoria. Es decir la memoria que parte desde el presente y “va” hacia el pasado a recuperar elementos fijos e inmodificables que se encuentran incrustados en un tiempo remoto. Es la habitual forma positivista de recuperar el pasado.

Las críticas a este enfoque desde Pierre Nora (1989), Maurice Halbwachs (1950), Paul Ricoeur (1979) y otros es que esta es una mirada reduccionista y pobre de la historia, de la memoria y de los fenómenos sociales. Estos autores, introducen un nuevo concepto de memoria en el sentido que esta se construye de un presente cargado de diferencias, distintos intereses, conflictos, actores sociales en pugna, entre otros y, por lo tanto, la memoria que se recupera no es una sola, sino que responde a las diferentes realidades y demandas del presente.

También otros elementos de este nuevo enfoque son los “Marcos Sociales” de Halbwachs (1925, 1950, en Ramos 1989), que apuntan a la memoria colectiva y los lugares de memoria, de Pierre Nora. Estos parámetros pueden actuar como instrumentos de análisis, señalando que el tema de la memoria es mucho más complejo que solamente recordar u olvidar. La memoria colectiva apunta a recordar, a buscar del pasado, mediante un escenario de la realidad ya preconstruido por el grupo. De manera que hay un rescate condicionado de la memoria. No se recupera cualquier memoria entonces. Y, lo mismo respecto de los lugares de memoria. Son hechos ya construidos, y que prefiguran o dan forma al pasado. El pasado no es un espacio vacío, tiene forma y su recuerdo exige transitar por caminos ya elaborados.

Lo nuevo y lo distintivo, aunque tal vez complejo, es el enfoque que hemos asumido aquí, es un enfoque cercano al mundo indígena y por lo mismo alternativo que está dirigido a considerar y estudiar más la memoria mítica. Las posturas anteriores sostienen con más o menos fuerza un concepto de tiempo lineal basado en momentos de tiempo como son el pasado, el presente

y el futuro, trazados todos desde una perspectiva evolucionista con dirección desde el pasado hacia el futuro. Y a partir de esta lógica lineal la memoria trabaja desde el presente. Desde allí hace incursiones al pasado, o igualmente la memoria es colonizada por las luces del futuro.

Justamente un enfoque alternativo de trabajo con la memoria parte deconstruyendo y desestabilizando el concepto lineal del tiempo, cuestionando el concepto de presente como la verdad, y asumiendo que el presente es una construcción social, por lo mismo es un constructo artificial. La noción de presente surge desde el momento que se fija un punto en el tiempo, que se desenvuelve evolutivamente hacia el futuro. No obstante, desde que descartamos este presente surge el tiempo indígena, que es muy complejo y difícil de explicar todavía, pero que en, síntesis, plantea que el tiempo funciona de modo paralelo, entre otras propuestas. Donde pasado, presente y futuro pueden ir juntos, al mismo tiempo, y que entre ellos no existe una lógica de continuidad ni de secuencialidad. No hay una evolución en el tiempo y por lo mismo el tiempo no tiene necesariamente una dirección hacia el futuro, también en el tiempo indígena se puede “viajar” hacia el pasado, o más aún el pasado en el tiempo indígena es el futuro, el pasado es ir hacia adelante, no es retroceder, no el volver.

Este es el enfoque de la memoria mítica, basada en el tiempo sagrado, presente en general en las cosmovisiones de base de las comunidades indígenas. Sin duda es una propuesta audaz, compleja de implementar, especialmente si con la modernidad todo está teñido de futuro. Vivimos la colonización del tiempo lineal europeo. Nuestro mundo se encuentra firmemente ordenado en esa secuencialidad y el tiempo mítico suena a fantasía. En fin, tal vez una forma sería buscar la forma de congeniar la coexistencia de los distintos tipos de tiempo....

Bibliografía

Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia de una comunidad andina*. La Paz: IFEA-JEB.AQSDI.

Adorno, R. (1996). La Estatua de H. Gonzalo Guerrero en Akumal: Iconos Culturales y la Reactualización del Pasado Colonial. *Revista Interamericana* Vol LXII N° 176-177. Pittsburgh.

- Albo, X. (1988). *Raíces de América: El Mundo Aymara*. Madrid: Alianza Editorial.
- Candeau, J. (1998). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Del Sol
- Cuesta J. (1998). *Memoria e Historia*. Madrid: Ed. Marcial Pons
- Dollfus, O. (1991) *Territorios Andinos: Reto y Memorias*. Lima: EFEA Instituto Francés de Estudios Andinos e IEP Instituto de Estudio Peruanos.
- Donati, P. (2004). Nuevas Políticas Sociales y Estado Social Relacional. *Revista Reis*. Universidad de Bolonia. N° 108, pp 9-47.
- Gissi Barbieri, N. (1997). *Aproximación al conocimiento de la memoria Mapuche-Huilliche en San Juan de la Costa*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
- Halbwachs, M. (1925). Les cadre sociaux de la Mémoire. En Ramos, R. (Ed.). Maurice Halbwachs y la Memoria Colectiva (pp 63-81). *Revista de Occidente* N° 100. La Rioja.
- Halbwachs, M. (1950). La mémoire collective. En Ramos, R. (Ed.). Maurice Halbwachs y la Memoria Colectiva. (pp 63-81) *Revista de Occidente* N° 100. La Rioja
- Halbwachs, M. (2005). Memoria Individual y Memoria Colectiva. *Revista Estudio*. N° 16. pp163-187. Cordoba: Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Cordoba.
- Howard-Malverde, R., (1988). Talking about de past: Tense and testimonial in Quecha narrative discourse. *Revista Amerindia*. N° 13, París.
- Iriarte, V. (2004). *Mapukipum.cl: tiempo, vida y espacio en la cultura Mapuche*. Tesis para optar al título de Diseñador Gráfico. Facultad de Arquitectura y Urbanismo Departamento de Diseño Gráfico. Universidad de Chile
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo XXI, España Editores.
- Lavabre, M.C. (1998). Maurice Halbwachs y la Sociología de la memoria. *Revista Raison Présente*, N° 128 Oct, pp. 47-56.

Le Goff, J. (2005). *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, Ibérica.

Mamani, C. (2007). *Memoria y reconstitución. Intelectuales Indígenas Piensan América Latina*. Quito: Abya-Yala.

MIDEPLAN, (2008). *Re-conocer. Pacto Social por la Multiculturalidad*. Gobierno de Chile.

Nora, P. (1998). La aventura de 'Les Lieux de Memoires'. En Cuesta, J. *Memoria e Historia*. Madrid: Ed Marcial Pons.

Rama, A. (1984) *la ciudad letrada*; Montevideo. Ed. Arca.

Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Ramos, R. (1989). Maurice Halbwachs y la Memoria Colectiva (pp 63-81). *Revista de Occidente* N° 100. Universidad de la Rioja.

Ricoeur, P. (1979). *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Ed. Sígueme.

Rousso, H. (2002). El estatuto del olvido. En *Academia Universal de las Culturas. ¿Por qué recordar?*. (p.p.87-90). Barcelona: Garnica.

Salomón, F. (1993). La Textualización de la memoria en la América andina: Una perspectiva etnográfica comparada. En *Acta Final X Congreso Indigenista Interamericano*. (pp. 229 260) Managua: Instituto Indigenista Interamericano.

IDENTIDAD, COHESIÓN SOCIAL E INTERCULTURALIDAD¹⁶

Este trabajo desarrolla una definición de la Identidad, pasando por la perspectiva esencialista hasta la perspectiva postmoderna, en el contexto latinoamericano y en el caso de Chile particularmente. Se plantea que existe una identidad agredida, la cual impone identidades que surgen desde la modernidad, desde el Estado nación y desde el progreso, sin considerar identidades surgidas desde los indígenas y de poblaciones negras que son una significativa contribución a la definición de lo americano. Desde una perspectiva unilateral, las elites gobernantes buscan plegar a todas las comunidades al proceso de crecimiento económico, pero buscando la cohesión social, esta última propuesta desde la multiculturalidad, la cual permitiría el encuentro cultural y el reconocimiento de las distintas comunidades. Sin embargo, se sugiere que no es sino la interculturalidad y no la multiculturalidad, el proceso que efectivamente por su lógica relacional el que realmente permitirá la mejor cohesión social.

1. Hacia una Definición de Identidad

a. Definición de Identidad, el otro

La identidad aquí es entendida como identidad cultural, sin embargo en su definición igualmente coincide con la identidad personal. Lo otro, el otro, los otros juegan un papel relevante en la configuración de ambos tipos de identidad.

La comunidad no constituye de manera prioritaria una identidad per se, de manera espontánea, como un fenómeno natural y emergente. Sino que se construye en la relación con otras comunidades, sean estas comunidades reales, imaginadas u totalmente alejadas. La identidad en un proceso que surge de la confrontación con otros, de la comparación, de la comunicación.

¹⁶ Publicación de Rozas, G., realizada en el capítulo N° 1 del Libro: Compendio de Tesis Magister Psicología Comunitaria, Volumen II, 2009, Universidad de Chile.

Al decir de Larraín: “La construcción de cualquier versión de identidad cultural, la comparación con el ‘otro’ y la utilización de mecanismos de oposición al otro juegan un papel fundamental... la idea de ‘nosotros’ en cuanto opuesto a ‘ellos’ o a los ‘otros’. Para definir lo que se considera propio se exageran las diferencias con los que están afuera” (Larraín, 1996:91).

Este autor plantea que al menos hay tres dimensiones en la constitución de la identidad: la dimensión temporal, la dimensión de los contenidos y la dimensión espacial.

Es interesante la reflexión que realiza dicho autor en relación a la conformación de la identidad desde Europa, la cual es construida desde la modernidad. En la dimensión temporal Europea se autoconfigura como lo moderno en detrimento de lo tradicional de los otros. En la dimensión de los contenidos, se atribuye la incorporación de la razón y de la civilización, aspectos que en los otros se expresaría como lo primitivo, lo bárbaro, lo salvaje, e incluso lo irracional. Y en la dimensión espacial los otros son aquellos que están lejos, aquellos que están fuera.

Otro autor, Amin Maalouf (1998), se refiere a la constitución de la identidad de manera histórica, en el sentido que las sociedades van construyendo su identidad y se van agregando elementos de manera que se transforma en una identidad compuesta y compleja. Adquiera gran importancia la diversidad y en este sentido no existiría una identidad única o recostada bajo un solo elemento sino bajo variadas experiencias, las cuales apelan a la presencia de varias identidades que se ordenan y articulan mutuamente.

b. Perspectivas Identitarias

La identidad es un concepto de gran importancia en las Ciencias Sociales y particularmente en el ámbito del quehacer social, sin embargo, en el ámbito de la psicología está asociada a una conceptualización muy cercana al proyecto de desarrollo vital (Ericsson, 1968). Es decir, la identidad se produce vinculada a las etapas de la vida por las cuales pasa un individuo, vale decir la niñez, la adultez, la tercera y cuarta edad, etc. Sin embargo lo que nos interesa es la identidad en el ámbito colectivo y especialmente comunitario.

Desde lo comunitario la identidad es una especie de personalidad que tienen los grupos sociales, es decir, un conjunto de características con las cuales los

miembros de un grupo se sienten cercanos. Por ejemplo, si hablamos de un barrio, sus miembros podrían identificarse con la idea que ellos son educados, limpios, ordenados, sociables, pero este mismo grupo puede señalar al barrio de enfrente como violentos, agresivos, ladrones, sucios, vagos, etc. Es decir aquí están presentes dos identidades grupales o comunitarias.

Si pensáramos que la identidad de estas comunidades fuesen fijas para siempre nos encontraríamos según Larraín, en una concepción esencialista “(...) piensa la identidad como un hecho acabado, como un conjunto establecido de experiencias comunes y de valores fundamentales compartidos que se constituyó en el pasado como una esencia de una vez para siempre” (Larraín,1996:216).

Lo interesante en este planteamiento es como se conforman las identidades. Se podría señalar que ellos siempre han sido así, sin cambios y serán así ad eternum, pero como una identidad autoasignada; o se podría por el contrario señalar que esta identidad está determinada por las apreciaciones y las opiniones que se han generado en instancias e instituciones superiores como y por ejemplo, el Municipio, la Intendencia u otras.

En este caso según Larraín, la construcción de la identidad se hace desde arriba, desde los discursos institucionales “(...) la posición constructivista deriva de posiciones postestructuralistas, que conceden una importancia clave al discurso como un elemento central que organiza toda la vida social (...) tanto los sujetos como los actores sociales, como los movimientos sociales son constituidos por una variedad de discursos (...) No son los sujetos los que crean los discursos, son los discursos los que crean a los sujetos o posiciones de sujeto que pueden ser llenadas por una variedad de individuos” (Larraín, 1996:214).

Respecto de la identidad de los latinoamericanos, se han planteado diferentes versiones, algunas con un carácter esencialista, otras constructivistas y otras históricas estructurales. En relación a esta última alternativa “se piensa en una identidad cultural como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes (...)” (Larraín, 1996:218).

Recapitulando entonces, la construcción de la identidad comienza a partir de dos fuentes. Por un lado, por el mismo grupo o comunidad en su proceso de desarrollo, sus propios miembros se definen de una o u otra manera y, por otro lado, se conforma por constitución externa, es decir son los otros quienes definen la identidad. Estos señalan desde fuera, desde su propia posición, como ven y como identifican a los primeros.

No obstante, la identidad no es la suma de lo interno y lo externo sino, es fruto de la relación entre un grupo(nosotros) y otro grupo(ellos). Es decir ambos se determinan mutuamente. Por lo tanto la identidad no es algo que sea autodeterminado sino que surge de un proceso interactivo y relacional con los otros.

Vale reforzar y agregar que la identidad no es un fenómeno estático y fijo, sino modificable que va cambiando en el tiempo. No correspondería hablar de una identidad inmutable. Este punto resulta particularmente interesante en relación a los proceso de interculturalidad que veremos más adelante.

c. Las Crisis en el proceso de surgimiento de la Identidad

Siguiendo la perspectiva histórica de construcción de identidad, ya señalada, vale detenerse en los procesos vinculados. Fuera de la caracterización misma de la identidad este fenómeno surge de las crisis sociales.

La identidad desde esta perspectiva histórica no se constituye particularmente en situaciones de aislamiento o de prosperidad, sino más bien. “La identidad sólo es un tema cuando está en crisis, cuando algo que se supone fijo, coherente y estable es desplazado por una experiencia de duda e incertidumbre” (Merced, citado por Larraín, 1996:216).

Las crisis son momentos especiales y particulares que ponen en juego múltiples procesos sociales, las crisis son una ruptura con las dinámicas de vida establecidas. Dinámicas que son vista durante un periodo como sólidas, inmutables, definitivas y, por lo mismo, son realidades que determinan estructuras, redes, cosmovisiones de mundo e igualmente tienen una fuerte influencia en la conformación de procesos psicosociales como la identidad, las representaciones sociales, los valores, entre otros.

Sin embargo las crisis, son un momento en que todo lo consolidado se desestabiliza y se viene abajo, las concepciones de mundo, las posiciones dentro de la estructura social, la identidad. Es un momento en que los lazos estructurantes se debilitan, se generan vacíos y libertades, oportunidades y nuevos espacios, otras posibilidades, otras formas de ser, otras concepciones de mundo. Las crisis son por un lado el derrumbe de procesos previos y son el nacimiento de nuevos fenómenos y nuevas dinámicas de vida.

No cabe duda que estas tienen en sí mismas un alto valor como proceso de construcción de realidad. Sin embargo, luego de las crisis no surge necesariamente lo que queremos, no surge necesariamente lo mejor de un proceso. Surge lo que las condiciones previas y las fuerzas en juego permitan. Puede ser un gran salto, un cambio menor o una conformación negativa. Pero, ello no invalida la vitalidad y la oportunidad del proceso.

“El proceso selectivo de constitución y reconstitución de la identidad; la creación de versiones nuevas que resaltan aspectos olvidados o que dan cuenta de otros intereses subordinados no se detiene nunca; tampoco se lo puede fijar de una vez para siempre con contornos definitivos” (Larraín, 1996:129).

Este autor señala cuatro periodos de crisis fundamentales en que se evidencia la construcción de identidad en América Latina:

1. Periodo de la Conquista y la Colonización
2. Periodo de la Independencia y la constitución de los Estados nacionales a comienzos del siglo XIX.
3. Periodo entre las dos Guerras Mundiales, en que se deteriora la dominación oligárquica de los terratenientes a fines de los años 20.
4. Periodo en los años 70, con el fracaso de los regímenes populares y los golpes militares en varios países del continente.

Tal vez podría agregarse un nuevo periodo, referido al fin de siglo que hace presente un conjunto de fenómenos como la globalización, el internet, el derrumbe de Unión Soviética, la emergencia de minorías y subculturas como las juveniles, las etnias, minorías sexuales, el feminismo, etc. Cabría mencionar especialmente el tema de la contaminación y el deterioro medio ambiental,

vinculado al problema del calentamiento global. Todos estos fenómenos tienen una influencia en América Latina y producen determinaciones, de modo que vivimos o estamos viviendo el surgimiento de nuevas identidades asociadas a la emergencia de lo indígena, al debilitamiento de la modernidad, a la depredación de la naturaleza, a la emergencia de identidades postmodernas vinculadas a las minorías.

d. Emergencia Identitaria en América Latina

De este modo surgen a groso modo tres tipos de identidades generales en América Latina, distribuidas temporalmente.

d.1. Identidad indoibérica

Esta identidad hace referencia a una composición híbrida de indio y de lo español, de lo cual su más importante expresión es el mestizaje. Para algunos autores como Morandé (1984), esta identidad sería fija en el tiempo y constituiría nuestro ethos nacional, es decir es una vertiente esencialista del fenómeno. Otro autores no la ven de modo esencialista, Parker (1993) pero sin embargo le atribuyen las mismas características. Estas apuntan a señalarla como barrocas, centrada en las fiestas y en la comunión, en la calle, muy asociado al mundo colonial y a un surgimiento desde el campo y la agricultura.

d.2. Identidad modernista liberal

Esta segunda forma identitaria surge principalmente de la construcción del Estado nación, se constituye en base a un conjunto de elementos que hace que no podamos hablar de un solo tipo de identidad sino de una secuencia de tipos de identidades, que se van conformando a lo largo de los siglos XIX y XX, en América Latina.

Al momento de la Independencia en Chile y en otros países de América Latina las elites gobernantes más que hacer la independencia, más que hacer una revolución al imperio español, eran parte de las mismas colonias, que siguieron la posta de mantenerse en el poder, continuando con la administración y dirección del Estado. Pero como dicen algunos autores, (Lynch, J., 1991; Rodríguez, J., 1996) con la independencia no hubo mayores cambios, sólo un cambio de ropa para seguir gobernando en la misma dirección.

Sin embargo, si bien desde lo económico no hubo mayores cambios, desde lo político si los hubo, predominó en la elite la idea de hacer un giro hacia la república, hacia un sistema independiente y autónomo de España. Desde allí es que surge el concepto de construir un país unificado, que se plegara a la idea de la república. De allí es que surge la idea de la nación, y desde donde se comienzan a constituir los estados nacionales. La nación es un país con un territorio donde sus ciudadanos tienen sus derechos y sus deberes. Sin embargo tal como señalan algunos autores (Quijada, 2003, Grez, 1997) el pueblo, los indígenas, en general, no estaban para nada alineados con esta idea, no se sentían representados, ni identificados con este proceso. Era una propuesta que no les pertenecía.

Más bien el pueblo, que había participado directamente en la toma del poder, cayó en la marginación, la explotación, la pobreza y por lo tanto su principal actitud y orientación era huir y escapar hacia los campos, hacia los terrenos de nadie. Por lo tanto la identidad de la nación fue una identidad artificial, no representativa.

El racismo durante este periodo seguía presente, venía desde la colonia, aunque en ese periodo el racismo más bien actuaba como discriminación a través una jerarquía de mestizajes. El racismo es un cambio de paradigma y adquiere una envergadura extrema en el momento en que las elites gobernantes incorporaron la idea de progreso en la segunda mitad del siglo XIX.

Siguiendo la lógica de los países más desarrollados, particularmente EE.UU, e incorporando las ideas del positivismo, la modernidad y especialmente del naturalismo, que venían de Europa, de Francia e Inglaterra, se plantea que el crecimiento del país requiere usar y disponer de mayores recursos, de mayores tierras para el cultivo agrícola y la exportación. Por lo tanto ahora la idea era el progreso, al cual toda la población debiera sumarse, por las buenas o por las malas. El progreso, entonces, es otro de los componentes de la “Identidad Nacional”.

En este contexto, y contribuyendo al mismo proceso, es que surge un nuevo planteamiento de “*Civilización y Barbarie*”, particularmente presente en Domingo Faustino Sarmiento (1845), entre otros. Sarmiento señala, dicho de manera breve, que la educación es el instrumento principal para incorporar estas ideas en la población, las ideas de nación, patria y progreso. Esta propuesta tiene que ver con que se debiera entender mejor lo que era la civilización. Dicho de

otra forma civilización tiene que ver con la razón, el orden, la producción, el progreso, la ciencia, la modernidad, etc. Es decir, la civilización tiene que ver con el positivismo, la modernidad y el naturalismo.

El problema para Sarmiento era que en nuestros países, Chile y Argentina particularmente, predominaba la barbarie. Estas tierras eran bárbaras y había que civilizarlas, eran grandes extensiones de tierra, tierra de nadie que había que domesticar e incorporar al progreso. Y en el caso de Argentina los gauchos eran parte de esa barbarie. Los gauchos hombres rudos, de la extensa e interminable pampa, conocedor de largas jornadas a caballo y de infinitas soledades. Pero sin embargo educable. El gaucho, un mestizo, analfabeto, bruto y rudo era una población que había que educar y había en él posibilidades.

Pero el principal problema no eran los gauchos sino los indígenas, es decir quienes controlaban todavía en ese periodo grandes extensiones de tierra, hacia el sur de esos países, los araucanos, tehuelches, kahuarscar, onas, etc. Estas poblaciones para las ideas de la época, para las ideas del necesario progreso y para Faustino Sarmiento eran poblaciones “irredimibles”, es decir no educables, por lo tanto no había otra solución que: su exterminio. Allí se encontraba el corazón de la barbarie, de lo salvaje y de lo inútil. Había que erradicar a través de la eliminación a esas poblaciones. No había otra solución.

A partir de entonces es que la elite gobernante encontró la justificación para el exterminio indígena y desarrollaron gestiones al respecto, las campañas del desierto en Argentina y la “pacificación” de la Araucanía en Chile.

Como corolario de estas propuestas de construcción de identidad podríamos hablar, entonces de una identidad latinoamericana agredida. Sean cuales hayan sido las identidades de dichas poblaciones indígenas precoloniales se sobrepuso, otra identidad, focalizada en la idea de la nación y el progreso, representativa más bien de las elite, de las oligarquías, que de las poblaciones nativas.

Finalizaremos este punto trayendo a colación dos planteamientos que reivindican esta situación. Las propuestas de José Martí (1981) y de José Carlos Mariátegui (1955).

Martí planteó para cuba (y para América Latina) una segunda independencia, una independencia no de las elites sino de los pueblos y en ello involucra

a todas las poblaciones que ya están instaladas en el país, los indígenas, los negros, los mestizos, los extranjeros. De modo que la identidad de la nación no estuviese asentada sobre el racismo sino en la democracia, en la participación y en el respeto de todo ser humano.

Mariátegui, del mismo modo y siguiendo el mismo espíritu, posteriormente en la primera mitad del siglo XX, planteó la idea de que el avance del país, en este caso el Perú, no podía sostenerse exclusivamente en la modernidad basada en la industrialización, sino en una modificación de la tenencia de la tierra, que se encontraba principalmente en mano de unos pocos, pocas familias, la oligarquía terrateniente. De manera que esta tierra, planteaba Mariátegui, estuviese disponible y por otro lado se valorizara las culturas y comunidades indígenas, particularmente el ayllu. No con el objetivo de volver atrás en el tiempo sino con el objeto de refundar las comunidades indígenas desde la perspectiva de su reconocimiento y plena incorporación.

d.3. Identidad postmoderna

Ahora, analizando el tema de la Identidad en el ámbito de la globalización, el proceso de construcción de la identidad, sufre importantes cambios que algunos autores (Larraín, 1994; Castells, 1998; Carvajal y Valdés, 2002; García Canclini, 1990) señalan asociados al surgimiento de una identidad postmoderna.

Según este planteamiento el sujeto posmoderno vivencia una identidad que no es una sola simplemente, sino una identidad múltiple, que es modificada y estimulada por determinantes sociales que están vinculadas a la complejización de la sociedad. De modo que el mundo de hoy invadido por las comunicaciones, por internet, por la economía internacional y transnacional, por la telefonía celular y la televisión por cable, colonizado por el mundo de las imágenes, entonces, la diversidad de culturas impactan sobre las personas y son interpeladas por diferentes formas de vida. Como dice Hall, “El sujeto asume identidades diferentes en diferentes momentos, identidades que no son unificadas alrededor de un yo coherente. Dentro de nosotros hay identidades contradictorias, empujando en diferentes direcciones, de tal modo que nuestra identificaciones están siendo continuamente dislocadas” (Hall, S. 2000:13).

En el planteamiento de Hall surge una identidad postmoderna con determinantes sociales, que este autor asocia a la modernidad tardía, la postmodernidad.

Esta identidad postmoderna, es producto de un proceso de derrumbe de la identidad enarbolada por el sujeto moderno. Al entender que la identidad bajo la modernidad temprana se constituye en torno a la razón, al orden, lo unitario, la hegemonía sobre lo bárbaro; este tipo de identidad en el transcurso de evolución de la modernidad se deteriora y termina en el nacimiento de otra identidad, la postmoderna.

El sujeto moderno unificado es desinstalado por varios procesos centrífugos o descentradores, constituyendo una identidad compuesta y diversa en sí misma. Hall (2000) cita a varios autores y líneas de trabajo que señalan este proceso centrífugo. Corresponden por un lado a la influencia marxista, especialmente la perspectiva de Althusser, el cual señala la importancia del determinismo superestructural sobre el sujeto; por otro lado el planteamiento de Freud y, posteriormente, de Lacan, que indican la presencia del inconsciente como variable fundamental, seguidamente la influencia de Derrida y Saussure, quienes ponen el tema del lenguaje en la perspectiva construccionista, más adelante la propuesta del disciplinamiento de Foucault y finalmente el feminismo que pone el acento sobre la relevancia y las diferencias culturales en el tema género.

Entonces, Hall plantea una mutación y un cambio de la identidad moderna a una identidad descentrada en la postmodernidad, incluso señala que más que un descentramiento ha ocurrido un desplazamiento de la identidad “el sujeto (moderno) iluminista, visto como conformado con una identidad fija y estable, fue descentrado, resultando identidades abiertas, contradictorias, inacabadas, fragmentadas del sujeto moderno” (Hall, S. 2000:46).

2. La multiétnicidad Latinoamericana

Identidad negra en América Latina

La población negra en América Latina se encuentra localizada principalmente en el Caribe, en el norte del continente bordeando las costas del pacífico y del atlántico, principalmente en países como Colombia, Venezuela, Brasil, Ecuador, igualmente en los países de Centroamérica. Fueron traídos alrededor

de 20 millones de esclavos desde diferentes lugares de África, pertenecientes, por tanto, a diferentes culturas negras.

La esclavitud fue abolida en el siglo XIX. No obstante la abolición no significó la incorporación de la población negra a los proyectos de construcción de país y desarrollo en el continente, sino se mantiene la marginación, la discriminación, de modo que los negros son una de las poblaciones pobres de América Latina, que incluso vive en condiciones de extrema pobreza.

Durante el siglo XIX, las reivindicaciones de los negros por su reconocimiento cultural, por sus diferencias y necesidades propias, no fueron escuchadas. Consideradas un ataque a las ideas de nación, defendidas por las elites y las aristocracias nacionales, quienes desarrollaron una política cultural orientada a la homogenización, a la unificación, tras la idea de la patria, la nación y el progreso, como señalamos previamente.

Pero, pese a este rechazo, la población negra de alguna forma se hizo presente. Durante la esclavitud, hubo grupos que escaparon, los llamados cimarrones, que constituyeron los Palenques, lugares de fuga. Esto incluso perduró en el tiempo de manera que algunas ciudades en América Latina llevan ese nombre como es el caso de la ciudad de Palenque en la región de Chiapas, México.

Dada la constante discriminación, marginación y maltrato sufrida por la población negra, su forma de expresión y de hacerse presente no fue particularmente el cultivo de la ciencia, el conocimiento, la educación nacional, sino más bien se orientó hacia la música, el deporte y la religión. Igualmente hacia otros aspectos vinculados a la creación de cultura asociado a las artesanías, el baile, la forma de vestirse, el arte, la oralidad, entre otros.

Tal como plantea Hall (1984), a la población negra no le quedó otra cosa que usar como medios de expresión aquellas herramientas y recursos despreciados por la cultura hegemónica. Uno de ellos el uso del cuerpo y de la fortaleza física, entre otros. Esto se puede observar también en el desarrollo de ciertas danzas afro, de carácter marcial como la capoeira.

Sin embargo, lo negro ha tenido una gran influencia en nuestra cultura y en la generación de nuestra identidad latinoamericana. La gran mayoría de la música latinoamericana tiene influencia de esta población. Músicas como el merengue, la salsa, el son, la marimba, la samba, entre otras. Igualmente

en el plano religioso son particularmente atractivas y especialmente misteriosas algunas religiones que funcionan en un terreno de lo secreto o la semiclandestinidad como es el vudú, la santería, el cantomblé, la macumba.

Desde el punto de vista social político la población negra se ha movilizó y se ha organizado, sin embargo sus éxitos son relativos. Pero, vale destacar que la primera gran revolución en América Latina fue realizada por negros. Fue en Haití en 1804, donde los negros se tomaron el poder y se autodefinieron como una nación de negros tanto así que su líder Jean Jacques Dessalines generó una constitución (1805) en la cual señalaba que “Ningún blanco, cualquiera que sea su nación, podrá pisar este territorio a título de amo o de propietario y no podrá en el porvenir adquirir ninguna propiedad” (Santacruz, 1995:6).

Como se indicó previamente, la población negra está distribuida por varios países del continente, pero, vale destacar que hay zonas como el norte de Ecuador y zonas costeras de Colombia, Venezuela, Brasil, cuya población porcentualmente son principalmente negros. En parte debido a esta situación, es que el gobierno colombiano en 1991 introdujo en la nueva constitución algunos decretos en que reconocía la población negra con derechos de ciudadano y derechos a la participación social y políticas. Resulta destacable su definición de los negros como comunidades afrocolombianas (Agier, & Quintín, 2003).

Esta definición ha resultado especialmente importante, interesante y debatida. Por un lado, hay un salto valioso y significativo de reconocimiento, a la identidad negra. De este modo esta población ha validado sus necesidades y se ha respaldado en esta nueva plataforma generada por la ley.

Por otro lado, se ha discutido esta forma de plantear el reconocimiento en tanto se configura la idea de la existencia de una población con una cultura popular negra, como una especie de entidad autosuficiente y auto excluyente. Es decir una cultura negra de carácter esencialista.

El problema aquí es que a partir de la constitución de una cultura negra se genera la idea de multiculturalidad, la cual si bien busca una relación y encuentro entre culturas, igualmente hace perder de vista la relación de dominación y marginación que existe entre las mismas.

Para concluir este apartado lo más relevante es que si hablamos de identidad en América Latina, los elementos de la población negra no pueden estar ausentes. Del mismo modo no se puede dejar de considerar dicha cultura, dichas realidades, sus vivencias y aportes a la definición de nuestra identidad americana.

Identidad Indígena

Al decir de Zapata, (2009) las diferentes miradas de los indígenas en América Latina han pasado por la perspectiva integracionista, la mirada comunitaria y la mirada autonomista.

La perspectiva integracionista refiere a una perspectiva indigenista de incorporación de lo indígena a la sociedad en tanto son una población pobre, carenciada. El problema con esta postura es que asocia la heterogeneidad y la diferencia con lo pobre, con falencias e insuficiencias. La solución de la pobreza indígena, entonces, es la integración, es decir, la homogenización. En conclusión es la disolución de la identidad indígena en una identidad nacional y homogénea. No es raro que esta perspectiva estuviera presente a inicios del siglo XX.

La segunda mirada es la visualización como comunidades indígenas, incluidas y encerradas en sí mismas, independiente del resto de la sociedad e incluso aisladas y no influidas especialmente por el capitalismo. No deja de ser una interesante mirada, para un conjunto de comunidades que efectivamente viven muy aisladas, como ciertas del Amazonas, llamadas incluso por las organizaciones indígenas de carácter político, “los no contactados” o, por otro lado, comunidades aisladas de los Andes. Pero, hoy por hoy, es muy complejo plantear el aislamiento total y dejar de ver la influencia generalizada y globalizada.

Finalmente la última mirada refiere a una construcción hecha por los mismos grupos indígenas que habiendo alcanzado ya cierto reconocimiento y el estatus de comunidades o de población ciudadana en la gran mayoría de los países del continente, su planteamiento actual es la autonomía. Algunos entienden tras esta idea, la incorporación plena en tanto indígenas en la gestión del Estado y otros en cambio, la autonomía completa como un territorio independiente y autónomo.

Si bien Zapata (2009), plantea que la idea del indígena fue construida por el otro, vale decir por el español y, posteriormente, por las clases hegemónicas de la república, igualmente el planteamiento de comunidad, el segundo enfoque, tiene un peso ineludible. No es posible negar la existencia de poblaciones indígenas. Como tampoco es posible negar que tienen una identidad, una cultura y un modelo otro de desarrollo productivo.

No se trata de desarrollar aquí una idea esencialista, sino de reconocer que estas comunidades indígenas sí se han construido como comunidades o como sociedades en relación a otros y en esta relación ha existido una relación de dominación.

3. Desde la Cohesión Social a la Interculturalidad

La identidad la entendemos asociada a la interculturalidad. Sin embargo para llegar a ello debemos partir desde el concepto de cohesión social.

La Cohesión Social es parte de las políticas públicas. En el caso del gobierno en Chile es un tema de discusión y profundización en la XVII Cumbre Iberoamericana realizada en el país el año 2007, con la participación de todos los países de América Latina (Mideplan, 2007).

El término es un concepto muy propio de la psicología social, aunque es de uso público en todas las ciencias sociales. Hace referencia, desde esta disciplina, al grado de articulación entre los componentes de un grupo. Esta articulación son las preferencias, o la actitud positiva de realizar diferentes actividades en conjunto con los miembros del grupo u organización. También hace referencia a la existencia de redes sociales en una comunidad, es decir lazos, vínculos que permiten canalizar la comunicación, la solidaridad, el apoyo y también las sanciones. Además, la cohesión social tiene que ver con acuerdos, pautas, decisiones en las cuales todos los miembros participan y se encuentran relativamente convencidos que las normas y decisiones son correctas.

También alude a un conjunto amplio de elementos que fundamentalmente son dimensiones comunitarias (de la comunidad y de la Psicología Comunitaria) como el sentido de comunidad, el sentido de pertenencia, la identidad comunitaria e igualmente la participación social.

La cohesión social alude a otras dimensiones similares, pero proyectadas no en un grupo sino en comunidades mayores, como al concepto de capital social, que dicho en términos breves alude a la confianza, la cooperación y la reciprocidad (Durstun, 2003).

El concepto de cohesión social, desde las políticas sociales es más amplio todavía y, sin perder las orientaciones señaladas, abarca aspectos como la pertenencia a la sociedad, a través de inclusión y la participación ciudadana. En términos más específicos alude igualmente a la confianza en las instituciones, a la percepción de transparencia, al acuerdo en las normas de convivencia. Además hace referencia a la incorporación social a través de la solidaridad de terceros, a través de la protección social, garantía de estabilidad, la existencia de oportunidades de inclusión.

Recapitulando entonces, cabe preguntarse ¿por qué el interés hoy en día de las políticas sociales sobre la cohesión social? ¿Qué es lo que se pretende con este tema?

La respuesta que da el documento “Cohesión Social Cumbre Iberoamericana”, escrito por MIDEPLAN (2007), es que hoy día en la época de la globalización, en la cual la competencia económica es tan exacerbada, donde las comunicaciones son tan inmediatas, en donde la innovación tecnológica es tan acelerada, se diagnostica que se están produciendo brechas y distancias enormes entre países avanzados y países pobres. Brechas igualmente dentro de un mismo país, con sectores que viven altos márgenes de seguridad e independencia y otros que sobreviven en la marginalidad y la pobreza.

Las sociedades de hoy, señala MIDEPLAN, pierden cohesión social, se producen divisiones, distanciamiento, fragmentaciones y ello dado que los mecanismos comunitarios de generación de cohesión social se han destruidos por la modernidad, o se han minimizados. De manera que la movilidad geográfica de las sociedades modernas han afectado la solidaridad de barrio, la movilidad familiar ha tenido consecuencias en los núcleos de protección, la movilidad política ha debilitado los partidos políticos y ello ha afectado la solidaridad ideológica.

MIDEPLAN agrega que la cohesión social es importante también porque el progreso económico no es posible si hay poblaciones que viven en pobreza, de

algún modo es un síntoma injusticia social. El progreso es insostenible por que las distancias sociales afectan la paz y la estabilidad social de un país.

Es decir, si analizamos el planteamiento y aquí comienza la crítica, es que la idea del crecimiento económico requiere el involucramiento de la población en la obtención de ese crecimiento. Los pobres deben percibir que el crecimiento económico está eliminando su pobreza y el resto (los no pobres) deben percibir que son mayores los beneficios en la medida que los pobres aprovechan las oportunidades y, son parte del proceso.

Lo que plantea MIDEPLAN, no es nuevo, ya la CEPAL lo había señalado a través de su director Rolando Franco (1998), cuando indicaba una agenda social para América Latina, en la cual dos aspectos aparecen como relevantes: uno de ellos la cohesión social entendida como el respeto por la diversidad, por la identidad cultural, la necesidad de incorporar a los excluidos desde el punto de vista étnico, o desde el género, etc., y el otro aspecto es la importancia de la incorporación al consumo de los excluidos.

Este último elemento nos da la más importante pista respecto de cuál es el objetivo de fondo cuando se habla de cohesión social. Es decir, el propósito principal es la incorporación de todos al consumo, de los indígenas, de los negros, de los campesinos, de lo rural, de las comunidades, de los homosexuales, de las mujeres, de todos. La sociedad de hoy en día, más que preocuparse de las diferencias de la población, de su color, de su origen étnico, si se es joven o viejo, de su orientación sexual, si se es local o extranjero. Lo que le interesa es cooptar a todos para el efecto del crecimiento económico.

Lo discutible es que se requiere compartir estos objetivos globales y estas normas, igualmente la idea del consumo. Por lo tanto, el tema de la cohesión social no es otra cosa que un objetivo instrumental. No es el objetivo prioritario, es una variable necesaria, indispensable, de acompañamiento al objetivo primario que es el crecimiento económico.

En este proyecto la cohesión social cumple con dos propósitos: uno, embarcar a los pobres de modo que se involucren, no perciban injusticia social, mejoren sus condiciones de vida y con ello no generen inestabilidad, crisis o conflictos sociales que frenen el proceso; dos, permite que todos los sectores sociales con sus respectivas diferencias y cultura igualmente se incorporen y con ello generen demanda. La demanda genera producción, la producción genera trabajo, este

genera dinero para comprar y consumir, en definitiva con la participación de todos se dinamiza la economía. Conclusión: la cohesión social, si bien es un objetivo loable, igualmente cumple un propósito instrumental.

A partir de este punto buscaremos hacer la conexión de la cohesión social con la interculturalidad.

Para este efecto, uno de los problemas es que cohesión social no habla de diferencias duras, de culturas en pugna, no se habla de sectores dominantes ni sectores dominados. Pareciera que para la cohesión social la vinculación social es una meta fácil de alcanzar. Exactamente, pues el análisis del tema nos lleva a plantear que detrás de la cohesión social se encuentra una lectura en que los diferentes grupos, cultura, comunidades, se relacionan de modo horizontal, uno al lado del otro, en un mismo plano de igualdad, en una misma superficie atribuyendo a cada cual las mismas capacidades y recursos.

Detrás de esta mirada está la idea que no importa cuán diferente eres, no importa cuán distante es tu cultura de la mía, sino que todas deben tener acceso a la sociedad en igualdad de condiciones. Lo importante, incluso lo que no puede ocurrir, es que tu cultura se reste a ser un agente dinamizador más del mercado. La participación de tu cultura es una contribución a la ebullición de la producción.

MIDEPLAN (2007) no ha planteado la idea de la multiculturalidad. Pero, sin duda es un concepto que es de fácil conexión al de cohesión social. Ambos comparten el mismo sentido, la misma lógica.

La multiculturalidad es el reconocimiento de los diferentes grupos culturales, es la aceptación de las diferencias alojadas en cada una de sus propuestas, incluso es el reconocimiento de los nuevos sujetos sociales que ha traído la postmodernidad asociados a las diferencias sexuales y de género, además de la etnias.

Lo multicultural se ha visto como una adecuada salida a los conflictos entre diferentes culturas. Igualmente como un medio para producir acercamiento y enriquecimiento de las relaciones sociales, tal como lo hemos planteado más arriba.

La crítica, siguiendo a Hall (1984), es hacia el concepto de culturas independientes unas de otras, autosuficientes. Se discute la idea de la formación de las culturas de manera autónoma, dependiendo exclusivamente de la capacidad y el esfuerzo de sus propios miembros. Es lo que plantea Hall respecto de las cultura negras en Inglaterra, si los negros requieren una política cultural que resuelva sus necesidades, la consideración de ellos como una cultura en sí mismo independiente impide la generación de un diálogo, por cuanto no evidencia las diferencias de poder y la dominación oculta que se ejerce sobre dicha población.

Dicho de otro modo, se ha criticado (Diez, 2004) que la multiculturalidad pese a que busca el acercamiento cultural, no se produce un cambio más profundo en la estructura social. Y ello es una señal y un antecedente para plantear que el observar las culturas como entes separados y autónomos hace perder de vista la relación que si hay entre sí, como es su ubicación en una posición subalterna o en una posición dominante.

Por todas estas razones es que el planteamiento que se hace aquí es la interculturalidad, concepto más asociado a Latinoamérica y, que en su fundamento indica que las culturas no son independientes unas de las otras, que más bien se han construido en esa vinculación, en donde por lo general no hay relaciones de igualdad de derechos ni de recursos y donde predominan las relaciones de dominación. En este plano el diálogo sí es posible, tiene contenido, es un espacio en que están claras las diferencias de acceso, a partir de estas surgen las necesidades y reivindicaciones, donde quedan claros los privilegiados y los excluidos. Es entonces desde la interculturalidad que corresponde la generación de una política social centrada en la cohesión social.

No es posible la cohesión social si se plantean diferencias de características esenciales, lo que se requiere son diferencias de desigualdad. No es que los negros sean diferentes de los blancos por el color, sino porque los blancos tienen el poder y discriminan a los negros en el acceso al poder. No es que los indígenas sean diferentes de las elites porque tienen distintas cosmovisiones de mundo (que puedan tenerlas) sino porque las elites son dueños de la tierra y los indígenas trabajan esa tierra como esclavos.

Por el contrario, la interculturalidad apela a la idea del intercambio cultural, pero desde la comprensión que la relación entre dos culturas corresponde a un

momento histórico determinado, caracterizado por una relación desigual, con una diferente posición social en la estructura social.

Aquí no hay colectivos separados sino interdependientes en su determinación. Al decir de Diez “la interculturalidad como proyecto político, social y epistemológico construido socialmente, emerge del conflicto de poder en el que se confrontan procesos y prácticas de diferenciación y subalternización de los pueblos indígenas, procesos y prácticas de resistencia” (Diez, 2004, págs. 195-196).

Finalmente, entonces, corresponde entender la interculturalidad como un aporte a las políticas sociales. El debate sobre las diferencias de poder, permite transparencia en la conformación de la identidad, lo que fortalece a la comunidad y ello a su vez implica mayor éxito de las políticas sociales.

A modo de cierre

Resulta complejo el concepto de identidad y, pese a las distintas definiciones y enfoques, la mirada esencialista ha perdido terreno a favor de una mirada histórica, determinada en función de las circunstancias y a través de los factores de poder en juego.

Por otro lado, la identidad no existe localizada en la comunidad, en un grupo determinado sino se construye en relación con los otros. Los otros son el referente a partir de los cuales la comunidad se mira a sí misma. No obstante, tal como plantea Hall (1984), la identidad surge de la diferencia, se busca en el otro lo que a la comunidad le falta.

Igualmente no puede dejar de señalarse lo fundamental en esta construcción, que es la relación histórica entre la comunidad y los otros. Donde la relación en América Latina, entre sus diferentes culturas, no ha sido igualitaria sino de dominación.

La población negra y los indígenas son los que más se han visto afectados, porque han construido su identidad desde la agresión permanente, elaborando sus propias características desde la inferioridad, desde abajo, desde la destrucción. En este contexto, los sectores en el poder se han visto obligados a reconocer dichas comunidades, dada la presión de la movilización social,

al respecto. No obstante, la única salida planteada han sido las políticas de multiculturalidad.

Estas políticas tienen una directa relación con la cohesión social, se acepta la diversidad, pero en relación con el proyecto de crecimiento económico, donde la variable fundamental es el acceso de todos, pero al consumo. Así, cohesión social, más que sinónimo de articulación entre culturas, más bien actúa como instrumento del dinamismo de la economía.

Esta línea es un contrasentido, en tanto la multiculturalidad plantea una supuesta igualdad, invisibilizando procesos históricos que señalan la presencia de relaciones de desigualdad.

Se propone más bien la interculturalidad, la construcción de identidad en un plano relacional e histórico, reivindicando posibilidades de diálogo real, con contenido, y considerando diferencias de posición en la estructura social.

Las políticas sociales tendrán, entonces, un efectivo desarrollo a través reconocimiento de las reales diferencias culturales y de poder.

Bibliografía

Agier, M., y Quintín, P. (2003). Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. *Revista Estudios Afro-Asiáticos*. Vol 25, N°1, pág. 23-41. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes.

Carvajal, C. y Valdés, N. (2002). La Cibercultura frente a la Posmodernidad. *Revista Persona y Sociedad*. XVI (3) Universidad Alberto Hurtado e ILADES.

Castells, M. (1998). *La era de Información*. Vol I. La Sociedad Red. Madrid: Alianza Editorial

Díaz-Polanco, H., (1999). Las nuevas luchas étnicas y los cambios teórico-políticos. En Díaz-Polanco, H., *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Cap. V (pp. 111-149.) México: Siglo XXI.

Diez, M.L (2004). Reflexiones en torno a la Interculturalidad. *Cuadernos de Antropología Social*. N° 19 Buenos Aires: UBA

Donati, P. (2004). *Nuevas Políticas Sociales y Estado Relacional*. Italia: Universidad de Bolonia.

Durston, J., (2003). Capital Social: Parte del Problema. En Atria R. y Siles M. (eds.) *Capital Social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe*. Santiago-Chile: CEPAL y Michigan State University.

Ericsson, E. (1968). *Identidad, Juventud y Crisis*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Franco, R., (1998). Grandes temas del Desarrollo Social en América Latina y el Caribe. En Soto C. (ed.) *Desarrollo Social en América Latina* (Cap. 1). Costa Rica: Banco Mundial & Flacso.

García Canclini, N. (1990). *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo.

Grez, S. (1997). Las primeras experiencias políticas del “bajo pueblo” (1810-1830). En Grez, S. *De la “regeneración del pueblo” a la huelga general*. Cap. IV. (pp. 177- 236). Santiago: DIBAM.

Hall, S. (2000). *A identidade cultural na Post-modernidade*. 4º edición. Rio de Janeiro: FP&A

Hall, S. (1984). ¿Qué es “lo negro” en la cultura popular negra? [Online] Recuperado de <http://www.enfocarte.com/5.25/pensamiento2.html>

Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de ‘lo popular’. En: Samuel, R. (ed.) *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.

Herrera, M. y Castón, P. (2003). La Política Social desde la Primera Industrialización a las sociedades complejas. En Herrera, M. y Castón, P. *Las Políticas Sociales en las Sociedades Complejas* (Cap I). Barcelona: Ed Ariel S.A.

Larraín, J., (1996) El postmodernismo y el problema de la Identidad. *Revista Persona y Sociedad*, X, (1) Santiago: ILADES.

Larraín, J., (1996) *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago: Andrés Bello,

Lynch, J (1991). Los orígenes de la Independencia Hispanoamericana. En Bethell, L. (ed.), *Historia de América Latina* (Vol. 5: La independencia). Barcelona: Crítica.

- Maalouf, A. (1999) *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mariátegui, J. C. (1955) *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Santiago. Ed Universitaria.
- Martí, J. (1981). Nuestra América. En Fernández, R. (prólogo y selección). *Cuba, Nuestra América, los Estados Unidos* (pp. 3-9, 10- 21, 111- 120). México: Siglo XXI editores.
- Ministerio de Planificación (2007). *Cohesión Social* Cumbre Iberoamericana. Santiago-Chile.
- Montero, M. (2004) Comunidad y Sentido de Comunidad. En Montero (Ed.) *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Morandé, P. (1984). Cultura y Modernización en América Latina. *Cuadernos del Instituto de Sociología*. Santiago: P. Universidad Católica de Chile.
- Parker, C., (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Quijada, M. (2003). ¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano. En Annino, A. y Guerra, F. (coords.). *Inventando la nación: Iberoamérica* (pp. 287-315). México: Siglo XIX, FCE.
- Rodríguez, J. E., (1996). *La independencia de la América Española*. México: FCE,
- Rozas, G. (2003). Aproximación Psico Comunitario Ambiental al Problema de Calentamiento Global. *Revista de Psicología*. XII, 2, (págs 19-34). Santiago: Universidad de Chile.
- Sánchez Vidal, A., (1991). *Psicología Comunitaria*. Barcelona: Ed. PPU.
- Santacruz, N., (1995). *Afroamericanos: presencia y expansión*. [online] Recuperado de <http://alainet.org/active/986&lang=es>
- Sarmiento, D. (1845). *Civilización y Barbarie, vida de Juan Facundo Quiroga*. Santiago: Ed. Progreso.
- Subercaseaux, B. (2002) *Nación y Cultura en América Latina*. Santiago: Ed. LOM.

Valdés, A. (1995). *Composición de Lugar, Escritos sobre cultura*. Santiago: Ed. Universitaria.

Zapata, C. (2006). Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches. *Revista Mexicana de Sociología*, 3, 467-509. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Zapata, C. (2009) *Movimientos Indígenas Contemporáneos*. Material de Clases, Seminario Problemas fundamentales de la cultura de América Latina. La Era Republicana. Postgrado Centro de Estudios Culturales, Universidad de Chile.

EL RELATO EN LA ACCIÓN COMUNITARIA CRÍTICA Y DECOLONIAL

Introducción

La Acción Comunitaria Crítica y Decolonial es un proceso en desarrollo, fruto del dinamismo de la época, que en su práctica potencia la apertura de múltiples caminos. En las páginas a continuación se tiene el propósito de poner su metodología en ejecución, de allí que se analicen algunos relatos pictóricos y narrativos en la perspectiva de realizar un trabajo con la subjetividad, ello con la intención de fortalecer la identidad de un sujeto comunitario que a través de un proyecto propio pueda incidir en la transformación social.

Sin embargo, previo a ese análisis se hace una presentación de las causas que dan origen a esa pretensión de la acción comunitaria crítica. Y, en esa dirección los primeros temas tratados, que siguen a continuación, buscan develar el objetivo oculto del Estado y la elite sobre la comunidad. No es fácil lograrlo, pero algo avanzamos en decir sobre la configuración de sujetos-objeto, útiles al proyecto hegemónico occidental. De modo que en concordancia con ese diagnóstico, nos motiva despejar la idea sobre cuál es el desarrollo del sujeto comunitario que estamos buscando.

1. La construcción de sujetos-objetos del paradigma hegemónico

El paradigma hegemónico viene de la época de la ilustración, siglos XVII, XVIII, etapa en que se va constituyendo una estructura de elementos que se expresan definitivamente en el siglo XIX y XX como es la modernidad. Esta estructura hace referencia al patriarcado, a la importancia del individuo, al establecimiento de la razón y a la constitución del tiempo lineal centrado en el progreso, tal como hemos señalado en los primeros capítulos de este libro.

Este paradigma se hace explicito y comienza su instalación a partir de la revolución francesa, que da inicio a la república, es decir el modelo republicano de sociedad. Este modelo instala, además, dos aspectos relevantes en la nueva sociedad, que son el concepto de ciudadano y el de ciencia.

Particularmente la idea de ciudadano construida allí, que recorre prácticamente todo el planeta y que se inserta en los procesos de independencia en América Latina desde el año 1800 en adelante, conforma dos actores fundamentales en la sociedad, el Estado y los ciudadanos. Para efectos nuestros hablaremos de Estado y de comunidad.

Ambos referentes se necesitan mutuamente, sin embargo como ya sabemos, al final de cuentas se genera una disputa entre estos dos actores debido a la presencia de un tercer actor que es el artífice de toda esta dinámica, que es la burguesía o dicho en otros términos es la elite, desde la perspectiva de América Latina. La elite busca la satisfacción de sus objetivos a través del Estado en la meta de hacer a la comunidad producir.

Ahora, con la influencia de la Colonia en América Latina y, con la emergencia del Estado Moderno en el siglo XIX, se ha generado un proceso fundamental para que se cumplan los objetivos de la elite en función de la construcción de esta nueva sociedad. Y esto es concebir la comunidad como una entidad que sea útil a este propósito. Pero no solo eso, sino además que la misma este “convencida” o “convertida” y participe activamente en ese proyecto de sociedad.

En función de esa necesidad, la elite y del Estado, desde la colonia como decíamos, instalan un proceso de construcción de sujetos-objeto, o la construcción de comunidades específicas útiles y diferenciadas a incorporar a esta dinámica. Estos sujetos-objetos que señalamos aquí, son una primera aproximación a una serie mayor que se ha continuado produciéndose en función de las necesidades de cada época.

Uno de estos sujetos-objeto son los indios, llamados posteriormente indígenas, en la segunda mitad del siglo XX. Otro de ellos son los negros y paralelamente otro sujeto son la mujeres. Posteriormente, en épocas más recientes, los obreros, los campesinos, los migrantes, los gay, los discapacitados, etc.

La forma particular que interesa aquí señalar, de cómo se construyen estos sujetos corresponde a la instalación en una jerarquía, la cual se condice con el paradigma hegemónico. Esta jerarquía consiste principalmente en mostrar que en la sociedad existen individuos que se encuentran en la parte superior de la misma y otros en la parte inferior. Es decir aquí, está la construcción no sólo

de sujetos-objeto sino la concepción de un argumento o de una justificación para ubicar a los sujetos en el nivel inferior o en el superior.

Este argumento sin duda es falso, sin embargo, tiene la capacidad de penetrar nuestra manera de ver las cosas hasta el momento en que finalmente creamos en ellas, naturalizando esta estructura en la sociedad. Es lo que varios autores como Gruzinsky (2000), Quijano (2000), Dussel (1994), llaman la colonialidad del pensamiento.

Esta colonialidad no es una cuestión de simple opción personal, sino hay un disciplinamiento. Tal como señala Foucault en *Vigilar y Castigar* (1975), en el análisis del panóptico, habla de la introyección de la vigilancia externa al yo, de modo que en la construcción del psiquismo, el individuo por presiones de la educación y del disciplinamiento social pasa de ser presionado por fuerzas externas a una fase en que las obligaciones sociales se las impone él mismo. Se ha introducido en su fuero interno, en su “convencimiento” el auto respeto a las normas y el auto control de su comportamiento de acuerdo al orden establecido.

El argumento de la jerarquía va cambiando con el tiempo, no siempre es el mismo, no obstante, en cada periodo cumple la misma función, mantener produciendo sujetos diferenciados. Durante la colonia el argumento fue la pureza de sangre, que no solamente tenía que ver con ser blanco sino que además creer en Dios. Luego en el siglo XIX, pleno periodo de instalación de la modernidad, el argumento es el racismo, razas blancas más capaces y más inteligentes desde un punto de vista biológico y, razas negras y de otros colores, más débiles e incapaces de llevar adelante algún proyecto social. Después de la segunda guerra mundial cambia la jerarquía, aunque resabios de lo anterior continúan, entonces, el argumento más reciente es dentro de la pretensión del desarrollismo es la existencia de los pobres y los no pobres o, dicho de otra forma, la existencia de los países desarrollados y los subdesarrollados. Lo que lleva en su interior clases o grupos pobres y grupos de población moderna.

Entonces, como corolario de lo señalado, la tarea de la acción comunitaria crítica y decolonial precisamente es la deconstrucción subjetiva, el develamiento, la desinstalación de las estructuras que sustentan la construcción de comunidades ad-hoc a los intereses de las elites y el Estado.

2. El Tránsito

Ahora, entrando con mayor profundidad en estos argumentos que sostienen las jerarquías de cada época, es posible ver otro argumento ubicado en el corazón del modelo que tiene relación con observar la calidad de ser hombre, en tanto el mejor producto de la evolución de las especies animales, lo que permite la tesis de dos puntos opuestos en el desarrollo, ser animal evolucionando hacia ser hombre, es decir, el binomio animal-hombre (Foucault, 2007). Dualidades que tienen otras expresiones como salvaje-civilizados.

Estos binomios constituyen el punto de partida para montar el proyecto moderno para la humanidad. Las sociedades irían de aquellas atrasadas hacia sociedades avanzadas y lo mismo de los sujetos, desde aquellos “más animales” a aquellos más humanos, sea mirado esto desde lo biológico o desde lo cultural.

El punto que interesa, desde la perspectiva de la acción comunitaria crítica, es la relación Estado y comunidad. De manera que, el Estado construye mecanismos de dominación, expresados en mecanismos de control y de subalternización (Spivak, 1998; Giraldo, 2003). En estos procesos, está la instalación del tránsito de sujeto-objeto a sujeto moderno. Es la transformación de animal en hombre o de salvaje en civilizado.

Por no nos confundamos, no estamos planteando aquí que este tránsito sea el objetivo de fondo del paradigma hegemónico. Más bien, esto se asimila al juego aquel en que se pone una zanahoria al perro un poco más delante de sus narices, de modo que en su intento de comerla, la zanahoria se mueve hacia adelante junto con él y nunca jamás puede alcanzarla. Es decir, el tránsito es una dinámica que hace creer a la comunidad en la idea que su bienestar es entrar en el sendero de la evolución y una vez allí su esfuerzo, su mérito y su trabajo le permitirá alcanzar la transformación. Sin comprender, que el objetivo oculto, es mantener a la comunidad produciendo y hacer marchar a la sociedad en la perspectiva diseñada por la elite y el Estado. El objetivo de fondo, no es lograr que el sujeto-objeto alcance la meta y, en la eventualidad que la alcance, hay una escalada de metas, de modo que mientras se alcanzan unas, se abren otras. Por tanto, lo importante no son las metas sino el trabajo generado que hace la comunidad para alcanzar esas metas, que es lo que sostiene a la sociedad moderna. Veamos algunas de esas dinámicas al respecto.

Dentro del binomio animal-hombre está claro que el objetivo es transitar y llegar a ser “hombre” (también vale para las mujeres) o sujeto moderno. La tarea de la elite ha sido demostrar constantemente qué es lo que representa el sujeto moderno, lo cual pasa por comportarse y tener las características del hombre civilizado.

Sin embargo, podría ocurrir que un individuo de la elite en contacto con sujetos desposeídos, sufra una especie de “contaminación”. Por ello, estos sectores buscan permanentemente la separación espacial y cultural. No mezclarse, esa es la norma, dado que se autoconciben como seres distintos, sujetos evolucionados modernos, civilizados y, por lo tanto, deben evitar el contacto con los espacios “salvajes” para mantenerse como tales. Se busca construir un “muro” de manera de estar separado en el otro lado de la línea, en la otra orilla y marcar la diferencia. La mayoría de las veces es una línea psicológica (o simbólica) es la creencia de una separación en un punto que divide.

Por otro a lado, en el caso de la población no perteneciente a la elite, las comunidades sin poder, en la situación de los indios por ejemplo, durante la conquista, fueron objeto de una gran polémica en la corona española, en la iglesia. La pregunta era ¿son animales o son humanos? En este caso, duras batallas intelectuales fueron dadas por Fray Bartolome de las Casas (Wallerstein, 2007) a favor de considerarlos humanos, lo que al final consiguió, pero con una salvedad, humanos pero inferiores, frágiles, débiles, no autónomos, no independientes, más bien dependientes y controlados por la naturaleza. Seres creyente en supersticiones o dioses de la naturaleza, totalmente inválidos, por cuanto su inferioridad no les alcanza a concebir la existencia del “verdadero” Dios. Por otra parte, sobre los negros, para la inteligencia europea, como Hegel (1999), los negros eran animales y la esclavitud les ofrecía la condición de pasar a una primera etapa de ser humanos.

El Estado moderno, la sociedad republicana, igualmente desarrolla un proceso en contra de aquellos sujetos o comunidades que se revelan a estos designios, que no creen y se subvierten, aquellos que se oponen y rechazan el camino de la “evolución”. El castigo para ellos decanta en la negación, en la invisibilización y en último término es el exterminio. Eso fue lo que elaboró Domingo Faustino Sarmiento (1845) que influyó en la conformación de sujeto sociales útiles a la sociedad del momento, que para el siglo XIX

tenía principalmente la meta del progreso. Los indios precisamente, no eran una comunidad dispuesta a aceptar esta dinámica. Situación frente a la cual, entonces, se optó por desarrollar una guerra contra ellos, que terminó en una matanza, en un exterminio como fue la pacificación de la Araucanía en Chile y la Conquista del desierto en Argentina, contra las poblaciones indias mapuches.

Volviendo a la tarea del tránsito en los sujetos-objetos hacia sujetos modernos vale señalar que se requiere una metodología, algún tipo de dinámica eficiente que lo permita. Allí es donde se encuentran procesos como la educación, la socialización, la capacitación, la formación, etc. Todos procesos que bien entendidos, pueden ser a nuestros ojos como positivos, difíciles de criticar, no obstante, vistos desde otra perspectiva, es posible observar sus objetivos ocultos.

A estos procesos también podríamos llamarlos dinámicas de blanqueamiento. No es una cuestión estrictamente de color de la piel (Fanon, 1973) sino se trata de la incorporación a la cultura blanca, la cual pasa entre otras cosas por hablar algún idioma hegemónico, como el español, inglés, alemán o francés, pero, al mismo tiempo, se trata de ver el mundo desde la ciencia, no desde la superstición, como ocurriría con las comunidades “salvajes”, se trata también de obtener una profesión, y así, subir de escalón en escalón por la jerarquía que permite a los individuos ser aceptados, incorporados y reconocidos como diferentes de las comunidades inferiores y vistos como más cercanos a los grupos de elite.

Es interesante la idea de los reformatorios, lugares institucionalizados que buscan rescatar a niños y jóvenes descarriados. La idea es re-formarlos, es decir, formarlos de nuevo, de la forma correcta (Ramacciotti, 2010), porque en algún punto dichos niños y jóvenes se encontraban, alterados, ensuciados, deformados y, por lo tanto, su ingreso al reformatorio cumple con la idea de reintegrarlos a la sociedad, previo tránsito, previa transformación, previa re-educación.

Resulta sorprendente, hay que decirlo y repetirlo, que igualmente hay un proceso de negación del tránsito en la perspectiva hegemónica. Probablemente la mayoría de las veces se ponen obstáculos, murallas o barreras para que esta “evolución” no ocurra, dado que hay un punto de bloqueo para este tipo de sociedad. Si todas las comunidades se desarrollaran, entonces, se terminan

los beneficios para la elite; dicho de otro modo, es necesario que alguien, los sujetos-objeto, se mantengan como mano de obra sosteniendo la sociedad y sustentando los beneficios de los grupos en el poder y no suban en el escalafón.

3. Resistencia Comunitaria

No obstante, la comunidad, la población no asume estas obligaciones sin protestar. No se queda sumisa sin hacer nada. Reacciona, se opone, rechaza, niega lo que se le impone (Mathiuv, 2010). Sin embargo, lo hace de acuerdo a sus fuerzas y sus posibilidades, buscando aquellos espacios disponibles, trabajando en los márgenes, en los bordes, en las fisuras, en los pliegues. Si sabemos mirar allí, observamos que la población en su negativa, está ya en la resistencia.

En ese ámbito hay resistencias abiertas y directamente confrontacionales, como son las luchas de enfrentamiento indígenas en toda América Latina, como igualmente la revolución vivida en Haití en 1804, con la toma por la fuerza de la isla por la población afrodescendiente, expulsando a todos los blancos.

Sin embargo, la resistencia también se vive en la mantención de otras creencias religiosas distintas a la católica como son el vudú en el Caribe, el candomble en Uruguay, las santerías en Venezuela, etc. Lo mismo ocurre en el plano de la alimentación, la cual se constituye en el mundo popular, campesino e indígena y en múltiples espacios de oposición en comidas que recuperan el pasado, las tradiciones, los componentes ancestrales, recuperan prácticas culinarias milenarias. Lo mismo ocurre en el ámbito de la salud, con el uso de hierbas medicinales, pociones y ungüentos sanadores y prácticas de uso de drogas celosamente trabajadas.

Qué decir de la música, un amplio campo de expresiones, en los cuales desde los instrumentos, las melodías, la sonoridad y las letras, son un claro campo de expresiones de resistencia, que de manera simple a través de dobles lecturas es factible ver la crítica y las propuestas alternativas.

Muchos otros ejemplos se podrían traer a este análisis, pero lo que interesa es indicar que la resistencia es un campo de trabajo de la acción comunitaria crítica, el cual muestra la necesidad de fortalecerse, de profundizar, de expandirse para conseguir una mayor audiencia. Observar la presencia de las

resistencias es una clara señal que no todo está conquistado por el paradigma hegemónico y que la comunidad no concuerda con esas imposiciones. Por lo mismo, allí hay una demanda, hay un trabajo que hacer, complejo pero un gran desafío que no podemos dejar de abordar. En esa dirección es que se propone a continuación algunos caminos a seguir, siempre incompletos, pero válidos en su mérito.

Todas estas resistencias tiene un claro objetivo, este es recuperar y reactualizar el sujeto propiamente tal que constituye la comunidad; frenar y evitar la conformación de sujetos-objetos que instala la elite y el Estado. Por lo mismo, allí hay una demanda, para la acción comunitaria crítica decolonial.

4. El relato en la Acción Comunitaria Crítica y Decolonial

El propósito de esta acción deconstructiva es desinstalar estructuras, lenguajes, discursos, instituciones, es decir, develar cuáles son los elementos que están ocultos, cuál es el discurso que está detrás, observar el efecto de lo oculto sobre los elementos visibles de una política social (Ibáñez, 2003).

Justamente, la crítica es que esa realidad es construida en base a mecanismos de dominación basados en narrativas, en discursos, en relatos sobre como marcha la sociedad, naturalizando los privilegios de unos y acusando a los otros, enjuiciando a las mismas comunidades pobres, desposeídas y vulnerables como los causantes de su situación desmedrada.

Sin duda, en algún momento la acción comunitaria crítica debe desinstalar el relato hegemónico, no obstante, es parte fundamental darle a la comunidad el espacio de construir su propio relato. La modernidad ha intentado destruir el relato de las comunidades locales, fracturarlo, deslegitimarlo, de modo que no tengan una línea de conducta a seguir e instalar el discurso de la sociedad dominante.

En este sentido, primero valorar la existencia previa de un relato comunitario o en su defecto, desarrollar acciones para construirlo. La comunidad debe ser estimulada a un esfuerzo por construir su relato, sin necesariamente ser épico, teleológico, pero si un relato que le permita reconocerse a sí misma y desarrollar una meta de futuro.

Tener un relato comunitario es tener un lugar en la vida y un camino a seguir. Dice quiénes somos, de dónde venimos, cuáles son nuestros problemas, cuáles son nuestras riquezas, cuáles son nuestros enemigos. Responden a una necesidad de definir, explicar, interpretar y proponer modos de comportamiento en una realidad dada. Y particularmente permite enfrentar al paradigma hegemónico y sus derivados.

Estos relatos se construyen desde muchos campos como son la fotografía, la pintura, la música, desde los cuentos populares, de los dichos, las metáforas, los cuentos, las historias, el cine, en lo posible relatado por la comunidad misma, por el pueblo, por los sectores desposeídos y vulnerables (Van Dijk, 1999).

Por otro lado, los relatos comunitarios corresponden a un momento situado, en ese sentido relevamos aquí la particularidad epocal, el momento histórico en que la conflictividad de un periodo se pone sobre la mesa, cuando un proyecto hegemónico es contestado por la comunidad de cierta forma, ya sea asumido como parte del destino o rebatido y discutido en el ámbito de la resistencia.

A modo de ejemplo, a continuación analizaremos el relato que de acuerdo a nuestra interpretación corresponde a un periodo de conformidad de la comunidad campesina en Latinoamérica en los alrededores del año 1900.

Los cuadros a continuación son: “Camino al Mercado”, de Eugenio Zerda, (1926); “Ceramistas de Ráquira”, de Miguel Diaz Vargas (1956); “Mujer de Bogotá usando Mantilla”, de Coriolano Obando (1917), y “El Limosnero” de Felipe Santiago Gutiérrez (1891), todos exhibidos en el Museo Nacional de Colombia.



Fuente: Reproducción Fotográfica propia.



Fuente: Reproducción Fotográfica propia.

Estos ejemplos de cuatro relatos pictóricos pronunciados sobre la población campesina, rural, nos permiten mirar, una pareja que camina sin apuro por caminos de tierra, como tantos campesinos que van al mercado a realizar trueques y traer de vuelta algo que comer o algún utensilio para mejorar su vivienda, con ropas básicas, ajadas caminando con una actitud inexpresiva, sin entusiasmo, en un acto rutinario. Una familia de artesanos, cuyas piezas en venta son sólo para sobrevivir, vendidas probablemente a un precio mínimo, sin pretensiones de grandes ganancias económicas, fabricadas para ser útiles a quien las compre. Una criada con su canasto, que depende de su patrona, subordinada, cuya expresión fundamental es el desencanto por la vida, obligada, sin acceso a decisiones relevantes sobre su destino, al servicio de una clase dominante. Un vagabundo, que pide limosnas, cuya vida está atada a la decisión caritativa de otros, enfrentado por su edad y condición al límite con la muerte.

La interpretación que hacemos aquí no busca ser perfecta, sino que es un acercamiento a la realidad presente en este material de análisis. Esta muestra de relatos pictóricos, de campesinos de principios del siglo pasado, dan cuenta de una vida trágica, de migración, de falta de trabajo, muestra una evidente afectividad negativa, sujetos a un destino muy poco auspicioso, limitados a

un pasar precario, pobre, en una vulnerabilidad constante. Y, también habría que agregar a la presencia del destino como un determinante de su situación, fuerzas externas que controlan la vida y que en este caso, los campesinos allí presentes no tienen ni autoría ni control sobre el futuro.

No hay aquí una actitud de protesta, de crítica o de oposición, sino de entrega a la vida y al destino, con una percepción de factibilidad de la muerte, con sentimientos de soledad, o de un acompañamiento de otro, que sólo consigue entibiar el pasar por la vida. Estos relatos pictóricos no muestran una actitud de rebeldía sino de pasividad, lo que permite deducir una aceptación y un conformismo con su situación, probablemente sin analizar ni comprender con un mejor nivel de consciencia la desigualdad de la estructura social, sin una crítica ni una actitud de búsqueda de justicia frente a la misma.

Veamos ahora, algunos pasajes de textos de literatura escritos por reconocidos autores que han buscado describir la realidad de campesinos y de pobres en zonas rurales o semi-industriales de principio de siglo.

En el texto *Cacao*, de Jorge Amado escrito el año 1933, sobre las plantaciones de cacao en Brasil, se encuentran los siguientes pasajes:

“Después del almuerzo, fuimos al banco de Mané Frajelo (coronel y latifundista). Me miró de arriba abajo:

—¿Cuántos años?

—Veinte.

—¿De qué provincia?

—Sergipe.

—¿Ya trabajó en el campo?

—Sí —mentí.

—Está bien, puede ir para allá. ¿Tiene para el pasaje?

—No, señor.

—Entonces consígalo. Yo no le doy. Tome el tren para Pirangi. Allá puede preguntarle a cualquiera dónde queda mi plantación. Preséntese a mi encargado. Él le dará trabajo. Y trate de no robarme.

Cómo se parecía a mi tío el coronel. El 98 se dirigió a mí:

—Ya está alquilado al coronel.

Me extrañó la palabra:

—Se alquilan máquinas, animales, todo, pero la gente no se alquila.

—En las tierras del sur, la gente también se alquila.

La palabra me humillaba. Alquilado... Yo estaba reducido a mucho menos que un hombre...Ellos me consiguieron la plata para el pasaje. Esa noche dormí en la casilla de Roberto, en lo alto de la Conquista. Al otro día a la mañana me embarqué en la segunda clase del ferrocarril Ilhéus-Conquista, rumbo a los campos de Pirangi, el más nuevo y el mayor distrito de la zona del cacao” (Amado, 1933:9)

“Nosotros ganábamos tres mil quinientos por día y parecíamos satisfechos. Reíamos y bromeábamos. Sin embargo, ninguno conseguía ahorrar ni siquiera un centavo. La despensa se llevaba todo el saldo. La mayoría de los trabajadores le debía al coronel y estaban atados a la plantación” (Amado, 1933:3).

A continuación se citan tres párrafos-relatos del libro *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas, escrito sobre Chimbote, exitosa ciudad faenadora de pescado de principios de siglo XX, en el Perú.

“Asto sacó el cuchillo; bajó. El chofer le descargó un fierrazo. Asto esquivó el golpe y se echó a correr hacia el prostíbulo. Venía otro coche. Asto salió de la huella; sus zapatos nuevos se hundieron en la arena. La fetidez del mar desplazaba el olor denso del humo de las calderas en que millones de anchovetas se desarticulaban, se fundían, exhalaban ese olor como alimenticio, mientras hervían y sudaban aceite. El olor de los desperdicios, de la sangre, de las pequeñas entrañas pisoteadas en las bolicheras y lanzadas sobre el mar a manguerazos, y el olor del agua que borbotaba de las fábricas a la playa hacía brotar de la arena gusanos gelatinosos; esa fetidez avanzaba a ras del suelo y elevándose. Empezó a tragarlo Asto, fuera de la huella” (Arguedas; 2013: 58).

“Llegó a la carretera ‘marginal’ de gruesa arena y basura en que empiezan las calles, todas derechas y en cuadro, de la barriada. Abajo, al pie del médano, el puerto pesquero más grande del mundo ardía como una parrilla. Humo denso, algo llameante, llameaba desde las chimeneas de las fábricas y otro, más

alto y con luz rosada, desde la fundición de acero. No alcanzaba al cerro la pestilencia del mar. La chuchumeca corrió, medio encorvada, acezando en la arena suelta; subió algunas cuadras por una calle que las estrellas alumbraban hasta que se perdía en la cima lejanísima del médano, la calle Colombia. Tras un enmohecido volquete despatarrado, con algunos lampos de pintura amarilla, ahí estaba su casa” (Arguedas, 2013:63).

“Había prendido ella una lámpara buena, de luz no muy fuerte. Sentada sobre un catre de madera, cubierto por una colcha brillante y con flecos, miraba a su hijo que dormía en una cuna de madera. Detrás de ella, una cholita joven, de pie, luchaba con el sueño. La visitante avanzó despacio, hacia la madre. —¡De nadie! —dijo la madre—. Mi nombre no es Orfa, Hija de hacendado soy, botada, deshonrada, cajamarquina” (Arguedas, 2013:64).

En otro texto, en este caso de Hernán Rivera Letelier, sobre la vida de las salitreras en Chile a principios del siglo XX, en la ciudad e Iquique, titulado *Los trenes se van al purgatorio*, en su página 55, se lee el siguiente párrafo:

“Había que ver cómo eran las cosas de la vida. En su primera venida a la pampa, cuando el viaje era todavía más penoso que ahora, le había tocado asistir al nacimiento de una criatura en el coche que viajaba, un varoncito que a la primera palmada comenzó a llorar como un verraco y que pesó una cuantas rayitas más de los cuatro kilos (lo habían pesado en la pesa de gancho de un comerciante de charqui). Y ahí mismo, en medio de la alegría de los pasajeros le habían bautizado con el noble nombre de Juanito Treno. Juanito en homenaje al maquinista que tuvo la deferencia de parar el tren en medio del desierto mientras duraba el alumbramiento. Y Treno por haber nacido en un tren, el lugar menos apropiado para venir a este valle de lágrimas según el conductor que se le ocurrió el nombre. “Especialmente en este”, dijo, “el tren del desierto más duro del mundo” (Rivera Letelier; 2009:55).

Igualmente como los relatos pictóricos, se puede apreciar aquí en estos discursos novelados de tres importantes autores latinoamericanos, que hacen referencia a una población que en las primeras décadas del siglo XX, viven en muy malas condiciones, sometidos a condiciones laborales inhumanas, instalados por obligación en ciudades o zonas rurales muy lejanas de sus pueblos y comunidades, arrojados a su suerte como individuos totalmente solos, abandonados por la sociedad, sometidos a los vaivenes y determinaciones externas de producción del cacao o de las empresas pesquera o mineras, sin

ninguna posibilidad de determinación de sus propias vidas, manejados como simples partículas por terceros, ya sean estos los patrones o las condiciones económicas del momento.

Cabe preguntarse, ¿cuál es el relato, como ven el mundo estas personas en estas condiciones de vida? Se puede apreciar que su relato es estar sujeto a un destino que no manejan, a un futuro inevitable que puede terminar en su muerte, que no están en condiciones de sortear, y por lo mismo, su visión es simplemente pasar por la vida, sin pena ni gloria, como partículas insignificantes de un todo incomprensible. Su conciencia de estar en el mundo es el abandono, la soledad, la tristeza, como realidades permanentes. Donde su esfuerzo, de principio a fin es trabajar en lo que se pueda, de modo de obtener el sustento para vivir con lo mínimo, en absoluto para enriquecerse, la meta sólo es vivir, donde la comida es sólo para comer, no es un deleite; donde la vivienda, la casa es sólo el lugar donde estar y tener un mínimo de respiro, no es un espacio estético, sólo un lugar funcional en que las ventanas son pequeñas porque no son para mirar hacia el exterior, sino disponer un poco de luz y de protección al frío. Se vive, se come, se trabaja, en el espacio de sobrevivencia que la condición del lugar lo permite, no hay intensión de intervenir esas condiciones, en esas estructuras, o ese estilo de vida. Hay un conformismo, una aceptación, hay una entrega de la vida, de sus cuerpos, de su trabajo para la utilización de otros, como algo inevitable.

La vida colectiva como organización no existe, solo la amistad con los más cercanos con quienes existe el sentimiento de compartir las desgracias, se es compañero o compañera de padecimientos en un sufrir juntos o ayudarse a generar un contacto laboral que permita distanciar la muerte y el hambre. Se pone en toda esta acción, sólo lo que se tiene, el cuerpo, las fuerzas y el alma.

Como vemos, los relatos pictóricos como los expresados por la literatura, tienen una expresión negativa. La población campesina o los migrantes campesinos a la ciudad-fabrica, observan el mundo como una sobrevivencia, a un vivir en el límite, como un destino inevitable, frente al cual lo único que queda es soportarlo, aguantarse e intentar salvar un día más, con un trabajo básico que al menos permita comer y donde pasar la noche. Esta realidad o este, su concepto de realidad, está determinado por factores a los cuales no se pueden acceder o simplemente no se alcanzan a comprender.

Sin duda, para la Acción Comunitaria Crítica y Decolonial este es un desafío, y no se trata de quedarse con este relato, sino asumirlo como parte de la construcción de realidad de una comunidad, de un sujeto comunitario. El paso siguiente es trabajar ese relato, discutirlo, analizarlo con la comunidad, de modo de colectivamente entender las causas de esa cosmovisión negativa del mundo, observar ese relato como un objeto simbólico construido, en el cual participa la misma comunidad o construido por el Estado, por la elite. Luego pasar otra etapa, que es modificarlo, cambiarlo en la perspectiva de poner a la comunidad en mejores condiciones. Se requiere hacer un trabajo que implique buscar salidas, explorar otros relatos no negativos sino promisorios, alentadores, estimulantes de acciones de cambio social. Resignificar esos relatos para reconstruir la comunidad con otra identidad, que le permita desarrollar un tránsito, una transformación, una concepción de sí misma, del otro y del destino, como una propuesta de otro ser y otra forma de vida.

Es un trabajo con la subjetividad, que lleva a tomar consciencia a la comunidad, de la situación en que se encuentra o se encontraba en el pasado y, a partir de allí desarrollar, reelaborar un nuevo relato acorde a mayores potencialidades, a buscar oportunidades de cambio.

Esta es una labor de re-composición, de re-construcción, es un trabajo de re-armar las piezas de la identidad y del futuro comunitario. Es una tarea de re-crear la subjetividad de la comunidad. Porque no se trata sólo de cambiar hacia una visión positiva sino rearmar el organismo mismo de la comunidad, su aparataje de pensamiento, sus estructuras y sus cosmovisiones.

En síntesis, la acción comunitaria crítica y decolonial es mostrar la mirada de mundo que tenemos en un momento determinado y accionar hacia su transformación, en la perspectiva de hacer de la comunidad una otra comunidad, posicionada existencialmente en el mundo de otra manera.

5. Otros aspectos de la Acción Comunitaria Crítica Decolonial

Fuera del trabajo con la memoria y la identidad que en este campo son indispensables, a continuación algunos párrafos sobre otros aspectos relevantes de la acción comunitaria crítica y decolonial.

Uno de ellos hace referencia a la vinculación mente-cuerpo (Rozas, 2015). Esto es no dejar como única prioridad a la mente el ámbito exclusivo de la acción sino que incorporar a este proceso al cuerpo. En este sentido la idea es desarrollar una perspectiva del cuerpo como un artefacto de inteligencia propia, con capacidad de vincularse al medio y a los otros con conocimientos y sabiduría. No es una tarea fácil por cuanto es necesario dar la confianza a su buen desempeño.

Se trata del cuerpo y de los cuerpos de los otros, en tanto, la interacción o contacto, genera vergüenza e intromisión, no obstante abre una dimensión de cómo nos paramos en el mundo. Y desde ese diagnóstico corporal podemos captar nuestra fuerza o nuestra debilidad frente a la violencia externa a la comunidad. Un partido de fútbol, un baile, una canto colectivo, abrazos, gritos al viento, correr, nadar, subir un cerro, etc., miles de actividades corporales colectivas, son el escenario que permite desarrollar una consciencia del nosotros, fortalecer nuestra identidad y acumular fuerzas para el próximo paso.

La actividad corporal colectiva también, permite diagnosticar y al mismo tiempo caducar los abusos sobre el cuerpo, de los otros y abusos de uno consigo mismo. Desterrar las nominaciones discriminadoras, acusaciones que desintegran a las personas, imágenes corporales que enlodan la identidad, para pasar a valorar los recursos corporales como potencialidades, individuales y colectivas. El agrupamiento, las movilizaciones permiten la fuerza para irrumpir frente la desigualdad y los privilegios.

El trabajo con el cuerpo permite mejorar la conexión con la mente, de modo que más que otra cosa se fortalezca una alianza. Se trata de no ver el cuerpo como el títere que es manejado por los hilos del cerebro. Esto es vencer la filosofía occidental que deja al cuerpo en segundo plano, en un nivel inferior, e incluso como algo despreciable. Argumento que en su despliegue lleva a la explotación diferenciando los cuerpos de los esclavos frente a los que usan su intelecto para tomar decisiones. Se trata de lo contrario, una alianza que permita unir y potenciar los recursos de la mente y el cuerpo y el colectivo como un dispositivo cohesionado de alta capacidad de acción en un contexto determinado.

Otro aspecto de la Acción Comunitaria Crítica nos lleva al necesario énfasis en el proyecto propio. Precisamente lo que se muestra más arriba sobre el

relato. Se trata de construir una narrativa que se transforme en un proyecto, en un plan de acción desde nuestra actoría particular dentro de un contexto específico que nos hable del camino a transitar y la meta a la cual llegar.

Es un proyecto que es propio, es decir, que sin miedo a reconocer nuestra historia, nuestras debilidades y desaciertos, reconoce además nuestro lugar en el imaginario jerárquico establecido en nuestro hábitat. Se trata de ser realistas y no románticos y, por tanto, no es válido enmascarar la verdad de nuestra situación sino lo contrario dejarla evidente en toda su crudeza o en toda su especificidad.

Desde allí viene de manera paralela y en un trabajo constructivo, el despejar la visión de nosotros mismos, de nuestra comunidad a modo de ver o saber mirar nuestro acervo cultural. Es la parte compleja, pero se trata del rescate de nuestra historia y memoria que hablan de nuestras riquezas y potencialidades, de nuestros conocimientos, de nuestras fortalezas. Todas cualidades que se explican en un contexto con otros, relacional, pero refiere a habilidades, capacidades, recursos, experiencias, logros, éxitos...etc.

La amalgama de lo negativo y positivo nos da las herramientas para elaborar el proyecto propio. Ya sea cambiar o superar nuestras debilidades o fortalecer nuestras riquezas, o profundizar nuestros conocimientos. Todo ello articulado en un plan de acción, material que nos permita llevar a la realidad, la puesta en práctica de una nueva forma de instalación de la comunidad.

La generación de habilidades para relacionarse con el poder es otro campo de la Acción Comunitaria Crítica. Ello porque no sólo se trata de tener nuestro proyecto comunitario si no sabemos cómo instalarlo. Habitualmente nos movemos en situaciones determinadas por relaciones de poder, el cual ofrece privilegios a unos y sacrificios o penurias a otros. Queremos cambiar las cosas, pero estas son refractarias. Por tanto, ello requiere una estrategia, que nos permite vencer al poder injusto para instalar el poder de la sabiduría. La inocencia puede llevarnos al barranco, la mayoría de las veces el poder de la autoridad no pretende beneficiarnos, por lo cual es necesario aprender mecanismos que le permitan a la comunidad ganar poder y buscar un relación transparente en un plano de igualdad.

Finalmente, en ese plano de horizontalidad está la propuesta de la interculturalidad (Fornet-Betancourt; 2007). Un enfoque que dista de la multiculturalidad (Grey, 2005), hacia, una perspectiva que busque el intercambio entre dos comunidades y sus respectivas culturas, que permita el potenciamiento mutuo. De modo que, por ejemplo el conocimiento, visto desde diferentes epistemologías no debe entenderse como una propiedad exclusiva sino compartida, valorando diferentes tipos de conocimientos, obtenidos desde diferentes metodologías. Se trata de comprender que cada cultura tiene un paradigma, una visión de mundo. Y, que ese es el verdadero material de conversación intercultural. El diálogo entre paradigmas es lo que nos puede llevar a captar la verdadera lógica presente en cada cultura. De ello se deduce que la interculturalidad debe evitar solamente resolver problemas prácticos, desde la enarbolación de la idea de la igualdad. Esto particularmente porque lo que existe es la diferencia y, eso será lo que verdaderamente nos enriquecerá y no la homogeneización.

Bibliografía:

Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la Modernidad*. La Paz: PLURAL, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA.

Fanon, F., (1973 [1952]) *Piel negra, máscaras blancas*. Argentina: Abraxas.

Fornet-Betancourt, R., (2007) La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Solar*, N° 3, año 3, pp 23-40, Lima.

Foucault, M., (2002 [1975]) *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, Argentina.

Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la Biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979), México: Fondo de Cultura Económica.

Giraldo, S., (2003). Chakravorty Spivak, Gayatri, ¿Puede hablar el Subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.

Grey, N. (2005). Movimientos Indígenas Bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en la búsqueda del multiculturalismo. En Grey, N. Y Samosc,

L. (Eds.). *La Lucha por derechos indígenas en América Latina*. (pp. 265-310) Quito, Abya Yala.

Grunzinski, S. (2000). *El Pensamiento Mestizo*. Barcelona: Paidós.

Hegel, G. (1999). El Nuevo Mundo. En *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* pp. 169-200. Madrid: Alianza Editorial.

Ibáñez, T., (2003). Construccinismo y Psicología. En Ibáñez (Ed.) *Psicología Social Construccinista*, (Cap VII). México: Ed Universitaria.

Mathiuw, D., (2010). *“Me gritaron negra” Poesía de resistencia negra peruana*. Programa de Doctorado en Literatura Latinoamericana, Universidad de Concepción. Primera Jornada Africanos y Afrodescendientes en Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Quijano, A., (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ramacciotti, K., (2010). Políticas sanitarias hacia la infancia durante el Peronismo. En Vallejo, G y Miranda, M. (Ed.). *Derivas de Darwin: cultura y política en clave biológica*. Buenos Aires: Siglo XXI, Editora Iberoamericana.

Sarmiento, D. (1845). *Civilización y Barbarie, vida de Juan Facundo Quiroga*. Santiago: Progreso.

Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Revista Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p r.2732.pdf

Van Dijk, T., (1999) El análisis crítico del discurso. *Revista Anthropos*. N° 186, septiembre-octubre, pp. 23-36. Barcelona.

Wallerstein, I., (2007). Injerencia en los Derechos de Quien? Valores Universales vs Barbarie. En Wallerstein (Ed.) *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. Cap I. (pp. 15-46). México: Siglo XXI.

CAPÍTULO V.
CRÍTICA A LAS POLÍTICAS SOCIALES
LATINOAMERICANAS

DE LAS POLÍTICAS SOCIALES HACIA LAS POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO EN COMUNIDADES LATINOAMERICANAS¹⁷

Introducción

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

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

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

La imposición, no sólo de políticas sociales sino además del tipo de sociedad que las sustenta, a las culturas primeras de América Latina ha generado una movilización generalizada de protestas en todo el continente, durante los años 90 exigiendo una validación de sus características y requerimiento propios. Los

17 Publicación de Rozas G., realizada en el capítulo N° 5 del Libro: Repensar la psicología y lo comunitario en América Latina de Jorge Mario Flores Osorio, 2014, México.

Estados han debido reaccionar y, con dificultades y limitaciones que todavía no se superan, han dado inicio a las llamadas políticas de reconocimiento.

Si entendemos bien el reconocimiento, por un lado nos permite deconstruir al sujeto pobre y con ello hacer evidente la imposición de un estilo de vida moderno, como un factor relevante que genera pobreza. Por otro lado el reconocimiento, puede abarcar a otros sujetos modernos que se encuentran invisibilizados como son aquellos vinculados a otras orientaciones sexuales, jóvenes, campesinos, género, tercera edad, etc. Asimismo, es una propuesta que finalmente debiera llevar a reconocer otros paradigmas y filosofías de vida, que en América Latina se encuentran muy presentes, pero no son escuchadas sino más bien negadas.

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

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

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

1. Políticas sociales desarrollistas Universalistas

Las Políticas Sociales en general se insertan dentro del enfoque del desarrollo, tan constantemente enfatizado por los organismos internacionales y tan difundido los últimos años en Latinoamérica.

Su norte consiste en seguir la lógica del crecimiento económico, condicionante esencial de desarrollo de los países. En el pasado hacia inicios del siglo XX el concepto previo fundamental fue el progreso, meta también medular hacia donde debían encaminarse los países de América Latina.

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

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

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

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

Entonces ya tenemos una primera cosa, el desarrollismo pretende ser un modelo a alcanzar. Ahora, un segundo aspecto es la elaboración de estándares.

Las metas del desarrollismo son expresadas en cifras y líneas objetivas que alcanzar, para lo cual, dicho en general, se configura una escala, una suerte de termómetro, que indica lo cercano o alejado del estándar. Los estándares son todo un campo trabajado por expertos que estudian e investigan, produciendo, modificando y consolidando metas. Lo importante es que el estándar, si bien no es una cifra antojadiza se expresa y se enmascara de objetividad, de acciones de medición y busca constantemente el respaldo de la ciencia. Es decir busca ser irrefutable, de modo de aparecer como una señal, un indicador del camino único hacia la meta. Así las cifras de acuerdo a la matriz occidental que nos han instalado nos dan la aparente seguridad de que las situaciones están verificadas, son correctas y que son la verdad. Es sin duda una nueva forma de colonialismo.

Una tercera cuestión del desarrollismo es la transformación (o construcción) de un sujeto no desarrollado. Este aspecto es fundamental, pues, sin este no se justifica dicho modelo. El cual para legitimar su existencia y a los países que lo han alcanzado, tiene que establecer que existen sujetos no desarrollados y, para la ocurrencia de este proceso hay varios caminos recorridos. Uno de ellos, como decíamos, son los estándares, es decir aquellos países que no los cumplen son calificados como subdesarrollados. Así, se entra a un paquete conceptual que es el de la pobreza, la vulnerabilidad, la marginalidad y ahora de manera más contemporánea a los excluidos del desarrollo. En síntesis, el concepto más emblemático de estas propuestas ha sido la pobreza o el sujeto pobre.

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

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

Las políticas sociales, en general, son un instrumento, una metodología que se mueve dentro de este escenario del desarrollismo y procura no funcionar

en espacios alternativos. Su objetivo es operacionalizar y profesionalizar todos los procesos que involucran la conexión de los sujetos y el desarrollo. Por un lado, identificar a los sujetos como subdesarrollados, explicitarlos, concebirllos de manera convincente como pobres, o como vulnerables a través de un procedimiento llamado diagnóstico que lo caracteriza como tales, y que señala cuales son las deficiencias que lo alejan de los estándares. Luego, las políticas sociales, previa etapa de planificación pasa a otra fase muy relevante que es la intervención. No hay política social sin intervención, y estas acciones, estas aplicaciones juegan el rol esencial en la etapa aplicada de este instrumento.

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

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

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

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

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

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

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

A partir de esta situación crítica es que en este trabajo se releva el concepto de sujetos sociales comunitarios. Estos son entendidos como actores sociales que cuentan con una historia, en un contexto situado y que disponen de una concepción de mundo, una cosmovisión, que les permite y los hace poseedores de un paradigma de sociedad. Este sujeto comunitario y social no es nuevo, ha pasado por distintas etapas que lo llevan hoy en día a exigir un reconocimiento, el cual ha ocurrido escasamente. Un reconocimiento no como pobres, no

como vulnerables, no sin capacidades sino como sujetos con características propias, diferentes, no como objetos sino como sujetos.

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

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

2. Políticas de reconocimiento

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

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

Pero por otro lado como decíamos, estos mismos procesos de globalización, hablan no sólo de la emergencia de los indígenas, de lo local, sino de otras necesidades y otros sujetos, que estaban invisibilizados pero que se hacen presentes y buscan ser reconocidos también, tal como ocurre con las minorías.

Estas, vinculadas a lo sexual, a lo cultural, a lo territorial, a las diferencias de género, a la discapacidad, etc., harán explícito que el respeto por los derechos humanos requiere el reconocimiento de que la sociedad cambió y que la actual es más compleja, más diversa, con múltiples comunidades y múltiples estilos de vida. Por ende, requiere el reconocimiento de que el mundo de hoy no puede seguir basándose sólo en la propuesta del sujeto único, monolingüe y homogéneo, agente de un sólo estilo de vida y de pensamiento restringido a la racionalidad moderna.

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

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

En el caso de Chile, tenemos la Ley Indígena N.º 19.253, de 1993, sobre Protección y Fomento y Desarrollo de los Indígenas; las Políticas de Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas sobre el Desarrollo con Identidad y Diversidad Cultural, del Ministerio Secretaría General de Gobierno del 2004; la Ley N.º 20.249, que crea el espacio costero marino de los pueblos originarios (*Lafquenchos*), del año 2008, la ratificación del convenio 169, el 2008 y la propuesta, Reconocer- Pacto social por la Multiculturalidad del año 2008.

Respecto de otros países de América Latina, como Colombia, es mencionable la ley N.º 70 del año 1993, que llevó a reconocer la existencia de un nuevo actor social, las comunidades negras; en el Ecuador, a partir de 1998, se consagra el reconocimiento del Estado pluricultural; en el caso de México, el artículo N.º 39 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, plantea el derecho de los pueblos a crear sus propias formas de gobierno. Propuestas similares se registran en Perú, en 1993; y reformas muy relevantes han ocurrido en Bolivia, en 1994, con políticas de multiculturalidad y en el 2009, con cambios en la constitución incorporando la interculturalidad y definiendo al Estado boliviano como pluricultural y plurinacional.

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

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

Políticas de reconocimiento: universalismos y comunitarismos

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

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

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

Enfoques liberales universalistas

El universalismo refiere a una perspectiva del mundo que se caracteriza por autodefinirse como única. Es una cosmovisión que se enarbola como la visión

correcta, superior y con atributos que garantizan el éxito del desarrollo de la humanidad.

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

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

Desde este tronco en común, surgen, sin embargo, diferentes matices dentro del llamado liberalismo, que conlleva a principios de universalidad. Sin profundizar en todos estas vertientes, recurriremos básicamente a una distinción de dos grandes corrientes, mencionadas a manera de síntesis, por Navarrete (2006).

Una de ellas es el llamado liberalismo libertario, y la otra el llamado liberalismo igualitario. El primero, es decir el liberalismo libertario, afirma que la única

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

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

Estas miradas, surgidas de este liberalismo igualitario, son las que leemos detrás de las políticas llamadas de igualdad de oportunidades compensatorias. Aquí, toma cuerpo la teoría de la justicia de Rawls (1979), cuyos dos principios principales serían el principio de igualdad al más amplio sistema de libertades básicas (libertad de pensamiento, libertad de conciencia), y el principio de la diferencia, que resuelve las desigualdades económicas y sociales con un mayor beneficio a los más desfavorecidos. Siguiendo a Rawls, mientras hayan diferencias entre seres humanos que atenten a la dignidad de los que menos tienen, habrá que generar políticas de compensación para igualar condiciones de oportunidades, con foco en los principios del liberalismo, cual es el de garantizar el ejercicio de las libertades de todos. Desde aquí, no se desprende la legitimación de esa diferencia entendida como un valor, sino que un ajuste a las asimetrías, para una justa igualdad de oportunidades, desprendiéndose

desde estas visiones, las políticas universalistas y de tendencia asimilacionista. Es decir cómo asegurar de que todos efectivamente puedan acceder a los beneficios de la sociedad planteados de manera universal, consiguiendo además como producto esperado, los estándares que han sido considerados como estándares de calidad de vida o nivel de vida

Enfoques comunitaristas

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

Desde esta mirada hegeliana, los enfoques comunitaristas parten básicamente desde una crítica al liberalismo, denunciando la concepción ahistórica y asocial del sujeto, o la idea de un individuo dotado de derechos naturales anteriores a la sociedad. Para los comunitaristas, el “yo” no es previo a sus fines, sino que se constituye en función de determinadas condiciones de la comunidad a la que se pertenece, es decir el hombre “no puede realizar su naturaleza humana, más que en el seno de su comunidad” (Navarrete, 2006:76). Los teóricos comunitaristas, entre ellos Taylor (1993), Kymlicka (1996), Walzer (1998) focalizan básicamente, en los horizontes de sentido y significación, los que nos configuran como sujetos pertenecientes a una comunidad. A diferencia de los liberales, apoyados en la categoría de autonomía, los comunitaristas parten de la categoría de autenticidad, vinculada a que los criterios de identidad que configuran al ser humano, son el conjunto de valores que sostiene una determinada comunidad de sentidos y de creencias. A diferencia de los liberales universalistas, los comunitaristas plantean que los individuos se socializan en comunidades, dentro de un contexto histórico y social, el cual a su vez les proporciona una identidad que es colectiva. “La comunidad es vista como una fuente de valores, deberes y virtudes sociales, muy distinta de los derechos individuales liberales que poseen una concepción abstracta del yo y de la humanidad” (Aguilera, 2005:24).

Se valora fuertemente desde este enfoque entonces, el crecimiento y desarrollo del sujeto, desde el sentido de pertenencia a una comunidad concreta y,

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

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

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

Las políticas de reconocimiento: crítica a las políticas liberales universalistas

Las políticas de reconocimiento se hacen presente por contraposición a las políticas liberales igualitarias, o el llamado liberalismo igualitario, “tratemos a todos por igual”, puesto que para el reconocimiento se pone justamente el foco en las políticas de diferencia, es decir el reconocimiento a la identidad única de ese individuo o de ese grupo, al hecho de que justamente es distinto de todos los demás y, en este sentido surge desde la necesidad de dar reconocimiento, y junto con éste status, reconocimiento a algo que no es lo universalmente compartido, por lo tanto un reconocimiento a la especificidad, redefiniendo

como dice Taylor (1993:62), “la no discriminación, y exigiendo que hagamos de estas distinciones, la base del tratamiento diferencial”.

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

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

Frente al surgimiento de sociedades cada vez más multiculturales, Taylor plantea con más fuerza la necesidad de estas políticas de reconocimiento, puesto que si bien desde el liberalismo igualitario, se desprende el concepto de tolerancia, hay imposición desde un lugar de superioridad de una cultura sobre la otra y, por lo tanto, desde las políticas de reconocimiento surge la exigencia de que “todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor” (Taylor, 1993:95). En este sentido –y aún cuando Taylor lo expone en calidad de hipótesis por la implicancia que pueden tener en términos de validez los juicios de valor– plantea, como suposición que “todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún período considerable, tienen algo importante que decir a todos los seres humanos” (Taylor, 1993:98). No se trata de emitir juicios de valor, según Taylor –mejor, peor, superior, inferior - ya que cuando intentamos

hacer esto, es porque ya contamos con las normas para hacer tales juicios –nuestras normas– y por lo tanto resultan “paradójicamente homogeneizante” (Taylor, 1993:98), puesto que aún de manera inconsciente, nuestros juicios, estarían introduciendo a los otros en nuestras categorías. Se trata más bien, de lo que Taylor, citando a Gadamer, denomina la “fusión de horizontes”, esto es, aprender a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación, puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña.

Reconocimiento de derechos colectivos de la comunidad

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

Desde la perspectiva de Rawls (1993), un requisito para el “diálogo” con las comunidades, es que los particularismos respeten la libertad individual. Pues, para ser respetada desde un punto de vista liberal, una cultura no debe sostenerse bajo la coacción a sus miembros, sino que éstos deben ser libres.

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

Por el contrario para los comunitaristas (Kymlicka, 1996; Taylor, 1993) sí se plantea una línea de derechos que se acerca a los derechos grupales, especialmente en relación a poblaciones vulneradas, las cuales no tendrían un acceso igualitario a los derechos. Entonces, frente a ellas se podría

permanentemente, tener derechos diferenciales, especiales, es decir derechos colectivos.

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

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

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

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

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

desarrolle o adquiera las destrezas o los bienes necesarios para que luego, ya por si mismos y sin derechos especiales, pueda acceder u obtener beneficios en un plano de igualdad ante la ley.

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

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

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

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

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

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

A modo de cierre

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

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

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

Bibliografía:

Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aguilera, R. (2005). *El debate iusfilosófico contemporáneo entre comunitaristas y liberales, en torno a la ciudadanía*. [online] Recuperado en: http://www.uah.es/derecho/facultad/docs/Anuario_2006/03_El_debate_iusfilosofico.pdf

Bourdieu, Pierre., (2001). *El campo político*. La Paz, PLURAL.

Gerbi, A. (1993) I. Buffon: la inferioridad de las especies animales en América. En Gerbi, (Ed.) *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900* (pp. 3-31). 2ª ed. Traducción de Antonio Alatorre. México: FCE.

CEPAL, (2005). *Objetivos del Milenio, Una mirada desde América Latina y el Caribe*. Santiago: Naciones Unidas.

Diez, M.L (2004). Reflexiones en torno a la Interculturalidad. *Cuadernos de Antropología Social*. N° 19. UBA.

Franco, R., (1998). Grandes temas del Desarrollo Social en América Latina y el Caribe. En Soto, C. (ed.) *Desarrollo Social en América Latina* (Cap. 1). Costa Rica: Banco Mundial & Flacso.

Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: en el pluriversalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Ed.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Grunzinski, S. (2000) *El Pensamiento Mestizo*. Barcelona: Paidós.

Hall, S. (1994) Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'. En: Samuel, R. (ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Mignolo, W., (2003). Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del Poder. *Revista Académica Polis*. Vol 1 N° 4. Universidad Bolivariana de Chile.

Laclau, E., (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Laclau, E., (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.

MIDEPLAN (1993). *Ley Indígena N° 19.253*. Gobierno de Chile.

Navarrete, J. (2006). *Liberales y Comunitaristas*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana S.A.

Mato, D., (1994). *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Venezuela: Nueva Sociedad.

Mato, D., (1997). Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización. *Revista Nueva Sociedad*. N° 149. Mayo-Junio, pp. 100-113. Buenos Aires: Ed Fundación Friedrich Ebert.

MIDEPLAN, (2008). *Re-conocer. Pacto Social por la Multiculturalidad*. Gobierno de Chile.

Programa de Desarrollo Integral Orígenes (2009). *Lineamientos para la elaboración del Plan de Desarrollo Integral (PDI)* [online]. Santiago. Recuperado de <http://www.origenes.cl/quien-somos.html>

MIDEPLAN (2007). *Cohesión Social*. Cumbre Iberoamericana. Santiago de Chile.

Palacios, N. (1904). *La raza chilena su nacimiento. Nobleza de sus orígenes*. Valparaíso: Imprenta Schaffer.

Rawls, J. (1993). *Liberalismo político*. México D.F.: FCE.

Taylor, Ch., (1993). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE.

Touraine, A., (1997). *¿Podremos vivir juntos?* Iguales y diferentes. México: Fondo de Cultura Económica.

Villalobos, S. (1993). *Chile y su historia*. Santiago: Editorial Universitaria

Yrigoyen, R., (2004) Vislumbrando un Horizonte Pluralista: Rupturas y retos epistemológicos y Políticos. En Castro, M. (ed.) *Los Desafíos de la Interculturalidad: Identidad Política y Derecho* (pp. 191-228). Programa Internacional de Interculturalidad Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo Universidad de Chile.

Walzer, M. (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós.

Zizek, S., (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Fredric Jameson y Slavoj Zizek (comp.). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.

Zizek, S., (2009). La tolerancia como categoría ideológica. En Zizek, S., (Ed.) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

COMUNIDAD Y COMUNISMO: EQUÍVOCOS, CONFLUENCIAS Y COINCIDENCIAS

PERSPECTIVAS DESDE EL PUEBLO MAPUCHE EN CHILE

Dr. Roberto Morales Urra¹⁸

Resumen

Estos planteamientos se basan en una investigación en curso: “Comunidad y Comunismo en el Conocimiento de los pueblos indígenas y partidos comunistas en Latinoamérica”, que surge de la necesidad de atender a la comprensión y explicación de este fenómeno, al constatar que la mayoría de los estudios acerca de los pueblos indígenas siguen reproduciendo unilateralmente los esquemas hegemónicos que predominan en las relaciones que conectan a las sociedades indígenas y sociedades estatales nacionales, tanto en los sistemas de explicación cuanto en las dinámicas del poder político.

Justamente este predominio ha ocultado lo que para este estudio es el eje de la reflexión, a saber, las particularidades y contradicciones de la construcción sociocultural de la comunidad y lo comunitario como una característica de las sociedades indígenas y del comunismo como la derivación histórica de tales condiciones, tanto desde las experiencias de sociedades indígenas como desde las organizaciones políticas que han validado y promovido tales configuraciones durante el siglo XX, en algunas de las sociedades en América Latina en las cuales se han expresado con mayor intensidad tales fenómenos, seleccionando para ello las relaciones entre Pueblos Indígenas y Partidos/ Movimientos Políticos en Chile, en Bolivia, en Perú, y en Ecuador. Lo que aquí se presenta corresponde a lo avanzado en la investigación respecto de las

18 Antropólogo, Instituto Estudios Antropológicos, Universidad Austral de Chile.

relaciones durante el siglo XX en Chile, entre el Pueblo Mapuche y el Partido Comunista.

Introducción

Este estudio explora una modalidad de construcción de conocimientos que emerge de la contrastación y eventual confluencia de sistemas de conocimientos diferenciados, por una parte los provenientes desde las ciencias sociales, particularmente desde la antropología y la política, y por otra, aquellos derivados del conocimiento de pueblos indígenas.

La hipótesis central es que los sistemas colectivos de los pueblos indígenas, han sido concebidos como una modalidad originaria de un tipo de comunismo que lo asemejaría y vincularía estratégicamente a los proyectos de sociedad de los partidos y movimientos que han tenido el comunismo como utopía de sociedad. Así es como tales organizaciones han proyectado de manera equívoca una continuidad utópica, sin que necesariamente se correspondan entre sí.

Asociado a lo anterior, los pueblos indígenas han entendido el comunismo de los partidos y movimientos como una modalidad actualizada y modernizante de sus ancestrales dinámicas colectivas, encontrándose muchas veces con inesperadas contradicciones, por lo que, desde ambos sistemas de vida, se han construido conocimientos acerca de modalidades diferenciadas de lo social colectivo, a veces contrastantes y otras complementarias.

Mediante la investigación se ha buscado comprender y explicar los alcances de las concepciones de comunidad y comunismo en la política establecida entre los indígenas y los partidos/movimientos definidos desde tales concepciones y prácticas.

Para lograr lo anterior, se ha transitado desde la información que está registrada de manera oral, audiovisual y escrita relacionada al actuar de individuos y organizaciones indígenas reconocidas públicamente en el accionar político. Las entrevistas realizadas para el caso del pueblo mapuche han sido uno de los principales vehículos que han permitido alcanzar los propósitos y complementariamente se han construido relatos de vida de protagonistas emblemáticos en sectores territoriales histórica y demográficamente significativos.

Se consideran relevantes por la condición de construcción colectiva de conocimientos, los antecedentes derivados de la participación en encuentros locales y/o territoriales que concentran a los conocedores y transmisores de esta historia de relaciones, los que permiten contar con antecedentes de historias de vidas y registros de discusiones colectivas que releven la intersubjetividad indígena de un tema abordado dialógicamente.

Los resultados pretenden aportar a un debate que atraviesa al movimiento indígena y a quienes toman las decisiones hoy en las sociedades estatales modernas y que en sí representan y reproducen al poder.

Este documento examina los factores centrales que motivan las posturas de los mapuche respecto al Partido Comunista de Chile, proceso que tiene sus orígenes en la década del 20, ya sea vivido como una amenaza (equivocos), como un aliado (confluencias) o como una opción (coincidencias).

Postulamos que la influencia del catolicismo institucional y conservador, la paridad e identificación con las clases propietarias y unas Fuerzas Armadas vencedoras en lo militar y con una ideología racista y clasista, son los principales componentes de lo que para algunos sectores mapuche es la amenaza comunista.

Desde el comunitarismo social mapuche articulado a un proyecto de nación mapuche, identificamos que las relaciones de alianzas con los comunistas, se han establecido respaldadas por un cristianismo popular, principalmente evangélico.

Desde la coincidencia en la lucha en contra de las injusticias económicas y sociales, así como en el trabajo de organización colectiva, y el reconocimiento por los derechos comunitarios, a las tierras y a la cultura, muchos mapuche han optado por su incorporación a la organización comunista en Chile.

Espero contribuir a una teoría antropológica acerca de la política en relaciones interétnicas e interculturales, construyendo conocimiento acerca de las posturas de distintos sectores mapuche respecto de los comunistas y el Partido Comunista chileno. Y eso, porque han sido actores del sistema político desde inicios del siglo veinte, por su ideología emancipadora, por sus propósitos revolucionarios, por la manifiesta tensión histórica entre lo nacional y el internacionalismo, y lo fundamental, porque para los mapuche han sido

organizaciones con la cual han establecido relaciones desde el rechazo total a la opción definitiva. Para conocer más y mejor a los mapuche, y también a un sector configurador de la izquierda política chilena, presento esto a la discusión.

La comunidad mapuche

Las comunidades, respecto de las cuales hay que distinguir las que están referidas a los territorios pre-reduccionales, las de Título de Merced y Títulos de Comisario, y las que se han constituido según la Ley Indígena de 1993.

La variedad de sus formas organizativas y la diversidad en los énfasis y tácticas del accionar político tiene sus raíces en las propias características de la organización social mapuche:

- Basada principalmente en la manera de organizar las relaciones de parentesco, que determinaba por una parte la exogamia de grupo, es decir, el casamiento con hombres y mujeres externas al grupo directo de parientes, y por otra la proscripción patrilineal, o sea, que no podían establecerse relaciones de consanguinidad ni afiliación directa con personas pertenecientes al grupo descendiente por la línea del padre. Estas normas, políticamente han significado el desarrollo de las alianzas entre los grupos de parientes.
- Las familias amplias se articulaban con otras en un territorio determinado, constituyendo un lof, en el que operaban los criterios que determinaban la autoridad y el ejercicio del poder de las personas, quienes podían ser reconocidos como jefes –lonko– de familia, o de agrupación de familias –lof–.
- Según los ámbitos (productivo, parentesco, espiritual) y de acuerdo a las circunstancias (ritual, intercambio, apropiación, conflicto), se establecían las diversas modalidades de coordinación entre las respectivas jefaturas.

Desde tal heterogeneidad (estructural), se establecen las relaciones de alianza y conflicto con la sociedad chilena, la que a su vez, dadas sus características de sociedad clasista y diferenciada, dan continuidad y fortalecen esta características hasta nuestros días.

Existe una red entrecruzada de relaciones de parentesco que sustenta socialmente la participación de los mapuche en los diversos ámbitos políticos. Además del contexto propio de la comunidad y del lof, lo podemos constatar también en algunas familias mapuche que habitan en las ciudades, cuyos miembros están conectados por lazos parentales, constituyéndose en sujetos sustentadores de un poder más allá de las relaciones familiares pero basados en estas. Reunidos con regularidad los fines de semana en alguna de las casas, comparten e intercambian informaciones, datos, establecen acuerdos y toman decisiones, articulándose una red basada en la confianza y en los firmes lazos del parentesco y de la cultura, y que tiene sus entradas en varios ámbitos y niveles políticos: ONG, universidades, Gobierno y en muchos casos también en los partidos políticos.

La relación de sectores del pueblo mapuche con los comunistas y el Partido Comunista en Chile

La dialéctica relacional manifestada actualmente forma parte de la configuración histórica y ya durante el siglo XIX, distintos sectores del pueblo mapuche mantuvieron relaciones de confrontación y de alianzas con los sectores en el poder de la sociedad chilena. Ya en 1793, con los representantes del Imperio Español, los williche del actual territorio de la Provincia de Osorno, establecieron un Pacto de Paz, conocido como de Las Canoas, (Barraza y Delgado, 2014) y que 17 años después mantuvieron con la naciente República de Chile. Pacto que en distintos momentos han vuelto a validar, a través de ceremonias conmemorativas, en las que participan representantes del Estado de Chile.

Asimismo, los mapuche wenteche, nagche y lelfunche del actual territorio de La Araucanía, fueron militarmente derrotados en 1881-1882, y posteriormente sometidos al sistema de radicación en reducciones.

Desde el 1800 en la zona sur austral, y desde el 1900 en el centro sur, los distintos grupos mapuche, establecen las vinculaciones con los partidos políticos que buscan en ellos inicialmente respaldo para hacer gobernables tales territorios. En la medida que los mapuche se chilenizaban, en el sentido de adscribirse y respetar las leyes y el modo de vida impuesto, gradualmente tuvieron mayor protagonismo y espacio en los partidos políticos.

Los partidos de las clases gobernantes, y sus representantes, eran para los mapuches las autoridades de la sociedad chilena, con las cuales había que establecer acuerdos y alianzas, o hacer las denuncias, los reclamos y exigencias, y eventualmente enfrentarse a su policía y ejército.

Constatamos la participación de los mapuche en la política electoral de la sociedad chilena. El que se hayan presentado candidatos mapuche en todos los partidos que participan en las elecciones, tiene que ver con la situación de que los mapuche vienen involucrándose desde hace mucho tiempo en los partidos políticos que se han formado por diversos sectores de chilenos. Aliados o formando parte de los partidos, algunos sectores se involucraron en la lucha por el poder municipal.

Teniendo presente que es un proceso relacional que tiene sus orígenes en la década del 20 del siglo pasado, identificamos tres posturas de sectores del pueblo mapuche respecto del comunismo en el período contemporáneo en Chile.

Como ya se decía más arriba, se postula que la influencia del catolicismo, la identificación con las clases propietarias, como el respeto a las Fuerzas Armadas chilenas, son los factores relevantes de lo que para ciertos sectores mapuche es la amenaza comunista.

Las alianzas que se han establecido con el comunismo en Chile, sostenemos que han sido posibles desde un comunitarismo social mapuche relacionado al cristianismo popular y también a un proyecto de nación mapuche.

La opción mapuche por incorporarse a la praxis política del comunismo en Chile, lo interpretamos por las coincidencias en las luchas en contra de las injusticias económicas y sociales, así como en el trabajo de organización colectiva, y el reconocimiento por los derechos comunitarios, a las tierras y a la cultura.

La vinculación con los partidos políticos en Chile ha sido una temática tratada en algunas investigaciones acerca del pueblo mapuche, destacándose estudios historiográficos (Mallon, F. 2004; Correa, M., Molina, R y Yáñez, N. 2005; Samaniego, A. y Ruiz, C. 2007) y principalmente antropológicos (Foerster, R. y Montecino, S. 1988; Urzúa, J. 2005); dando cuenta de las expresiones del movimiento social y político mapuche. Intentos logrados de

dar cuenta de la perspectiva mapuche en la relación con la política chilena, a partir de casos particulares son el análisis que André Menard presenta como estudio preliminar en la publicación de archivos de Manuel Aburto Panguilef acerca de la Federación Araucana (Aburto, 2013), como el de José Ancán, para interpretar el liderazgo de Venancio Coñuepan Paillal y el de la Corporación Araucana en el siglo pasado (Ancán, 2010).

Un aporte son las crónicas y ensayos de Tito Tricot acerca de la resistencia del Movimiento Mapuche Autonomista (2014, 2013), así también la fundamentada perspectiva que nos presenta Eduardo Mella acerca de la criminalización que la sociedad estatal ha hecho de este movimiento (2007), como la publicación compartida con Martín Correa, de sólida densidad histórica y etnográfica para algunas situaciones específicas y para el territorio de Malleco (2010).

Han aumentado en diversidad y alcanzado difusión muchos de los trabajos acerca del conocimiento mapuche realizados por los propios mapuche, destacándose las narrativas orales, escritas y audiovisuales, en formatos impresos y virtuales en internet (Entre las más difundidas COTAM, 2003; Caniuqueo et al., 2006; Llaitul y Arrate, 2012; Comunidad Historia Mapuche, 2012, 2015; Mariman, J. 2012, 2014; Cariman et al., 2014; Pairican, 2014).

Los propios profesionales y artistas mapuche han difundido narrativas orales y escritas, destacando en el 2003 la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche –COTAM– articulada a la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. En el 2006 Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén publican el libro *...Escucha, Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. La Comunidad de Historia Mapuche, da inicio en el 2012 a su primera publicación “*Tā Iñ Fijke Xipa Rakizumeluwiin Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*”, que contó con 14 autoras y autores mapuche. Para luego, en el 2015, publicar los trabajos de 13 autoras y autores mapuches y 2 invitadas “*Awiikan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*”.

En esta modalidad de publicaciones colectivas, se difunden las reflexiones en torno a los desafíos y oportunidades para este ciclo actual, por otros 11 profesionales mapuche, en el libro del 2014 “*¿Chile Indígena? Desafíos y oportunidades para un nuevo trato*.” (Cariman et al., 2014).

Las recientes publicaciones de José Mariman, dedicadas al análisis pormenorizado del movimiento mapuche para este período, en la disputa por la representación política (2012, 2014). Más centrado en la descripción de los hechos del actual período y tomando como referencias a dos de las organizaciones más influyentes en el movimiento mapuche, es la publicación de Fernando Pairican (2014), inevitable como referencia.

Los comunistas como una equivocación amenazante

El vivir a los comunistas y específicamente al Partido Comunista como una amenaza, ha sido una constante en algunos de los sectores del pueblo mapuche. Los factores que configuran esta postura están asociados, entre otros, al papel jugado por sectores conservadores de la Iglesia Católica, quienes fueron exitosos en sus afanes evangelizadores y de conversión de familias mapuche al catolicismo; a la influencia de representantes de las clases y sectores dominantes de la sociedad chilena, por el reconocimiento como “pares alternos” por parte de algunas familias mapuches con superior jerarquía interna; y al respeto que adquirieron las fuerzas armadas chilenas que se impusieron a la resistencia y luchas de sectores mapuche en el siglo 19, dada la importante valoración asignada por los mapuche al poder que representan.

La intensa y sostenida labor de evangelización que ha ejercido la Iglesia Católica mediante la instalación de misiones, que implicaban el funcionamiento de escuelas, capillas y un cotidiano vínculo con las familias, es que se puede comprender la fuerte influencia en el modo de vida y pensamiento de amplios sectores del pueblo mapuche.

Así lo comprobamos en las *Crónicas, Informes y Epistolario de la Misión de los Padres Capuchinos*, redactadas por el sacerdote Sigisfredo Schneider de Fraunhäusl, que dan cuenta de sus labores en el territorio de Panguipulli en la primera mitad del siglo XX. De la *Crónica de la Misión de San Sebastián de Panguipulli*, en el Primer Libro 1902-1924, podemos leer para el año 1922:

“Bajo el disfraz de formar una sociedad de Socorro Mutuo, se introdujo un joven llamado Pedro Cossio, sobrino de Dionisio Millapan, dueño de Panguielfun. Dicho joven había salido de la penitenciaría de Talca después de haber cumplido 7 años de presidio. Después de haber vivido un

tiempo en Paillaco y viéndose por su inclinación a lo ajeno perseguido por los carabineros, se refugió a Panguipulli, haciéndose propagandista de ideas comunistas. Algunos jóvenes inexpertos y vanidosos se plegaron a su bandera. Fermín Reyes, líder demócrata, de ideas moderadas, hombre pobre, carpintero de profesión y borrachín de primer orden, fue insultado por los flamantes comunistas. Lo tildaron de pechoño que mejor debía entrar en un convento. La gloria de los comunistas duró poco. Después de los bochornosos sucesos en la plaza de Valdivia el 19 de abril y de la prisión de varios comunistas, los jóvenes de Panguipulli abandonaron la bandera completamente arrepentidos. Pedro Cossio está perseguido por 40 carabineros y anda oculto. El único que habla todavía del comunismo es Pascual Curinao, joven despreciado por todos. No hay terreno en Panguipulli para formar un partido político. He conocido a muchos que se han agregado al Partido Conservador, después al Partido Radical; se han declarado liberales y balmacedistas, enseguida demócratas y comunistas y hoy día no pertenecen a ningún partido”
(Arellano, C., Holzbauer, H. y Kramer, R. 2006:374-375)

El sacerdote Sigisfredo y los demás capuchinos instalaron una importante influencia en el sector, basada en el trabajo realizado con los mapuche, que consistió en educarlos bajo sus principios y valores, respaldar sus demandas y canalizarlas hacia los sectores gobernantes de la sociedad chilena, como quedó registrado respecto del denominado Parlamento de Coz Coz realizado en 1907. La posición de los sacerdotes de la época, de rechazo a las ideas comunistas y a su organización, queda de manifiesto en la cita antes señalada. Para 1924 agrega:

“Ha aparecido nuevamente Pedro Cossio, el propagandista del comunismo. Trabaja actualmente en Puyumen y vive en casa de Fortunato Curiñamco. Este último se apoderó arbitrariamente del terreno de Puyumen por consejos de Cossio. Agregáronse a éstos como socios Onofre Curilem y Felicerio Barria y varios otros. En Panguilelfun trabaja propagando las ideas de Cossio, Pedro Jiménez, quien reparte la hoja comunista de Valdivia, La Jornada. Actos violentos de toda especie están al orden día”.
(Arellano, C., Holzbauer, H. y Kramer, R. 2006:380).

La posición política de los capuchinos en relación a impedir el avance de las ideas y la organización comunista entre los mapuche, es institucional y activa, expresándose en la formación de una organización política mapuche destinada

precisamente a articular a los mapuche en torno a este catolicismo, liderado desde el Vicariato Apostólico de La Araucanía (Faron, 1961:116-122).

Representativos de esta postura en distintas épocas, son las figuras de Antonio Chihuailaf, Floriano Antilef, Martín Alonqueo, Isolde Reuque Paillalef, Víctor Hugo Painemal, O'Higgins Cachaña.

En 1926, los capuchinos fundan la UNIÓN ARAUCANA, cuyo primer presidente fue Antonio Chihuailaf, quien era además alcalde de Cunco en esa época; su Director General fue el Prefecto Apostólico de La Araucanía, padre Guido Beck de Ramberga. En 1930 viven una crisis, se reorganizan bajo la presidencia de Floriano Antilef, formando parte desde 1938 de la Corporación Araucana. Un destacado dirigente fue Martín Alonqueo.

La continuidad ideológica de la Unión Araucana, así como la estrategia política de oponerse al comunismo, la volvemos a encontrar en la conformación en 1986 de la organización Nehuen Mapu, promovida por sectores de la Iglesia Católica y respaldada por el partido Demócrata Cristiano. Su principal dirigente, Isolde Reuque Paillalef, proviene de la directiva inicial de los Centros Culturales Mapuche de Chile de 1978, y lo demás, Víctor Hugo Painemal y O'Higgins Cachaña.

A fines de los 90, la historiadora estadounidense Florencia Mallón, la escoge como referencia del movimiento mapuche en Chile, sugiriendo un paralelismo con la figura de Rigoberta Menchú, y la asesora para la publicación de su autobiografía en 2002.

Otro factor relevante para contraponerse al ideario y praxis comunistas, la encontramos en la propia modalidad mapuche de jerarquización social. La propia organización social y política mapuche establece jerarquías que reconocen jefaturas locales y territoriales, prestigiando a las familias y sus descendencias, las que encuentran sus pares alternos en la sociedad chilena en sectores de las clases dominantes.

Los intereses y posición de jerarquía de linajes familiares, quienes basan su poder tanto en la acumulación y concentración de riqueza –kullin–, lo que desde ese período implica la posesión familiar de tierras en una proporción mucho mayor que el resto de las familias mapuche del sector, lo que en el contexto de la formación social y económica capitalista en Chile, va asumiendo el carácter de apropiación privada, y que para mantener y ampliar la germinal acumulación originaria del bien de capital en que se transforma la tierra, privilegian los vínculos con los sectores de las clases propietarias de la sociedad chilena, cuyos representantes tiene el control de las decisiones en la política del país, en desmedro de las relaciones interfamiliares y colectivas que predominan como configuradoras de la vida social del tipo de sociedad de estructura comunitaria, como ha sido la mapuche.

Así es como nos encontramos con mapuche de tales tipos de familias, como Manuel Manquilef González, Venancio Coñuepan Huenchual, José Cayupi Catrilaf y Esteban Romero Sandoval, siendo electos diputados entre las décadas de los años 20 y 50 del siglo pasado, representando a partidos como el Liberal Democrático, Liberal Unificado, Movimiento Ibañista Alianza Popular Libertadora, Conservador, Conservador Unido y Nacional Cristiano.

Es el caso de Manuel Manquilef González, cuya propuesta de Ley de División de Comunidades, fue aprobada en el contexto de la dictadura del general Ibáñez, como la Ley N.º 4.179, del 29 de Agosto de 1927.¹⁹

Del proyecto “civilizador” que lideró el diputado mapuche, discreparon y se opusieron abiertamente los diputados comunistas en las discusiones en la Cámara. (Samaniego A. y Ruiz, C. 2007).

En relación a la postura de Manquilef, estos historiadores destacan lo que al respecto este escribió en 1915:

“Su anti-comunismo es anterior a la revolución rusa (1917) e indica el temor que ese pensamiento ya venía suscitando en las clases propietarias, desde mucho antes que el comunismo fuese conocido por sector alguno del campesinado o los mapuche.

¹⁹ https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Manuel_Segundo_Manquilef_González

Manquilef explicará, más tarde, porqué el mapuche propietario sería un antídoto a la “revolución”: “Se tendrá unos 50 o 60 mil pequeños propietarios, que serán ...elementos de orden, porque los que algo tienen, aunque sea poco, no son revolucionarios”. De allí se deriva, además, su estrategia de relacionarse con la clase política chilena: “No tenemos partido político, adoptaremos al que luche por nuestra tranquilidad. En todo caso tenemos algo de tierra y no podremos jamás ser revolucionarios” (Samaniego A. y Ruiz, C. 2007: 164-165).

Este mismo tipo de alianzas estableció Venancio Coñuepan Huenchual, el principal líder de las organizaciones Sociedad Caupolicán y luego Corporación Araucana, fusionando a la Federación Araucana de Manuel Aburto Panguilef. Coñuepan fue diputado en 1945 por el Movimiento Ibañista Alianza Popular Libertadora, y en 1949 por el partido Conservador. En la presidencia de Carlos Ibáñez del Campo, es nombrado Ministro de Tierras y Colonización, cargo que asume entre noviembre de 1952 y marzo de 1953. Para las elecciones de 1965, es electo por el partido Conservador Unido (Nütram:1987-1988).²⁰

José Cayupi Catrilaf y Esteban Romero Sandoval, también dirigentes de la Sociedad Caupolicán y Corporación Araucana, para el período 1953- 1957, en la lista del partido Nacional Cristiano, ambos son elegidos diputados, por Temuco, Lautaro, Imperial, Pitrufquen, Villarrica.

Debemos asumir la crítica que hace Ancán a quienes han pretendido reducir la Corporación Araucana y sus líderes, particularmente a Venancio Coñuepan Huenchual, como un conservador y “entreguista”, sin considerar los criterios y fundamentos mapuche para el liderazgo y la construcción de la identidad (Ancan, J. 2010: 7-21). No obstante, no puede dejar de enunciarse la praxis táctica de su accionar político articulado a los ejes del poder hegemónico chileno.

En las elecciones parlamentarias de marzo de 1973, la Corporación Araucana, dirigida por Pablo Marivil, llamó a apoyar a los candidatos del partido Nacional: para senador a Miguel Huerta y para diputado a Luis Eguiguren.

Producido el golpe militar en septiembre de 1973, durante la dictadura cívico-militar, los mapuche que la respaldaron formaron parte de la

20 https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Venancio_Coñuepán_Huenchual

organización creada por esta, el Consejo Regional Mapuche. Siguiendo la histórica vinculación con partidos de derecha, para las primeras elecciones posdictadura postularon Mario Raiman por el partido Nacional, Juan Neculman y Sergio Mercado por el Movimiento de Unidad Mapuche; inscritos como Independientes, y por el partido del Sur, creado por el ex Patria y Libertad Eduardo Díaz Herrera, lo hicieron Sergio Liempi, Luis Colicheo, Óscar Manquilef y Efraín Nahuelpal.

Manuel Aburto Panguilef, a pesar de que en los años 20 y 30 establece alianzas con los comunistas, tanto por el respaldo que de estos recibe en sus relegaciones (a Quellón y Calera), como por coincidir en su oposición a la división de las comunidades, impulsada por Mankelef González y la derecha, desde fines de los años 30 se distancia crecientemente de los comunistas y socialistas, al punto de considerarlos una influencia negativa, como lo manifiesta en sus escritos, calificándolos de “subversivos” a propósito del saludo en los escenarios “con el puño en alto” que el artista mapuche José Peñi Lemuñir, hace en el marco de las presentaciones del Conjunto Artístico Mapuche Lluquehuenu, en la Gira de la Federación Araucana en 1940.

Manuel Aburto Panguilef apoya al General Carlos Ibáñez del Campo en sus postulaciones a la Presidencia de la República, en 1942 y en 1952. Para las elecciones del 1 de Marzo de 1942, Aburto recibe el calificativo de traidor por su apoyo a Ibáñez, manifestado en un rayado en una muralla frente a la casa que vivía en el sector céntrico de Temuco. Esto lo interpreta como acción de los comunistas, quienes están en su contra y odian al General. Sus rogativas a los espíritus y a Dios son para conjurar el peligro de una revolución comunista, y para el éxito electoral del general Ibáñez.

Las confluencias que han establecido las alianzas con los comunistas

Las confluencias desde el comunitarismo social mapuche, desde un cristianismo popular y desde un proyecto de autonomía y autodeterminación como pueblo-nación mapuche son las que han permitido establecer las relaciones de alianza con los comunistas, representados aquí en las figuras de Francisco Melivilu Henríquez, Arturo Huenchullan Medel, José Luis Huilcaman, Domingo Montupil Y Francisco Huenchumilla Jaramillo.

Desde el comunitarismo social mapuche, los mapuche militantes del Partido Demócrata y Democrático, en la primera mitad del siglo XX, estuvieron cercanos políticamente de las posiciones que los comunistas defendían en relación a la defensa de la comunidad, de la cultura y del territorio mapuche.

Fue el caso del demócrata Francisco Melivilu Henríquez, quien fue secretario general de la Alianza Liberal en Cautín desde 1915 a 1921 y luego como militante del partido Demócrata, fue elegido diputado por Temuco, Imperial y Llaima, período de 1924-1927. Reelecto diputado, período 1926-1930. Nuevamente electo diputado para el período 1930-1934.²¹

También fue la postura del profesor normalista Arturo Huenchullan Medel, quien militó en el Partido Democrático, por el cual fue elegido diputado por Traiguén, Victoria y Lautaro en el período 1933 a 1937.

Miembro honorario de la mayoría de las instituciones mapuches, deportivas y mutualistas de la región. Director de la Sociedad Caupolicán, Pro-defensa de la Araucanía.²²

Desde su formación en septiembre de 1978, José Luis Huilcaman formó parte de la Directiva Nacional de los Centros Culturales Mapuche de Chile y en su continuidad como la organización AdMapu (Asociación de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche AdMapu), donde coincide y trabaja con los dirigentes de izquierda. A pesar que evaluaba positivamente lo realizado por AdMapu en la defensa de los derechos del pueblo mapuche y en la lucha por la tierra, dado los conflictos internos, se retira de la organización a fines de los 80. Permanece durante un tiempo en su territorio en Lumaco, desde donde impulsa la formación de un nuevo tipo de organización, basada en los liderazgos de los *lonko* y las *machi*, con una perspectiva de relacionar a todos los mapuche como un pueblo, surgiendo así el llamado Consejo de Todas las Tierras, supervisando, respaldando y orientando la labor de su heredero: Aucan Huilcaman, e involucrando a su esposa, sus demás hijos e hijas, y parientes, como lo han hecho y lo siguen haciendo los mapuche, estén en los campos o en las ciudades.

21 https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Francisco_Melivilu_Henr%C3%ADquez

22 https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Arturo_Huenchullan_Medel

Desde una postura de autonomía mapuche con un horizonte de autodeterminación política como República, se destaca el dirigente mapuche Manuel Aburto Panguilef. Aburto es una personalidad mapuche que, basado en una idea de sí mismo como un elegido, pretendió durante su vida instalar un gobierno mapuche para la nación mapuche, adjudicándose el rol de máxima autoridad. Desarrolló una estrategia de relaciones con todos aquellos sectores de la sociedad chilena, en los cuales interpretó algún tipo de respaldo para la consecución de sus objetivos. Su concepción de la sociedad mapuche se fundamentaba en sus propias prácticas: casado con dos hermanas, defendió la poliginia; por su doble ascendencia familiar tenía derechos de posesión de tierras, por lo que se opuso a la división; siendo un hablante de su idioma, connotaba su importancia; capacitado con una alta sensibilidad, desde la cual fundamentaba parte de su autoridad realizando prácticas ritualizadas de rogativas, como asimismo interpretando los sueños en instancias colectivas, mantuvo distancia de las diversas iglesias cristianas por los anatemas y exigencias de abandono del propio sistema religioso mapuche que estas hacían. Contextualizado social y culturalmente, podemos así entender por qué Aburto estableció inicialmente alianzas con los sectores obreros organizados en la Foch y militantes comunistas de la época, recibiendo el apoyo de algunos diputados por la relegación sufrida por oponerse a la división de las comunidades, en la época de la dictadura de Ibáñez.

Además del catolicismo conservador y contrario al comunismo que predominó en las evangelizaciones de los capuchinos y franciscanos, se desarrolla también una vertiente católica que se acerca a los sindicatos, a los pobladores, a los campesinos, a los mapuche, encontrándose con el trabajo político de los comunistas. Asimismo, desde comienzos del siglo veinte, el protestantismo se instala en territorios mapuche a través de las Iglesias Anglicana y Metodista, lo que crea condiciones para un acercamiento y alianza con la izquierda, y que se configura en los 60 y 70 en partidos políticos de izquierda con base cristiana y con un proyecto de construcción del socialismo.

Así es como en marzo de 1973 postulan para diputados: por la Izquierda Cristina Domingo Paine Huenupí y Antonio Millape Caniuqueo; por el MAPU postuló Daniel Colompil Quilaqueo, y por la USOPO fue Segundo Painen Lipian.

Una figura relevante del evangelismo de izquierda en los mapuche, lo representó Domingo Montupil, quien asumió el cristianismo evangélico de

los Metodistas que se instalaron en La Araucanía, y en la zona de Imperial, a través de su Escuela Granja. Integró la organización AdMapu, y lideró en Imperial la lucha de los mapuche en contra de la dictadura, en sólida alianza con los izquierdistas. Sostenía que era conveniente para los mapuche tener una conducción propia, porque es diferente el tipo de organización de los mapuche a la que tienen los partidos políticos.

Valoraba al desarrollo de una conciencia política entre los mapuche, para entender la necesidad de estar vinculados y cercanos a la política partidista de izquierda, aunque le parecía una labor difícil establecer tales coincidencias, lo que era viable si predominara la tolerancia mutua y el trabajo conjunto. La confluencia de objetivos revolucionarios la veía en la práctica de la experiencia de la Revolución Sandinista en Nicaragua.

En la lucha contra la dictadura cívico-militar se producen los acercamientos entre sectores de la izquierda y la Democracia Cristiana y en La Araucanía, se destaca Francisco Huenchumilla Jaramillo, no desde las organizaciones mapuche, sino como abogado y dirigente del Partido Demócratacristiano. En tal condición es elegido diputado por tres períodos consecutivos en el distrito de Temuco: 1990-1994, 1994-1998 y 1998-2002. En el gobierno de Ricardo Lagos, es nominado como ministro secretario general de la Presidencia, entre abril de 2003 y junio de 2004, y dando continuidad a su protagonismo político, es electo alcalde por la comuna de Temuco para el período 2004-2008.²³

En el 2014, es nombrado Intendente de La Araucanía, y en el año y medio que ejerció, intentó un acercamiento a las comunidades y organizaciones mapuche, como a los medianos y grandes propietarios y empresariado, en vistas a crear condiciones para un entendimiento. El diagnóstico crítico de tales condiciones y la propuesta política de reconocimiento de los derechos principalmente territoriales del pueblo mapuche, habrían sido los elementos desencadenantes para que la Presidencia le solicitara la renuncia.

Los comunistas como opción

Desde la coincidencia en la lucha en contra de las injusticias económicas y sociales, así como en el trabajo de organización colectiva, y el reconocimiento por los derechos comunitarios, a las tierras y a la cultura, desde los años 20 hasta

23 https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Francisco_Huenchumilla_Jaramillo

hoy, en las familias mapuche habitando su *lof* y su *rewe*, o en las poblaciones de las ciudades, como campesinos, obreros, estudiantes o profesionales, muchos mapuche han optado por su incorporación al partido Comunista en Chile.

En el sector precordillerano del entonces Departamento de Valdivia, se había realizado en Coz Coz en Enero de 1907, un gran encuentro entre los mapuche, en el cual definieron un lonko territorial para representar sus reclamos ante las autoridades chilenas, por los atropellos y despojos de que estaba siendo víctimas por los colonos chilenos y alemanes. Encuentro que quedó registrado por los periodistas Aurelio Díaz, Oluf Erlandsen y por quien los invitó, el misionero capuchino Sigifredo de Frauenhausln. Habían pasado solo catorce años, cuando en el mismo Panguipulli, pero en el sector de Panguilefun, siendo el lonko del lugar Dionisio Millapan, cuando uno de sus sobrinos Pedro Cossio intentó formar una Sociedad de Socorros Mutuos y organizar a la gente en torno al Partido Comunista, lo que también intentó en Paillaco. Sin embargo, fue perseguido por la fuerza pública, debiendo permanecer oculto.

Algunos mapuche como Pascual Curinao siguieron hablando de comunismo en el territorio y en los años siguientes Cossio continúa el trabajo de organización partidaria y lucha social, apoyado y coordinado con Pedro Jiménez, quien en Valdivia hacía la difusión del impreso “La Jornada”. (Ver Arellano, C., Holzbauer, H. y Kramer, R. 2006: 374-375; 380).

Sectores mapuche encontraron coincidencias y afinidades con los comunistas, en la lucha en contra de aquellos que les usurparon las tierras, les engañaban en las oficinas, les tramitaban eternamente sus reclamos.

De la propuesta de ley por la división de las comunidades mapuche, y del proyecto “civilizador” que lideró Manquilef, discreparon y se opusieron abiertamente los diputados comunistas en las discusiones en la Cámara, contra las posturas manifestadas por el diputado mapuche por el partido Liberal Democrático, Manuel Manquilef González, en su propuesta de Ley de División de Comunidades, la que finalmente fue aprobada en el contexto de la dictadura del general Ibáñez, como la Ley N.º 4.179, del 29 de Agosto de 1927. (Samaniego A. y Ruiz, C. 2007: 164-165).

El PC de Chile ha representado a obreros industriales, agrícolas, campesinos, sectores indígenas, profesorado; manifiesta su respaldo a las leyes, promoviendo

la organización sindical de los campesinos, denunciando al empresariado agrícola por mantener en condiciones de explotación salarial a los campesinos y obreros. Su respaldo a la Reforma Agraria se basa en la contribución que tales reformas tendrían para la eliminación del latifundio, la entrega de la tierra para los campesinos (“La tierra para los que la trabajan”) y el progreso para el país.

Sectores mapuche se incorporaron a la militancia en el PC de Chile, porque les escuchaban y compartían sus sueños y esperanzas de un mundo mejor, donde el bienestar colectivo guiaría sus acciones. Por el apoyo dado para mantener sus comunidades y sus derechos a las tierras, afirmando que eso permitiría su continuidad como pueblo mapuche. Porque los incorporaron en los sindicatos, en los comités, en las poblaciones, desde cuyas organizaciones hicieron suya la participación en la política electoral, fortalecida con el Gobierno Popular de Salvador Allende, confiando en que la Reforma Agraria y las nuevas políticas públicas, les permitirían recuperar tierras y avanzar en sus demandas. Desde la militancia comunista y la defensa de la comunidad, se opusieron a la política de división y privatización de estas, impuesta por la dictadura, asumiendo la política comunista de la validez de “todas las formas de lucha”.

Para dar cuenta de esta postura, he seleccionado a hombres mapuche: Eusebio Painemal Huircapan, José Santos Segundo Lincomán Inaicheo, Anselmo Raguileo Lincopil, Rosamel Millaman Reinao, y José Santos Millao, (cuatro de ellos ya fallecidos) y una mujer, Mireya Figueroa Aranedo (fallecida), por disponer de testimonios vivenciales directos e indirectos, y principalmente porque abarcan una gama amplia de experiencias y han influido significativamente en sus entornos sociales, políticos y culturales.

Pendiente está la labor de interpretar la postura hacia el PC de Chile, de figuras relevantes, entre otras y otros, el primer y único diputado mapuche comunista, Rosendo Huenumán García (electo en marzo de 1973); Melillán Painemal Gallardo, profesor normalista e integrante del Comité Central del PCCh antes de 1973, quién cumplió un rol principal en la organización mapuche en período de la dictadura cívico-militar (1973-1990), Domingo Marileo Toledo, activo dirigente de AdMapu, Consejero nacional de CONADI y asesor presidencial en el gobierno de la Nueva Mayoría.

Estoy consciente de la deuda contraída con las mujeres mapuche en este documento, dado el rol fundamental que juegan en la política del pueblo

mapuche, ya sea como *lonko* de familia y territorios rurales y urbanos, como reguladoras del buen vivir, como dirigentes de organizaciones, como representantes en organismo públicos; lo que constatamos en todos los ámbitos de la construcción del horizonte de vida social y colectiva mapuche, como lo han sido y son entre otras tantas Marta Antinao de Ailío, Carahue; Lucy Traipe, Ana Llao, Isolde Reuque, ex dirigentes de AdMapu, Nicolasa y Berta Quitreman de las comunidades pewenche de Ralco; Juana Cuante de Pitruico en Lago Ranco, la machi Millaray Wichalaf en el sector del río Pilmaiquen, Elsa Panguilef, sus hermanas, cuñadas y sobrinas de Rupumeica- Maihue- Lago Ranco, las mujeres Coliñir de la comunidad urbana Koliñir LofWapi en Valdivia, la Machi Pinda en territorio williche, Millaray Painemal en las organizaciones de mujeres campesinas e indígenas, Teresa Paillahueque de la comunidad urbana Lof Paillahueque en Alerce, Chiñurra Morales de Koiwe- Cholchol, y muchas, muchas más *lamgen*.

Asimismo, una visión de conjunto requerirá incluir otras variantes del que podemos denominar “comunismo mapuche”, especialmente el que se manifiesta en las actuales circunstancias de lucha por la autonomía y autodeterminación.

Eusebio Painemal Huircapan

Desde su época de liceano en los años 30 en Temuco, Eusebio Painemal Huircapan busca organizar a los jóvenes mapuche, como asimismo en su comunidad de Koiwe, cerca de Chol-Chol. Reconoce en su formación en la Escuela Misional de la Iglesia Anglicana en Chol-Chol, el interés en participar en organizaciones y en el compromiso social y político que desarrolló durante su vida. En sus planteamientos de lucha por la justicia y la igualdad, rememora lo aprendido en el cristianismo. Respecto de la organización Ad Mapu, en la cual participó activamente, criticaba a los dirigentes que según él, la dividieron movidos por intereses personales. Los valores que lo animaron hasta el fin de sus días, eran la lucha por la igualdad, por la educación y salud, acompañado de un optimismo a toda prueba.

El gobierno de la Unidad Popular se lo explica como el resultado de un largo proceso de trabajo político, de organización popular. Estima que no se supo prever la necesidad de defender la victoria y que confiaron que era suficiente con el triunfo electoral, la organización de los sectores populares y el cumplimiento del Programa.

Enfrentado a la lucha contra la dictadura, no dudó en validar la política de la rebelión popular, como asimismo no tuvo dudas en la importancia de inscribirse nuevamente en los registros electorales para ejercer el derecho a votar por el “NO Hasta Vencer” en 1988.

Estaba profundamente convencido que los cambios a los cuales aspiraba, como asimismo la clase obrera y el movimiento social en general, no podían ser llevados a cabo sin la participación de los partidos de izquierda. Tenía expectativas de los procesos políticos y sociales de democratización y cambios que se estaban dando en América Latina ya a fines de los 80 en Brasil, Perú, México.

Estimaba que por las condiciones de trabajo y ausencia de información en las cuales están los mapuche, estos no ven la política, y desde allí reafirma la importancia de organizarse, para luchar por las demandas por una educación para todos y mejores condiciones de trabajo.

Participó en la formación de la Federación Campesina Ranquil, y con su primo Martín presionaron para que se incorpore Indígena en la denominación, dada la representación mapuche en esta. Participó en las campañas electorales, y en casi todas ellas, trabajando por los candidatos comunistas y de izquierda. Opinaba que las organizaciones deben ser democráticas, proponer y elegir por votación a sus dirigentes, siendo ejemplar AdMapu, además estructurada a partir de los sectores, para ir ampliándose hasta los niveles nacionales.

Autodefinido como campesino y pequeño agricultor, no como clase social, sino por las actividades de producción y en este sentido, destaca las dificultades de los mapuche para formar sindicatos, Fundamenta la diferenciación con los campesinos chilenos en la cultura, asociada a la justicia y la educación.

“El sindicato nosotros lo entendemos como de obreros, de apatronaos. Nosotros no tenemos patrón, somos pequeños agricultores, que tenemos que cuidar nuestra tierras; somos patrón y además de eso obreros de nuestras tierras”.

José Santos Segundo Lincoman Inaicheo

En la Isla Grande de Chiloé, nace en Compu José Santos Segundo Lincoman Inaicheo²⁴, y muere en su casa a los 83 años, el 7 de julio de 1984. Su sobrino,

24 Basado en los resultados de la investigación “José Santos Lincoman Inaicheo: Artes, Política e Identidad Williche en Chiloé”, realizada el año 2014, con el patrocinio de la DID de

secretario y sucesor en el cargo de Cacique, don Carlos Lincoman recuerda que ese es el “Día de la Dignidad del Pueblo Huilliche, y será de aquí en adelante un día de lucha, de combates y de alegría” (Lincoman, 1990: 87).

El ejercicio del poder y la autoridad fueron ejercidos por José Santos Lincomán tanto en las comunidades *willliche* de Chiloé, como en las asociaciones mapuche, campesinas, sindicales y partidarias. Los antecedentes disponibles permiten confirmar su ideario y accionar comunista desde la década del 30 hasta su fallecimiento en 1984, a través de su adhesión a distintas organizaciones mapuche, campesinas y de trabajadores, el apoyo al gobierno de Allende, su lucha contra la dictadura civil-militar. Su vinculación partidaria se manifiesta en sus propios poemas, en los testimonios de sus contemporáneos: militantes y aliados políticos en la izquierda chilena. Sus poemas han sido incluidos en antologías de poesía mapuche (García, M y Galindo, S. 2004; Radrigán, J. 1987; OPDECH, S/F). Estos poemas y canciones han sido fundamentales en la reivindicación étnica del pueblo *willliche*, escribiendo incluso el que se conoce como “Himno del Pueblo *Willliche* de Chiloé”, escuchado en las manifestaciones públicas de las organizaciones *willliche*: “*los valientes caciques elegidos / hoy recuerdan su antigua nación / caminando en brazos del pueblo / por librarnos de la explotación*” (Morales, R.; Rojas, G. y Yañez, C. 2015).

La figura de Lincoman resulta importante como legado cultural y la complejidad de su vida y obra trasciende por lejos la antigua noción de “cultor”, al evidenciar la dimensión política y cultural en tanto dirigente y actor social clave de los pueblos indígenas en Chiloé.

Anselmo Raguileo Lincopil

Conocido por su Grafemario para escribir el idioma mapuche, propuesto a mediados de los años 80 en Temuco. Nacido el 3 de mayo de 1922 en la comunidad Saltapura, al sureste de Nueva Imperial, en La Araucanía, falleciendo el 29 de febrero de 1992, siendo enterrado en el cementerio de su comunidad. Se gradúa como Técnico Químico en 1944 en la Escuela de Artes y Oficios en Santiago. Durante los años 1952 y 1956 fue alumno académico en Lingüística General y Gramática Sistemática de la Lengua Española a la vez que se desempeñó como encargado de Lengua y Cultura Araucana,

la Universidad Austral de Chile, el autor fue investigador responsable, con la co-responsabilidad de la antropóloga Dra. Gemma Rojas y el periodista musicólogo Cristian Yañez.

Asesor Técnico de la Lengua y Cultura Mapuche y Profesor de la Lengua Mapuche en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile.

Fue dirigente en Santiago de la Asociación Nacional Indígena, cuando en su representación publicaba en *El Siglo* el 22 de enero de 1961:

“Se ha dictado una nueva ley sobre comunidades indígenas. Esto se ha hecho sin considerar para nada la opinión de los propios interesados. Tratándose de asuntos indígenas, esta es la norma que siempre se ha seguido. Así se hizo, por ejemplo cuando se dictó la ley del 4 de diciembre de 1866, la llamada ley de Radicación Indígena” [agregando que] *“según la opinión de la Asociación Nacional Indígena, organización con una gran representación en la masa mapuche para que una ley sea favorable a los indígenas tendrá que dar solución a los problemas fundamentales: más tierras para los indígenas, mantener sus comunidades, no desplazándolas hacia las cordilleras”* (Correa, M.; Molina, R. y Yáñez, N. 2002: 3-4).

Rosamel Millaman Reinao

El ahora presidente del Colegio de Antropólogos de Chile fue estudiante de periodismo en la U. de Concepción, para después del golpe militar, continuar en antropología. Ya en el período de Allende era militante de las Juventudes Comunistas, y en su condición de mapuche comunista promueve la organización de los mapuche en Concepción, para incorporarse a los Centros Culturales Mapuche de Chile (constituidos el 12 de septiembre de 1978 en Temuco) como un joven dirigente, integrante de la Directiva Nacional de ADMAPU (1982).

A mediados de los 80, perseguido por la dictadura y con orden de relegación, debe abandonar el país para vivir en los EUA, donde trabaja como obrero no calificado, forma una familia y estudia para doctorarse en antropología.

Su gradual vuelta a Chile, la hace instalándose en el espacio de una comunidad mapuche cerca de Temuco, donde los mapuche hacía décadas y liderados por Bartola Calfuman, sostenían una larga lucha por sus derechos territoriales. La represión dictatorial y los nuevos tiempos de un sistema político más democrático, modifican las posiciones políticas de muchos mapuches, ahora crecientemente concertacionistas, como sucedió en algunas familias de esa comunidad. El propio Millaman había ya establecido distancias con

la militancia, aduciendo diferencias en la perspectiva respecto del pueblo mapuche como en las estrategias de organización y de lucha.

Desde el territorio de la comunidad desarrolla una postura de mayor involucramiento con el espacio local mapuche, y desde el espacio de trabajo intelectual y formativo universitario, consolida su posición como antropólogo participando además en el Directorio Nacional del Colegio.

Su postura la resume en la afirmación que:

“las políticas desarrolladas por los partidos políticos no interpretan la demanda desde una perspectiva de sociedad indígena y pueblo propiamente tal y que la recuperación de las tierras usurpadas es la demanda que aglutina e interpreta a las comunidades y del conjunto del pueblo Mapuche” (Le Monde Diplomatique, 2008: 31-33).

José Santos Millao

Originario de la comunidad de Tranaman, se dice que en su calidad de militante comunista estudia filosofía en una Universidad en la Unión Soviética en pleno período de la dictadura militar. También se dice que con la emergencia de los Centros Culturales Mapuche en 1978, promovidos entre otros por el Partido Comunista, varios de sus históricos dirigentes formaron parte de la organización desde sus inicios, se decide en el exterior, que el se constituya en la cabeza del movimiento mapuche, siendo su presidente desde 1982 hasta que es suplantado por Domingo Marileo, cuando Santos cada vez se aproxima más a las políticas de la Concertación, para formar parte de los Consejeros Indígenas de la CONADI, a partir de 1993.

Emblemático dirigente mapuche en el período de la dictadura, es un actor relevante en las negociaciones que desde el Estado de Chile, a través de la CEPI, se realizan con el movimiento mapuche en el período de transición democrática, para crear las condiciones de la propuesta y promulgación de la Ley Indígena.

Esta práctica política de Santos Millao, lo distancia crecientemente del partido Comunista y de los sectores mapuche que a poco andar, se desilusionan de la CONADI y de las políticas de Estado. Paulatinamente, Santos Millao desaparece del escenario de la dirigencia del movimiento, para ocupar un

lugar en las actividades institucionales de aplicación de las políticas públicas respecto de los indígenas.

Mireya Figueroa Araneda

Mireya Figueroa, de la comunidad “Luis Catrimil”, Tricauco en Ercilla, participa como delegada al Congreso Regional del partido Comunista en la Araucanía, realizado en Temuco en Octubre de 2002.

A fines del 2002 es detenida junto a otros dirigentes, acusados de estar implicados en acciones delictuales implicados en el caso de Poluco Pidenco. Tal como se presenta en la entrevista realizada en Marzo de 2003 a Mireya Figueroa por Patricio Aguilar de la Agencia Mundo Posible, en el Centro de Detención Femenina de Temuco, ella reconoce y valida su militancia, como explica el tipo de relación de autonomía relativa y de apoyo con los comunistas.

A fines de septiembre de 2009, el Tribunal Oral en lo Penal de Angol dictó el sobreseimiento temporal, basado en “razones humanitarias” argumentadas por su abogado defensor Renato Maturana, dado que estaba afectada por un cáncer terminal, siendo atendida en el Hospital Barros Luco de Santiago, aquejada de un cáncer terminal. El 22 de marzo de 2011, fallece en su casa, en la comunidad de Tricauco, comuna de Ercilla.

A modo de cierre provisorio

Como se indicó al inicio de este capítulo, este es un estudio abierto, por lo cual, no existen conclusiones, ya que como el foco son las relaciones, falta aún por establecer la perspectiva de los comunistas acerca de los mapuche y en particular de su comunidad y “comunismo”. Solo entonces, estaremos en condiciones de formular alguna teorización antropológica al respecto. No obstante, puedo adelantar lo que son algunas consideraciones generales y que permiten dar continuidad y comprensión al estudio.

Las categorías y atributos desde los cuales los mapuche construyen su praxis y episteme del poder político, son abordables desde la “comunidad” mapuche. Son las organizaciones familiares, principalmente delimitadas por la ascendencia del padre, quienes son los que definen la herencia de bienes y derechos de uso; y por la ascendencia de la madre, es que transmiten y re-crean los conocimientos necesarios.

Las alianzas entre las familias, establecen un territorio de pertenencia y de habitar; generando los criterios de autoridad y poder acerca de los linajes, de las condiciones para el matrimonio; de las modalidades de organización; de los atributos de los distintos niveles y tipos de jefaturas; del reconocimiento de especialistas del saber vivir.

Respecto del pueblo mapuche en general, considerando la diversidad derivada tanto de los espacios territoriales habitados como de las relaciones establecidas con las Iglesias (Católica y Evangélicas, principalmente), la civilidad, las fuerzas armadas y la institucionalidad político-administrativo del Estado nacional chileno, es posible identificar como matriz desde las familias y lo el proceso de configuración de las Comunidades, manifestandose en lo que hoy reconocemos como Identidades Territoriales que reivindican territorialidad ancestral, en un horizonte de sociedad basada en lo comunitario, ejerciendo la autodeterminación y con autonomía política del Estado Nacional Chileno.

Desde el “comunismo” del Partido Comunista de Chile, quienes se han situado desde una visión marxista clásica complementada con el leninismo original, explican la sociedad chilena como una formación económica y social estatal y hegemónicamente capitalista, siendo componente fundamental en el sistema político los partidos, entendidos como expresiones de las clases sociales constituidas como bloques de alianza en la lucha por el poder, nacidos en la dinámica histórica de la clase obrera, se identifican con la lucha por el socialismo.

Identificamos en la praxis política del PCCh una matriz de origen constituida desde el clasismo obrero y que gradualmente va constituyéndose en un multclasismo en el espectro de las y los asalariados, pequeños productores, campesinado y profesionales.

El pueblo mapuche, es entonces asumido como una expresión diferenciada que forma parte mayoritariamente del campesinado no asalariado y que dado los procesos migratorios a las grandes ciudades va formando parte también del proletariado urbano. La comunidad mapuche es vista como un baluarte a ser defendido, ya que en ella se manifiesta aún el “comunismo primitivo”, y están los gérmenes del horizonte de sociedad comunista a la cual se aspira como resultado de un proceso revolucionario liderado por la clase trabajadora.

En ese transitar del siglo XX en Chile, en el PCCh se plantea la perspectiva formulada por Alejandro Lipschutz (1953), que podríamos syndicar como un “etnicismo comunista” al plantear como horizonte para los pueblos originarios, la necesidad y legitimidad de la conformación de una Federación de Repúblicas en un Estado Multi Nacional.

Bibliografía:

Aburto, M. (2013) *Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana: 1940, 1942, 1948-1951.*- Santiago de Chile: Colibiris .

Alcaman, E. (2010). *Memoriales Mapuche-Williches, Territorios Indígenas y Propiedad Particular* (1793-1936). Osorno, Chile: CONADI.

Ankañ, J. (2002). Historias de Familias. Restitución de autoría, voces de independencia, memorial de una derrota, antecedente para lo que vendrá. En Guevara, T. y Mañkelef, M. 1912. *Kiñe mufi trokiñche ñi piel. Historias de familias/ Siglo XIX* (pp. 7-28). Temuco-Santiago de Chile: CEDM Liwen- CoLibris Ediciones.

Ancan, J. (2010). *Venancio Coñuepan Paillal. Ñizol longko y líder político mapuche del siglo XX.* Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago de Chile.

Arellano, C., Holzbauer, H. y Kramer, R. (2006). En la Araucanía. *El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento de Coz Coz de 1907.* Francfurt: Iberoamericana-Vervuert Verlag.

Barraza, E. y Delgado, H. (2014). *Un análisis a la memoria histórica del discurso del Parlamento de las Canoas en la ciudad de Osorno.* (Mapuche, españoles y chilenos - 8 de septiembre de 1793), Trabajo presentado en el XII Encontro Nacional de História Oral, Associação Brasileira de História Oral, Universidade Federal do Piauí (UFPI), Maio, Piauí, Brasil.

Caniguan, N. (2015). *Trayectorias políticas. Historias de vida de alcaldes mapuches.* Santiago/Valparaíso, Chile: RIL Editores.

Cariman, B. et al. (2014). *¿Chile Indígena? Desafíos y oportunidades para un nuevo trato.* Santiago de Chile: Ediciones y Publicaciones El Buen Aire S.A. / Fundación Chile 21.

Chihuailaf, E.; Millamán, R.; Devalpo, A.; Massardo, J.; Ruiz, C. (2008). *Historia y luchas del pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Aún Creemos en los Sueños.

Comisión Trabajo Autónomo Mapuche (2003). *Pueblo Williche de Chiloé*, en Informe Comisión Verdad histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas (pp. 1666-1750). Informe Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, Santiago de Chile, Presidencia de la República de Chile.

Comunidad de Historia Mapuche. (2012) *Ta In Fijke Xipa Rakizuamehuwin – Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Chile: Comunidad de Historia Mapuche.

Comunidad de Historia Mapuche. (2015) *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Chile: Comunidad de Historia Mapuche.

Comunista de Chile, Partido. (2004). 14 Febrero. “*Declaración Pública*”. Comité Regional IX Región.

Correa, M. y Mella, E. (2010). *Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago de Chile: LOM Ediciones/ Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.

Correa, M. y Molina, R. (1996). *Territorios Huilliches de Chiloé*. Santiago de Chile: CONADI.

Correa, M.; Molina, R. y Yáñez, N. (2002). *La reforma agraria y las tierras mapuche*. Documento de Trabajo. No publicado.

Correa, M.; Molina, R. y Yáñez, N. (2005) *La reforma agraria y las tierras mapuches*. Chile 1962-1975. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Faron, L. (1961). Mapuche social structure. Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile. Illinois *Studies in Anthropology* N° 1, The University of Press, Urbana. USA.

Flores, J. (1993). *Un Episodio en la Historia Social de Chile: 1934. Ránquil, una revuelta campesina*. Tesis Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile.

Foerster, R. (s/f) *Martín Segundo Painemal: Vida de un dirigente mapuche*. Santiago, Chile: GIA.

Foerster, R. y Montecino, S. (1988.) *Organizaciones, Líderes y Contindas Mapuches* (1900-1970). Santiago, Chile: Ediciones CEM.

Fuerzas Armadas y Carabineros de Chile. (1973). Septiembre de 1973. *Los cien combates de una batalla*. s/ed.

García, M. y Galindo, S. (Eds.) (2004). *Poesía Mapuche. Las raíces azules de los antepasados. Tachi Kallfiküpanngen Ta Pu Kuyfikeche*. Sebastián Queupul Quintremil, José Santos Lincomán Inaicheo, Anselmo Raguileo Lincopil. Temuco-Chile: Universidad de la Frontera, Consejo Nacional de la Lectura, Editorial Florencia.

Le Monde Diplomatique. Edición chilena (2008). *Historia y luchas del pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Aún Creemos en los Sueños.

Lipschutz, A. (1953) El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana. En ICAL (ed.) *Alejandro Lipschutz.: Nueva Antología 1911-1967*. (2005) (pp. 77-92). Santiago de Chile: Ediciones ICAL y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Lincoman, J. S. (s/f). 2ª Edición. *Canciones & Poemas de un Lonco Huilliche de Chilhue*. Chonchi, Chile: Serie Cultura del Pueblo Huilliche 1, Oficina Promotora del desarrollo chilote -OPDECH-.

Lincoman, J. S. (1990). *Poesía y Cuento*. Chonchi, Chile: Serie Cultura 500 años de resistencia. Oficina Promotora del desarrollo chilote -OPDECH-

Llaitul, H. y Arrate, J. (2012). *Weichan, Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.

Mallon, F. (2004). *La sangre del copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailto y el Estado chileno*. 1906-2001. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Manns, J. (S/F). Presentación. En Lincoman, J. S. 2ª Edición. *Canciones & Poemas de un Lonco Huilliche de Chilhue*. Chonchi, Chile: Serie Cultura del Pueblo Huilliche 1, Oficina Promotora del desarrollo chilote -OPDECH-.

Marimán, J. (2014) Movimiento mapuche 1990-2011. Disputando la representación política. En Barrientos, C. (ed.) *Aproximaciones a la cuestión*

mapuche en Chile. Una mirada desde la historia y las ciencias sociales. Santiago de Chile: RIL Editores.

Mella, E. (2007). *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile.* Santiago de Chile: LOM Ediciones/ Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.

Millanguir, D. (2007). *Panguipulli Historia y Territorio (1850-1946).* Valdivia: FNDR 2006 Departamento de Cultura, Municipalidad de Panguipulli. Imprenta Austral.

Molina, R. (1987). *El Pueblo Huilliche de Chiloé.* Chonchi, Chile: OPDECH.

Morales, R. (1986). Las organizaciones políticas mapuches. *Boletín Desarrollo y Cambio* N° 15, 1-16. Temuco-Chile: CAPIDE.

Morales, R. (1999). Cultura Mapuche y Represión en Dictadura. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 3, 81-108. Valdivia, Chile: Universidad Austral de Chile,.

Morales, R. (2002). Poder mapuche y relaciones con el Estado. Fundamentos socioculturales de la Mapu Territorialidad Mapuche. En Morales, R. (Ed.), *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX.* (pp. 177-300). Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de La Frontera. Temuco, Chile: Escaparate Ediciones.

Morales, R. (2007). Del Wichan Mapu al Wal Mapu Wen, América Latina 7: 85-111 *Revista del Doctorado en Procesos Sociales y Políticos en América Latina.* Santiago de Chile: Universidad ARCIS.

Morales, R. (2009) Resonancias políticas de una protesta centenaria: Koyautun Mapunche Williche, Koz Koz Mapu Kuifi Kiñe Pataka Tripantu, *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 17: 25-40. Valdivia, Chile: Universidad Austral de Chile.

Morales, R. Rojas, G. y Yañez, C. (2015). *Identidad mapuche-williche en Chiloé a través de las artes musicales y políticas de José Santos Lincoman Inaicheo.* Trabajo presentado en el VIII Congreso Chileno de Musicología, Valdivia, Chile. Presentado para publicación.

Samaniego, A. y Ruiz, C. (2007). *Mentalidades y Políticas Wingka: Pueblo Mapuche, entre Golpe y Golpe (De Ibáñez a Pinochet)*. Colección América: 7. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ministerio de Educación y Ciencia.

Tricot, T. (2013). *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.

Tricot, T. (2014). *Palabras de tierra. Crónicas de la resistencia mapuche*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.

Urzúa, J. (2005). *Trayectoria de los discursos y las prácticas del Partido Comunista de Chile con respecto a la participación política indígena: Discusión acerca de la posibilidad de conexión entre etnia y clase social*. Tesis Antropología. Universidad Academia Humanismo Cristiano.

Vera, R., Aylwin, J., Coñuecar, A., Chihuailaf, E. (S/F). *El Despertar del Pueblo Mapuche. Nuevos conflictos, viejas demandas*. Nosotros los chilenos 3. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

ENLACES

<http://www.bcn.cl>

<http://www.nodo50.org/azkintuwe/> (consultado en 2017-2018).

<http://www.mapuexpress.net> (consultado en 2017-2018)

<http://parlamentokozkoz1907.blogspot.com> (consultado en 2017-2018)

<http://trawunsaltapura.blogia.com/2007/071805-anselmo-raguileo.php>

www.wallmapuwen.cl

Entrevistas

-Huilcaman, José Luis. 1987. Entrevista grabada. Archivo del autor.

-Montupil, Domingo. 1987/1988. Entrevistas grabadas. Archivo del autor.

-Painemal Huircapan, Eusebio 1982/1987. Entrevistas Grabadas. Archivo del autor.

TRAUMA, SENTIDO Y RESISTENCIA HISTORIA Y PRESENTE DEL PUEBLO MAPUCHE.

Si seguimos teniendo como enemigo interno a los mapuche, no hay una Psicología Comunitaria al día, posible de desarrollarse.

(Domingo Asún, 2007)

Introducción

La psicología social comunitaria representa una tendencia crítica de las ideologías psicosociales dominantes de la sociedad actual. En Chile, su carácter se curtió tras la represión del 1973, cuando hordas de militares plagaron las calles de la república para instalar el temor, cimentar las bases del sistema económico neoliberal y eliminar la resistencia al imperialismo norteamericano. Una teoría y una praxis que problematizó el nuevo orden instalado y que desde las trincheras académicas ha logrado articular un discurso político, con miras al cambio social.

Esta rama de la psicología que nos convoca, en la profundidad de su argumentación política alberga una posibilidad de visibilización de procesos sociales emergentes (en el sentido Sousiano del término. 2012), que contiene la potencialidad de tender puentes de diálogo interdisciplinario, donde lo comunitario no es sólo una tendencia sociológica, antropológica o política, sino que también psicosocial. ¿A qué alude este manoseado signifiicante?, lo psicosocial sería el estudio de los procesos que hacen que lo estructural/ social se haga psiquismo, y a la inversa, sigue los pasos de cómo los procesos subjetivos tienen la potencialidad de transformar la sociedad. Es decir, lo psicosocial sería el estudio del poder y de la resistencia.

Lo comunitario en psicología representa por lo tanto, un micrófono para que los sujetos sociales expresen sus sentidos comunitarios y por qué no decirlo, para que los grupos que han recibido el peso de la violencia pueden articular mecanismos de reparación de traumas psicosociales (en el sentido de Martín Baró. 1988). Lo comunitario sería una plataforma de cambio social con miras

a la politización de ideologías y prácticas sociales naturalizadas que tienen una genealogía (siguiendo a Foucault. 2001) de instalación de mecanismos de poder.

En este gran desafío que tiene la psicología comunitaria, aún hay grandes vacíos, como lo plantea Domingo Asún (2007); falta una teoría psicosocial de la participación, del control social y propuestas políticas que surgen tras la abundante crítica a las tendencias imperantes. Esto se debería a que hay escasa productividad investigativa.

En este artículo, se repasan uno de los grandes temas de la historia de América Latina, me refiero a complejos procesos sociales que se iniciaron desde la llegada de Colón el 12 de octubre de 1492. Un encuentro de dos mundos que se transformó en una de las mayores invasiones europeas en tierras extranjeras, marcada por la violencia, la guerra y la resistencia. En este documento se profundizará precisamente en la firmeza de uno de los cientos de pueblos sometidos por el imperio español, me refiero al pueblo mapuche que se emplaza en el territorio de lo que hoy son los estados de Chile y Argentina, un pueblo que detuvo el avance de las tropas invasoras, logrando hazañas que sus coetáneos aztecas, mayas e incas no pudieron; enfrentar con la misma conciencia moral la soberbia de los conquistadores y vencerlos tras 260 años de guerra.

No nos quedaremos solamente en este origen histórico, sino que avanzaremos hasta los días presentes, donde se citarán testimonios de líderes mapuche que en la actualidad construyen sentidos comunitarios desde territorios rurales y urbanos, articulando acciones para continuar con su identidad y cultura.

La tesis principal de este texto es que las comunidades mapuche no solamente construyen sentidos de comunidad para continuar con su cultura e identidad, sino que los sentidos comunitarios representan formas colectivas de reparación de traumas psicosociales. Lo que será indispensable para elaborar mecanismos de resistencia comunitaria.

Otra de las tesis que engloba la estructuración del texto, es que la historia de las comunidades representa uno de los elementos esenciales para comprender sus sentidos comunitarios. Muchas veces en la psicología se ha querido obviar la historia, otras tendencias hablan de la relevancia de la historicidad, no obstante no hay métodos para elevar una historia y ver su trascendencia en el presente.

Breve historia del pueblo mapuche

En este acápite se relata un resumen de ciertos episodios de la historia mapuche. El texto reflexiona sobre la construcción de la otredad que se habría realizado en diferentes etapas históricas y se pondrá énfasis en las diferencias que el estado de Chile habría tenido con la población mapuche y williche.

Relación Mapuche – Imperio Español

La historia mapuche se remonta de mucho antes de su enfrentamiento con los españoles. No obstante a partir del libro “La Araucana” de Alonso de Ercilla (publicado entre el año 1574 y 1589) es que comenzó a escribirse. En ese poema épico se relatan las hazañas de una primera generación de grandes toquis, donde destaca Colo Colo, Lautaro, Caupolicán y Galvarino, quienes enfrentaron el avance del imperio. Esta primera etapa de contacto contribuyó a la construcción de un sujeto mapuche heroico y amante de su libertad, donde destacaron sus valores de defensa del territorio. Este imaginario habría sido considerado por algunos militares para considerar a los mapuche como los primeros “chilenos” que defendieron la patria (Pairacán. 2014). Este ideario se mantuvo hasta la ocupación de la araucanía, hito que detallaremos más adelante.

¿Cómo vivían los mapuche antiguamente? Se ha especulado que el pueblo mapuche no existía como tal antes de la llegada del ibérico, ya que habrían vivido en parcialidades organizados en familias dispersas (Bengoa, 1996). Compartían una cultura, una cosmovisión, una lengua y un territorio, pero no habrían tenido una misma conciencia de pueblo o un sentido de comunidad. A la llegada del “otro” (español o huinka en lengua mapuche), esta extensa población se habrían unificado en torno a lo mapuche. De acuerdo con Boccara (En Pairacán. 2014), los mapuche se habrían denominado inicialmente como Reche (gente auténtica) y el significante Mapuche se habría incorporado hacia el siglo XVII.

Desde el punto de vista psicosocial cobra bastante relevancia que la identidad mapuche se haya forjado en base a la diferencia con los europeos, dado que el endogrupo mapuche se conformó como tal en un contexto de poder, donde se hizo imprescindible posicionarse en una relación de fuerza para evitar el sometimiento y defender el territorio ancestral.

A la llegada del español, se detectó cultura mapuche desde la actual IV región de Coquimbo hasta la X región de Los Lagos, ocupando también parte de Argentina. Los del norte se llamaban pikunche, los del centro mapuche, los de la cordillera pehuenche, los de la costa lafquenche, y los del sur williche.

La guerra mapuche contra los españoles se suele dividir en tres fases; la guerra ofensiva, la defensiva y los parlamentos (Correa y Mella, 2009). En la primera, los españoles utilizaron todo tipo de tácticas violentas para avasallar y someter. Esta etapa duró hasta 1598, cuando el toqui Pelantarü (traro o aguilucho luminoso) y Anganamon (mitad del pie) encabezaron el gran levantamiento de Curalaba, que se inició con la muerte del Gobernador de Chile Martín García Oñez de Loyola. En este acto de resistencia planificada, se acabó con las siete ciudades españolas construidas desde el río Bio Bio al sur (Imperial, Arauco, Villarrica, Cañete, Angol, Valdivia y Osorno) (Pairacan. 2014).

Posteriormente, el jesuita Luis de Valdivia, impulsó la guerra defensiva para someter a los mapuche de manera pacífica, inculcando el evangelio. Esta estrategia (que no estaba libre de opresión), tampoco fue fructífera, debido a que tuvo oposición tanto dentro del mismo bando español como mapuche.

Finalmente, el imperio tuvo que efectuar parlamentos, que fueron concurridos conversatorios y negociaciones entre ambos bandos. Se utilizaron para que los españoles y mapuche pudieran conversar y llegar a acuerdos. Se realizaron muchos parlamentos, pero destacaremos el parlamento de Quilin realizado el 6 de enero de 1641, en el que el imperio español reconoce que su frontera llegaba hasta el río Bío Bío, quedando gran parte del territorio del sur de Chile, como tierras libres mapuche (Pairacán. 2014).

Este acuerdo incluyó a gran parte del pueblo mapuche, exceptuando a los picunche que eran los habitantes del norte (pikun= norte), que fueron dominados desde la instalación de Santiago de la Nueva Extremadura (la actual capital de Chile). Los mapuche, los pehuenche y los williche quedaron dentro de esta frontera libre.

Relación Mapuche- Williche

Los williche, debido quizás a su lejanía territorial, y la presencia española casi permanente en la ciudad de Valdivia y Chiloé, fueron sometidos lentamente hacia la segunda mitad del siglo XVIII, perdiendo parte de su autonomía territorial. El vasallaje williche cobró forma en el tratado de Paz de las Canoas

firmado en 1793, cuando los toquis Catihuala (Pato cortado) e Iñil entregaron las ruinas de la destruida ciudad de Osorno (Urbina. 2009).

¿Por qué se produjo este sometimiento? Recordemos que por una parte, los españoles refundaron la ciudad de Valdivia tras 50 años de haber sido destruida después del levantamiento de Curalaba y, por otra parte, Chiloé nunca fue abandonada. Por lo tanto, las grandes tierras del sur (futawillimapu), ubicadas entre estas dos emplazamientos, estuvieron prácticamente sitiadas por el imperio.

El objetivo del imperio era construir un camino que conectara la isla de Chiloé con Valdivia, para ello había que pasar por Osorno. Los williche escondían recelosamente las ruinas de Osorno, el trofeo de guerra que representaba el símbolo del triunfo mapuche tras Curalaba. Los españoles realizaban malocas, que eran excursiones violentas para destruir poblados y capturar esclavos. Estas salidas fueron mermando lentamente la resistencia williche, quienes tras extenuantes batallas, entregaron su territorio en el tratado de “paz” de las canoas. A pesar del sometimiento, este pacto les permitió a los williche continuar su autonomía organizativa (Urbina. 2009).

Este acuerdo probablemente marcó la historia y la diferencia que hay entre los mapuche que habitan la región de la Araucanía y los williche de la Región de Los Ríos y Los Lagos, ya que, mientras la gente del sur acataban el tratado de las canoas, los mapuche gozaban de mayor autonomía.

Dentro del contexto general del expansionismo imperial europeo, la instalación de la política de parlamentos y tratados de paz se transformó en una excepción singular, dado que la tónica de la conquista fue avasallar, inculcando el temor y el espanto en los pueblos invadidos. De esta forma, grandes culturas como los aztecas, mayas e incas fueron sometidos a punta de castigos corporales y de una instalación progresiva y autoritaria de la cultura occidental. El resultado fue el vasallaje general y la esclavitud de miles de personas y cientos de pueblos en un espacio relativamente corto de tiempo.

Relación Mapuche – Estado de Chile

A partir de 1800, la realidad política en América sufre cambios radicales, debido a que el Imperio español entra en una profunda crisis. Comienzan las independencias de los estados nacionales, creándose el estado de Chile en 1810. En los primeros años de la República, se mantuvo la política de parlamentos con los mapuche, destacando el de Tapihue de 1825, donde se reconoció

la autonomía territorial mapuche (Pairacan. 2014). Estos gozaban de los beneficios de la autonomía y del reconocimiento político de los parlamentos. Se habían transformado en una enriquecida sociedad ganadera dueña de grandes extensiones de tierra. Su estructura social se había complejizado y jerarquizado, donde había surgido la figura del Nidol Longko (Jefe de jefes) (Bengoa. 1996).

No obstante, faltaron pocos años para que la naciente república quisiera retomar los aires expansionistas de sus fundadores europeos y arremetiera con mayor poderío militar en territorio mapuche. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, entre los años 1861 y 1881, bajo el mando del General Cornelio Saavedra, el estado chileno efectuó la ocupación de la Araucanía, también llamada “pacificación” por la historia oficial. El resultado fueron las reducciones mapuche, y el inicio de la exclusión, ya que se quitó casi el 95 % de las tierras y perdiendo el 50% de su población (Bengoa. 1996). La autonomía mapuche fue violentamente interrumpida, iniciando un proceso de despojos territoriales y de exterminio cultural.

La ocupación de la Araucanía instaló procedimientos que construyeron una otredad mapuche marcada por la violencia, donde la categoría “indio” connotó los prejuicios de flojo, ladrón y borracho, lo cual estaba dado principalmente por la relación de poder y de despojo territorial que amenazó la cultura ancestral. La población mapuche fue considerada un impedimento al progreso, dado que representaba lo salvaje que los “nuevos aires” modernos del estado chileno querían superar (Bengoa. 1996). Producto de esta configuración es que se comprende el contexto que propiciaron los zoológicos humanos en Europa, donde se exhibió una familia mapuche en París en el año 1889 (Baez y Mason. 2006).

El ejército de Chile ingresó principalmente en lo que hoy es la VIII Región del Bío Bío y la IX Región de la Araucanía, donde el sometimiento fue a sangre y fuego (Bengoa. 1996). En las actuales XIV Región de Los Ríos y la X Región de Los Lagos, el vasallaje se materializó en otros términos, quizás no tan físicamente violentos sino que simbólicamente agresivos. Recordemos que el estado en 1850 impulsó la colonización europea, donde se invitó a migrantes principalmente alemanes a vivir y trabajar las tierras del sur de Chile. Para ello el estado creó la ley de inmigración selectiva que tuvo profundos efectos psicosociales sobre la población williche, debido a que se construyó un

imaginario de tierras baldías, donde se daba por hecho que no vivían personas en el sur (Informe Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2008).

Esta ley estableció una relación de poder entre los migrantes y los williche, donde los primeros gozaban de mayor prestigio social, quedando los indígenas en lo más bajo del estrato societario. Al contrario del sujeto mapuche atacado por el ejército, el sujeto williche fue invisibilizado, debido a que se anuló su existencia argumentado que las tierras estaban vacías e inexploradas. Esta relación de poder legitimó la violencia, los abusos y los despojos de una elite latifundista sobre los ninguneados williche (Informe Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2008).

Las consecuencias psicosociales de la ocupación de la Araucanía se hacen sentir hoy en día, debido a que marcan la relación de poder en que se relegó al sujeto mapuche como un ser inferiorizado. Perdieron en términos de tierra y cultura, quedando sumidos en la pobreza y la exclusión social. En términos legales se crearon las “reducciones”, compuestas por varias familias que ocupaban un territorio relativamente pequeño. Para validar la propiedad debían tener los llamados títulos de merced. Los mapuche pasaron de ser una cultura ganadera a una de pequeños campesinos pobres (Bengoa. 1996).

A partir de la primera década del siglo XX, en medio de una sociedad chilena “blanqueada” que aspiraba a superar el pasado y acercarse a los ideales desarrollistas de las altas clases europeas, comenzó a emerger una nueva generación de mapuche, quienes recibieron educación chilena (huinka) debido a que se socializaron bajo alero del estado. Muchos de ellos estudiaron educación, destacando las figuras de Manuel Mankilef (1887 – 1950), Venancio Coñuepan (1905-1968) y Manuel Aburto Panguilef (1887-1952). Lideraron movimientos en defensa de las causas mapuche, que estaban subsumidos en la pobreza, la exclusión y la discriminación social (Bengoa. 1996).

Relación Mapuche en la segunda mitad del siglo XX

A partir de la segunda mitad del siglo XX, con el gobierno de la Unidad Popular (1970 – 1973) se consolidó un proceso de reforma agraria donde se logró recuperar territorios. Se expropió fundos y se realizaron las llamadas “corridas de cercos” para restituir tierras que principalmente estaban en poder de latifundistas.

Bajo la dictadura de Pinochet (1973-1990) se volvió a usurpar tierras, retrocediendo en los logros alcanzados durante el gobierno de Allende

(Pairacán. 2014). En este período los Mapuche fueron afectados por la represión característica de esta época y por una nueva legislación, que bloqueó los derechos colectivos sobre las tierras. A contar de los tres primeros años del golpe militar, se perpetuó la muerte de 104 dirigentes mapuche. Se desarticulaban los Centros de Reforma Agraria, se dividieron los títulos de Merced, que eran indivisos y de titularidad colectiva, bajo el argumento de que los títulos comunitarios impedían el desarrollo de la región (Martínez & Caniqueo. 2011).

Con el decreto Ley 2.568 promulgada el 22 de marzo de 1979, se eliminó la propiedad indígena en Chile, y se coartaron los derechos colectivos sobre las tierras, en favor de un representante individual, además de pretender eliminar a los indígenas de Chile (Martínez & Caniqueo. 2011)

Tal como lo plantea el artículo primero de dicha ley: “A partir de la fecha de su inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces, las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios”. (Citado en Martínez & Caniqueo, 2011, p. 21)

A partir de la dictadura militar, el estado chileno asumió el neoliberalismo como economía política. Grandes extensiones de terreno fueron vendidas a empresas privadas que instalaron una pujante industria forestal que arrasó el bosque nativo y plantó especies introducidas como el eucalipto y el pino. Con esto se inició una nueva etapa de expropiación de tierras mapuche, que radicalizó el conflicto que se vive hoy en día (Zibechi. 2007).

Este nuevo contexto, impulsó la creación de nuevas organizaciones mapuche, donde destacaron el Consejo de Todas las Tierras (CTT), La Coordinadora Arauco Malleco (CAM) y la Identidad Lafquenche (IL). (Pairacán. 2014).

La CAM se caracterizó por un discurso y una praxis radical, donde buscaban la autonomía y liberación nacional del pueblo mapuche. Sus estrategias de lucha fueron el control territorial y la violencia política. Los diálogos con el gobierno eran vistos con recelo, debido a que históricamente el estado había dañado profundamente a los mapuche. Su accionar se desplegaba en el territorios mapuche mismo, donde se atacaban instalaciones de empresas forestales y fundos de privados (Pairacán. 2014)

Las otras organizaciones buscaban el reconocimiento constitucional, utilizando vías más menos institucionalizadas, donde estaba presente el

trabajo en los territorios, pero no desechaban los diálogos con el gobierno y la realización de marchas y protestas.

Debido a la violencia política de algunas organizaciones mapuche, sumado al contexto de una extrema neoliberalización del sur de Chile, los gobiernos de la concertación deciden aplicar la Ley de Seguridad Interior del Estado, con lo que se procesó a innumerables comuneros calificándolos de terrorista. Esta nueva construcción de otredad, produjo una despolitización del conflicto histórico y político (Cayuqueo. 2013).

De acuerdo con Pairacán y Álvarez (2011), las persecuciones comenzaron con el gobierno del entonces presidente Ricardo Lagos;

Durante su mandato, la guerra fue total contra esta organización, aplicando lo que la derecha política y económica pidió tantas veces al ex Presidente Frei: la Ley N° 18.314 de 1984, conocida como la Ley Antiterrorista. Al mismo tiempo, la “mortal triple alianza” -la unión entre empresarios, Gobierno y carabineros- bajo la administración de Lagos se consolidó, traduciéndose en lo que se denominó “la criminalización de la protesta indígena.” (p. 13).

Todo este contexto ha generado una cultura mapuche de resistencia, donde el pueblo ha logrado forjar una identidad y un sentido de comunidad, a pesar de la violencia institucionalizada del estado, que a lo largo de las diversas etapas históricas ha asumido diversas facetas, pero manteniendo una única línea: la represión y exterminio cultural mapuche (Bengoa 1996; Pairacán 2014).

Resumen Historia Mapuche

A partir de los episodios repasados se puede concluir que el sujeto mapuche ha pasado por varias etapas de construcción de otredad. En sus primeras relaciones con los españoles, destacaron sus habilidades guerreras debido a la resistencia efectuada contra el imperio (1541-1800). Este ideario se trocó con el naciente estado de Chile quienes los calificaron de flojo, ladrones y borrachos en un contexto de apropiación de sus recursos territoriales (1810 – 1881). Al perder la guerra de ocupación, el mapuche fue reducido y deshumanizado, despojándolo de su condición humana, objeto de múltiples abusos y usufructos (1881-1973). Con la dictadura militar, a los mapuche se les prohibió la tenencia comunitaria de la tierra con lo que homologó al sujeto indígena al

chileno (1973 – 2000). Finalmente se ha criminalizado sus demandas, con la aplicación de la ley antiterrorista (del 2000 a la actualidad).

¿Por qué es necesario relatar esta breve reseña histórica? Una vez realizado el trabajo empírico, que constó de visitas y entrevistas a líderes comunitarios mapuche, tanto rurales como urbanos, se revelaron relatos comunes, pautas similares que conectaban las distintas historias mapuche. Los diversos testimonios registrados tenían un origen histórico similar, a pesar de que las comunidades estuvieran algunas en Santiago, unas en la costa de Valdivia y otras en zonas rurales de Puerto Montt. En este sentido quiero destacar el hecho de que la historia mapuche le da sentido al presente comunitario. Este pasado, tal como se relató, ha estado marcado por la relación con el estado de Chile, que se ha erigido como una entidad represora y asimiladora de las diferencias interculturales. El estado ha sido el ente que primeramente validó la autonomía territorial y cultural mapuche y fue el mismo que no respetó sus acuerdos. Ha utilizado la fuerza de las armas para usurpar las grandes extensiones territoriales y ha validado el proceso de exclusión y pobreza en que actualmente se encuentran las comunidades. Irónicamente en democracia, ha aplicado la ley de seguridad interior del estado, creada bajo la dictadura de Pinochet, con la que actualmente se encuentran presos comuneros mapuche bajo la figura de terrorismo.

Testimonios Mapuche Actuales

Un psicólogo, un sociólogo puede hacer un análisis de lo que afecta a un pueblo de ver como exterminan a la familia, lo que provoca emocionalmente eso, que te echen de tu lugar de familia, que quedas reducido en términos de tierra, que quedas reducido como hijo, como pareja, como hermano (...)

(Amelia Gaete Pinda)

A continuación se expone una síntesis de los principales hallazgos de las entrevistas realizadas en esta investigación. Producto de la especificidad local e histórica de cada comunidad, se decidió a realizar un resumen de cada localidad, para evitar una generalización indebida y mostrar la riqueza particular de cada lucha y territorio. Posteriormente, se hace un análisis global que integra los hitos históricos y las vivencias acá expuestas.

Amelia Gaete Pinda y la Comunidad Catrihuala

La Comunidad Catrihuala se formó en 1996 y se encuentra en la comuna de Cerro Navia. Adoptó el nombre de Catrihuala en homenaje al toqui williche de Río Bueno que lideró la resistencia frente al imperio español y firmó el tratado de las canoas en 1793. Su origen comenzó hace más de 26 años y se enlaza directamente con los movimientos de resistencia a la dictadura militar, donde sin definirse aún como estrictamente mapuche se unió a diversas agrupaciones que defendían los derechos humanos. Con el madurar de los procesos sociales, la madre de Amelia y líder emblemática, la señora María Pinda, se dio cuenta que sus demandas era diferentes a los de la sociedad chilena, ya que tenían un origen étnico mapuche.

Amelia es parte de las comunidades mapuche que se emplazan en la ciudad, tradicionalmente conocidos como mapuche urbanos. Sin embargo, Amelia critica este concepto porque señala que produce un prejuicio en los mismos grupos mapuche, que consiste en minusvalorizar a los que viven en la ciudad (warria), idealizando a los que viven en el campo. Argumenta que el territorio donde se emplaza la ciudad de Santiago fue, es y será tierra ancestral mapuche. Una de las particularidades de las organizaciones ciudadinas es que son integradas por personas que vienen de diferentes partes del país, por lo que no necesariamente comparten lazos familiares, pero que replicarían el sentido del lof (familia) tradicional mapuche.

Me gustaría que la gente del sur no crea que nosotros no somos tan mapuche porque vivimos acá, sino recordarles que Santiago fue fundado en territorio auténticamente Mapuche, que tenía dos cerros donde la gente con el kultrún se manifestaba, se daba los avisos. Había una tierra fértil para sembrar.

Actualmente la comunidad está administrando el centro ceremonial mapuche de Cerro Navia. Sus sentidos de comunidad son mantener aquel parque, y rescatar la identidad mapuche a partir de la práctica de ceremonias ancestrales, donde destaca principalmente el Nguillatún, que cumple objetivos culturales, espirituales y políticos.

¿Por qué se entra a pie pelado al Nguillatue? porque somos gente de la tierra y nos unimos al centro de la tierra y sentir lo que está debajo, lo que te entrega la naturaleza, para poder llegar al culmine arriba con Schaognenechen. Pero es más que eso, ya que desde allí vienen las prácticas, las políticas, de cómo debiera

ser un mapuche, de cómo debiera comportarse un mapuche,
como debiera defenderse un mapuche.

Para Amelia, la espiritualidad es un elemento central en la identidad mapuche. Dentro de su complejo sistema de creencias, destaca el culto a Shaognenechen, el dios que cuida a los mapuche. Es enfática al comprender las ceremonias mapuche como prácticas integrales, que no solamente son manifestaciones culturales, sino que tienen alcances políticos, ya que las decisiones se toman a partir de las prácticas espirituales.

Amelia proyecta el centro ceremonial de Cerro Navia como un centro de enseñanza mapuche donde se pueda divulgar la cultura y guiar a las personas en su identidad. De manera más bien personal, señala que ha asumido el rol de educar en lo mapuche a diversas personas que se encuentran desorientadas:

Estar aquí me permite orientar a la gente en su vida mapuche. Porque aquí viene gente mapuche que no tiene idea que hacer con su identidad, y nosotros no tenemos una varita mágica, pero si podemos reforzarle desde el apellido, es súper importante eso, siempre se pregunta por el apellido de uno. Entonces allí reforzarlo y ser empático con ellos.

Con respecto a la identidad mapuche, cobra relevancia la relación con el estado de Chile. Amelia es clara y firme en indicar los conflictos presentes, las deudas pendientes y la desconfianza que las acciones del estado han generado en la población mapuche. Sus declaraciones dan a entender cierto grado de trauma psicosocial que ha afectado al pueblo mapuche, producto de las sucesivas usurpaciones y violencia generada desde la creación de la república:

El pueblo mapuche fue tratado como si no fuéramos humanos, que no sintiéramos dolor, como si no supiéramos lo que es el amor, como si no supiéramos lo que es la pena, la tristeza, nos han tratado de todas las formas súper peyorativas, como si nosotros fuéramos de otro planeta. (...) el mapuche es desconfiado incluso para demostrar sus emociones. ¿Cierto? y tiene que ver con todo lo que le tocó vivir, entonces hay un proceso en que cuando se quitaron las tierras, con todo lo que vivieron, hay mapuches que no es por vergüenza, sino que es más bien por un tema de dolor, de un duelo constante que hay en el pueblo mapuche, de todo lo que ha perdido, porque no hemos ganado nada. Desde que se hizo la república que no hemos ganado nada.

Entonces allí se hacen diferencias, nos dicen que somos inconformistas, claro ¡si nos quitaron todo!.

A pesar de los daños psicosociales, el pueblo mapuche habría encontrado un sentido de comunidad, que serían las luchas para recuperar lo perdido: las tierras, la identidad, la lengua y la cultura. La líder de Cerro Navia llama a la unión entre los mapuche que viven en la urbe y en lo rural, a generar alianzas entre los diferentes grupos indígenas, ya que no hay que olvidar que el estado fue y es quien ha dividido a las comunidades para quitarles las tierras y sus recursos.

Lucy Chicuy, Juan Huichicuy y la Comunidad Fey Tañi Mapu

La Comunidad Fey Tañi Mapu (Esta es Nuestra Tierra), se formó el año 2004 y se encuentra en la costa de Valdivia, en Los Molinos. Su objetivo es el rescate de cultura, que consiste en desarrollar y promover todo tipo de expresiones propiamente mapuche, esto sería coordinar las comunidades de la costa, hacer talleres de difusión de la cultura, construir ruka y recuperar territorios sagrados.

La zona de la costa de Valdivia fue azotada fuertemente por las hordas colonizadoras que llegaron desde 1544 a Valdivia. La ciudad fue altamente valorizada por los españoles dado que veían que era la llave del mar del sur. Por ello estuvo prácticamente ocupada, sitiada y defendida por los ibéricos, salvo un espacio de 44 años posteriores al levantamiento general de Curalaba (Urbina. 2009). Mucho tiempo después, en 1850 la ciudad fue uno de los principales enclaves de la migración alemana promovida por el estado chileno. Muy probablemente estos hitos marcaron la cultura mapuche del sector, que se vio mermada debido al impacto colonizador de aquellas épocas. Este origen histórico debió ocasionar la pérdida progresiva de las prácticas ancestrales mapuche, como el uso de la lengua mapuzungun, la celebración de ceremonias como los nguillatun y la organización política tradicional.

En este contexto es que la comunidad Fey Tañi Mapu elabora su sentido de comunidad. Una de sus principales líderes, Lucy Chicuy Collilef expresa que el rescate no ha sido fácil, dado que la pérdida de cultura se debió en parte a la discriminación que sufrieron sus padres y abuelos:

Yo no sé tejer a telar, mi mamá sabía, sabía hablar el idioma y los dos (madre y padre) sabían hablar el idioma, ellos conversaban en la lengua mapuche, pero nosotros no aprendimos, no nos enseñaron

por el tema de la discriminación. Había mucha discriminación antes, y por lo mismo los papás no nos enseñaron a uno, porque no querían que nos anduvieran tratando de indios.

Para Lucy, la vida mapuche se basa en continuar con la tradición familiar, que consiste en estar conectado con la tierra y desarrollar una cultura ancestral. El mapuche no buscaría producir para vender, sino que buscaría la subsistencia familiar:

Mi mamá toda la vida hizo catuto, hizo muday, hizo harina tostada, papas wunas, toda la tradición mapuche ella la hacía. Mi mamá hilaba, hacía telar. Mi papá sembraba para vivir, el sembraba papas, arvejas, habas, choclos, de todo lo que puede sembrar y el vendía eso y con eso él vivía. El cultivaba su tierra como debe ser, trabajaba la tierra como trabaja el mapuche y todo eso lo vendía y el resto para la casa, para comer en verde, para comer seco en el invierno y vivió toda la vida de la tierra y nosotros seguimos la misma tradición, jamás hemos dejado de sembrar, porque ellos nos criaron con siembra, con crianza, de aves, de ovejas, y uno nunca se olvida de esas tradiciones, aparte que es algo bonito para uno, es algo que al menos a mí, me enorgullece de ser mapuche, de poder trabajar la tierra, que la tierra me dé.

El sentir con respecto al estado de Chile es considerado problemático, dado que se percibe una deuda histórica producto de incesantes usurpaciones territoriales. Critica las ayudas en formas de proyectos que da el gobierno, ya que se considera que es un elemento de control social para mantener ordenada a la población mapuche:

(...) Para mantener al mapuche allí calmita, tranquilito, ¿qué hace? Le da un proyecto de dos millones, de tres millones y allí los tiene tranquilitos. Entonces yo creo que la relación entre el gobierno y el mapuche está allí no más, no es que el gobierno sea tan bueno con los mapuche sino que lo hace por cumplir, porque al mapuche le han robado mucho.

En las comunidades de la costa de Valdivia se alojan dolorosas vivencias respecto a la relación con algunos migrantes alemanes, quienes en un proceso de usurpación de tierras, habrían incurrido en numerosos actos de

violencia para arrebatar terrenos. Estas vivencias se arraigan en lo profundo de la memoria histórica, sentimientos que son traspasados de generación en generación y que probablemente influyeron en el deterioro del tejido social comunitario:

(...) yo era chica todavía cuando mi mamá siempre le comentaba a mi papá, le decía todavía arde el monte Prochelle porque a las finales se pasó a llamar monte Prochelle, claro porque era todo arriba puro monte, monte virgen, monte nativo y quien lo quemó, fue quemando las casas de los mapuche (...) si vivían en ruka la gente allí, entonces yo creo que eso uno jamás lo va olvidar, aunque hayan sido los papás quienes contaron a uno, uno no lo vivió en vida propia, pero jamás lo van a olvidar, porque eran nuestros hermanos quienes estaban allí.

En anhelo de los dirigentes es reunificar las comunidades de la costa de Valdivia y hacer una gran agrupación mapuche lafquenche, y que en conjunto se recupere la identidad y cultura que tanto se ha perdido en esa zona. Actualmente la comunidad se está organizando para recuperar un antiguo Nguillatue (lugar donde se realiza el nguillatun) que se encuentra en la zona de San Ignacio.

Gabriel Troncoso Michillanca y la Reivindicación del Lof Michillanca

El lof Michillanca se emplaza en la costa de Valdivia, en Los Molinos. La historia de la reivindicación del lof se remonta desde la dictadura militar, cuando le fueron despojados injustamente las tierras a José Rosamel Michillanca, el abuelo de Gabriel. Por medio de insultos, amenazas y armas de fuego, José tuvo que arrancar para que los usurpadores no lo entregaran a los militares, dado que los Michillanca tenía familiares que estuvieron presos por causas políticas. Los descendientes de José intentaron en dos ocasiones reapropiarse de su tierra, pero fueron desalojados por carabineros. No obstante el 2014, Gabriel junto a otros familiares decidieron ingresar a sus tierras y luchar para reivindicar la propiedad de su familia y elevar la memoria de su abuelo.

La lucha de mi familia lleva más de 15 años, vamos para los 16 años, y esta reivindicación en sí, que ya fue la última vez que nos estamos proponiendo entrar, porque aquí nos vamos a quedar,

entramos el día 16 de diciembre del 2014. Llevamos más de un mes y medio aquí de resistencia, pero nosotros tenemos hartos papeles que nos avalan para estar aquí (...).

Plantea el control territorial como una forma de ocupar la tierra desde la forma de vida propiamente mapuche, sin tomar en cuenta los dictámenes de los tribunales huinkas. Gabriel es un incansable luchador y defensor de la estructura tradicional mapuche, plantea que debiesen organizarse ancestralmente y no de acuerdo a los lineamientos del estado de Chile. Aunque, considera que estos pueden ser de utilidad estratégica para la defensa y recuperación de espacios, como el caso de la ley lafquenche, creada desde las bases locales y no por políticos.

(...) Nuestras autoridades ancestrales son las machis, los longkos, un ngempin, un werken, ellos tienen control, ellos tienen el poder que se puede decir, y el respeto que se merecen, porque son autoridades ancestrales y en base a eso nosotros nos constituimos, la sociedad mapuche en sí, por eso no se respeta eso de personalidad jurídica, para nosotros es mal mirado, si es mal mirado (...).

Al consultarle por la relación del pueblo mapuche con el estado de Chile, plantea que la relación es extremadamente conflictiva, ya que este habría sido el principal responsable del daño psicosocial que actualmente sume a los mapuche. Argumenta que el capitalismo es esencialmente contrario a la vida mapuche debido a que ve la tierra como un producto a ser explotado, lo que choca con la cosmovisión y espiritualidad mapuche que se basa en el equilibrio entre todos los seres vivos. Además, el estado genera las juntas de vecinos mapuche para controlar a ciertos grupos, pero los mapuche que defienden las tradiciones y territorios ancestrales, estarían expuestos a la represión y violencia:

Entonces ellos generan estas juntas de vecinos mapuche y los tienen bien, los tienen para la foto, pero al pueblo verdadero mapuche, los oprimen, los acallan, los balean, entonces es como una dictadura en silencio que hay aquí, porque son dueños de los medios de comunicación, entonces las familias dueñas de las forestales, de las hidroeléctricas son los mismos dueños de los diarios, de las teles, son los mismos, y todos son parte del estado, son las mismas familias que manejan este país. Entonces nuestro principal enemigo

aquí es el estado, el estado chileno, porque ellos fueron los que avalaron todo lo que aquí se cometió, robo de tierra, usurpación, violaciones, asesinatos, todo eso fue avalado por el estado, entonces es nuestro principal enemigo, y no hay una relación buena, y creo que nunca la va a haber. Hasta cuando ellos empiecen a respetar como deben respetar al pueblo mapuche.

El líder comunitario proyecta su acción mapuche para reconstruir el lof antiguo que se perdió en la costa de Valdivia, propiciar el contexto para que más gente vuelva a identificarse como mapuche y puedan recuperar sus tierras y se pueda vivir de acuerdo con la sabiduría cultural mapuche (Kimún). No obstante es difícil, ya que por ejemplo, el rol de longko (cabezas o jefes) es una condición que se hereda de familia (kupalme). Estas tradiciones se habrían perdido considerablemente en la costa de Valdivia:

Queremos demostrarle a nuestra gente que se puede vivir de otra forma, que se puede, tenemos que recuperar la tierra que nos pertenece y esa tierra trabajarla en comunidad, y alimento no nos va a faltar, vestimenta no nos va a faltar, no nos va a faltar nada, vamos a disfrutar mucho más nuestra vida, nuestros hijos, nuestros pichi keche, y allí vamos a tener un kúme mongen. Hay que llevar un kúme rupu para tener un kúme mongen, que es un buen camino para tener una buena vida.

Actualmente el lof Michillanca pudo recuperar su tierra. Después de un año de lucha intensa donde fueron amenazados a ser desalojados por carabineros, lograron llegar a acuerdo. El territorio usurpado, ha sido devuelto a sus legítimos dueños, quienes han comenzado una nueva etapa de reconstrucción de tradiciones y memoria histórica.

María Inés Hueitra y los mapuche williche de Fresia

La señora María Inés es lawentuchefe (sanadora de hierbas medicinales) del pueblo de Fresia (localidad rural de la X Región de Los Lagos). Perteneció a ANAMURI (Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas) desde el año 2009, esta agrupación es gubernamental y reúne personas de todo Chile, y tiene por objetivo promover prácticas rurales e indígenas como la soberanía alimentaria y la defensa de los recursos naturales. Ha participado también de otras agrupaciones como el taller Pukem Lawen (hierba medicinal

del invierno) y es locataria de la feria El Progreso, donde se venden productos típicos de la zona.

Dentro de sus vivencias comenta los sufrimientos que el pueblo mapuche williche de Fresia ha tenido que pasar, debido a la usurpación de tierras, la violencia y la discriminación de una sociedad influenciada por la cultura alemana. Al igual que la comunidad Fey Tañi Mapu, comenta agresivas prácticas naturalizadas por los migrantes europeos. Debido a este pasado, el williche sería menos confrontacional que sus hermanos (peñi) mapuche de la novena región. En la cita que se expone destaca una de las consecuencias psicosociales que tuvo la categorización de tierras baldías promovida por el estado de Chile, que al invisibilizar a la población mapuche, permitió diversas prácticas que hoy en día constituyen una vulneración de derechos humanos fundamentales:

Yo podría reclamar muchas tierras y pelear mucho y defender mucho, como lo están haciendo nuestros hermanos en la octava región y novena, todo eso, pero aquí llegaron a este lugar, a este territorio, especialmente aquí en Fresia, (...) llegaron al sur de Chile. Nuestro presidente los admitió a que viniera a trabajar la tierra, que según ellos estaba vacía, no estaba vacía. No se las vendieron, ni tampoco se las cobraron y la trabajaron, ahora ellos se las están heredando a sus hijos, nietos y bisnietos, se tomaron cantidades grandes. Nuestro pueblo fue arrinconado fue infectado por la viruela, fueron quemados, yo tengo mucha historia de eso, mis ancestros fueron quemados 5 o 6 kilómetros hacia arriba, fueron quemados porque ellos no se movieron de ese lugar, y ellos necesitaba la tierra para sembrarla, ellos llegaron con todas las ansias de trabajar y enriquecerse con nuestras tierras, las tierras de todos, tanto era para ello como para nosotros, solo que teníamos que compartirlas, pero ellos no supieron compartir.

En su memoria aún está presente su primer día de escuela y la orden que su madre le dio para que se cambiara el apellido. La razón era evitar la discriminación habitual que los niños y niñas mapuche sufrían producto de su origen étnico:

Mi mamá, cuando yo tenía 8 años, me mandó a la escuela acá y me dijo: dile que tú te llamas María Inés Ojeda Ojeda, le dije

-mami pero no soy Ojeda Ojeda.-, yo sabía mi apellido, a pesar de que mi papá murió, yo sabía que era Hueitra, me dijo no porque es muy feo (...).

Actualmente las empresas forestales serían el principal foco de problemas sociales que tiene Fresia, ya que están destruyendo el territorio producto de sus agresivas prácticas de plantaciones de eucaliptus, se está eliminando el bosque nativo y provocando una inminente sequía. Con dolor relata como una forestal destruyó un bosque frecuentado para la alimentación, con fines de explotación de plantaciones de eucaliptus:

Pasábamos a comer mechay, calafate, sacábamos fotos a los copihues, comíamos el pepino del copihue, chupones, la chaura, tantos frutos. El nuevo dueño los arrendó todo para la forestal, se hizo pedazo todo eso, ¡lo quemaron! Y ahora es siembra tras siembra, no hace mucho que cosecharon y ahora otra vez están sembrando, son unos cerros grandes, que se perdió toda la naturaleza hermosa que había allí.

María Inés relata que los dolores que su pueblo ha pasado en Fresia se han debido principalmente a la posición social a que fueron sometidos, producto de la intervención estatal y de los migrantes alemanes. El mapuche fue sumido a ser inquilino, un trabajador de la tierra del patrón. La educación no fue promovida, quedando en un estado de ignorancia y pobreza. Las familias enteras eran sumidas al trabajo del campo, los niños ayudaban a los padres desde pequeños.

Tengo una tía, una familia que tuvo 14 hijos, los llevó al campo a trabajar. El patrón le decía: no le des tanto estudio, que te ayuden a sujetar la cola de la vaca, a arrear los terneros, que te ayuden en el campo, que vayan un año o dos a la escuela y que sepan a leer y escribir y le basta con eso. ¡Que te ayuden hombre!, tenis que trabajar tanto, entonces todos quedaban en la casa, nadie estudió y la mayoría son alcohólicos (...) todos pasamos a ser inquilinos y muchas veces se trabajó por la comida no más y se iban a patita pelada a la escuela, viajaban de los campos, los que tenían interés caminando con mucho sacrificio.

Comenta que las nuevas generaciones no han tenido que soportar la discriminación que ella pasó y por eso se han erguido nuevas agrupaciones que buscan el rescate de la identidad y cultura mapuche williche. Su anhelo es que las costumbres y pensamiento ancestral sean respetados y se valoricen como tales. Para lograrlo es imprescindible que cada persona reconozca la importancia y sabiduría de su territorio. Tal como ella expresa su conocimiento de las hierbas medicinales:

Este es mi territorio, y mis remedios están acá, con vientos y con lluvia, porque yo también tengo viento y lluvia, entonces mi remedio es de mi tierra, acá están mis remedios, no tengo que ir a Perú a buscarlos, acá están, porque ellas sufren lo mismo que yo sufro, si llueve yo me mojo y ella también se moja, si hay viento ellos reciben viento y también reciben viento mío, entonces está allí, para nosotros mismos, entonces no tenemos que salir a otro territorio a buscar remedios.

Análisis de Resultados

A partir de los testimonios recogidos es posible apreciar los profundos efectos psicosociales que las sucesivas intervenciones estatales han ocasionado en la población mapuche. A continuación se reflexiona en torno a tres grandes temas que surgen tras el análisis histórico y de los testimonios: el trauma psicosocial, la organización comunitaria y los sentidos de comunidad.

Trauma Psicosocial

El papel que ha asumido el estado se ha hecho sentir en la memoria histórica, siendo afectados sus tejidos sociales, alojando gran parte de ellos experiencias dolorosas que pueden ser interpretadas como trauma psicosocial. El trauma psicosocial se podría subdividir en cuatro etapas, que se superponen unas con otras, pero que tendrían una continuidad histórica. Estas serían:

- Muerte y Usurpación de Tierras
- Discriminación (Racismo)
- Interrupción del Traspaso Cultural Mapuche
- Exclusión y Desconfianza al Extranjero (Huinka)

Esta secuencia de hechos habría comenzado desde la ocupación de la Araucanía en 1861 en tierras mapuche, aunque en tierras williche tiene antecedentes de 1850 con la migración alemana. Hay antecedentes que permitirían calificar la situación de algunas comunidades como desplazamientos forzados o incluso se podría hablar de etnocidio (en el sentido que plantea Beristain.1999). Paralelamente, se habrían instalado discursos discriminatorios hacia la población mapuche para justificar ideológicamente la violencia estatal, que sería el origen del prejuicio hacia la gente de la tierra. Posteriormente, tras la violencia recibida y la posición social desventajosa en que habrían sido colocados, las generaciones más afectadas interrumpieron el traspaso cultural mapuche, para evitar que sus descendientes sigan siendo objeto de violencia social. Esto habría traído la sucesiva pérdida de elementos culturales, lingüísticos e identitarios. Todos estos procesos habrían marcado un carácter mapuche caracterizado por la desconfianza al extranjero (huinka), ya que sería sinónimo de invasor, timador y ladrón.

Organización Comunitaria

Un recorrido histórico de las comunidades mapuche podría establecerse según la siguiente cronología:

- Lof (hasta 1881)
- Reducciones según títulos de merced (desde 1881 hasta ahora)
- Propiedad individual de la tierra (a partir de 1984)
- Organización tradicional y Juntas de vecinos mapuche (desde 1990 en adelante)

Las comunidades tradicionalmente se organizaban en base a un lof, que eran varias familias que se reunían en torno a un mismo abuelo. Esta estructura de parentesco se rompió con la ocupación de la araucanía, cuando se generó el despojo territorial y se los redujo a vivir en comunidades. El estado adjudicó títulos de merced para identificar a los dueños de las tierras. Por esta razón es que el concepto de comunidad para los mapuche representa un significativo hegemónico, ya que fue una construcción desde “arriba”. Posteriormente, con la dictadura militar, se abolió la propiedad comunitaria y se les obligó a dividir sus tierras e identificar dueños particulares.

Actualmente, como consecuencias de estos procesos histórico/sociales, se encontraría una dualidad en la forma de organización, ya que habrían

comunidades que se amparan en la Conadi (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), la cual crea las juntas de vecinos que cuenta con un presidente, un tesorero, un secretario. Por otra parte, hay grupos que no toman en cuenta al estado y se identifican con la tradición, es decir que aspiran a reorganizarse en torno a los antiguos lof.

De acuerdo con la teoría de Montero (2004), las comunidades que constituyen bajo la organización brindada por la Conadi u otra institución, serían empoderadas, ya que la organización vendría desde “arriba”. Por otro lado, las comunidades más autónomas serían fortalecidas, ya que su impulso vendría desde “abajo”. Buscarían el control territorial, que significa vivir en el territorio ancestral desarrollando el estilo de vida y la organización tradicional. Estos grupos estarían expuestos a la violencia represiva del estado, en forma de desalojos y cárcel.

Sentido de Comunidad

La población mapuche ha desarrollado una cultura de resistencia, donde sus sentidos de comunidad han estado en una relación directa con el trauma psicosocial producido desde el estado. El sentido sería una forma de reparar los daños y de mantener la cultura.

¿Cómo los mapuche han logrado resistir a la violencia estatal? La pauta común encontrada en todos los entrevistados respecto al sentido de las comunidades, hace alusión al rescate de la identidad y cultura indígena. Lo que se traduce en fortalecer su organización en base a la espiritualidad. Se destaca la conexión íntima percibida subjetivamente entre identidad, territorio y espiritualidad, donde el mapuche concibe una íntima conexión con la naturaleza y sus ancestros.

En este último período los grupos autónomos (influidos por el proyecto de liberación nacional de la CAM), han emprendido un rescate por lo tradicional, en base al kupalme y el tugum, el primero consiste en conocer las raíces familiares, el linaje sanguíneo. El segundo se refiere al origen territorial de la familia. Estos dos elementos conjugados, permiten a los mapuche consolidar su identidad, que estaría arraigada en el pasado para proyectarse en el futuro. El kimün cobra mucha relevancia, ya que es la sabiduría antigua que les permite vivir en base al ad mapu, que son las reglas de la sociedad mapuche. Estos elementos en su conjunto, conformarían parte de los sentidos de las

comunidades, que como se ha visto en este artículo son parte esencial de la resistencia cultural.

El sentido de comunidad sería análogo al Raquidum o pensamiento colectivo mapuche, que es un elemento sociocognitivo compartido por las comunidades, que les permite hacer alianzas, potenciar luchas locales, enfrentar en red y colectivamente los embates del estado, como la criminalización de las demandas, la represión y la aplicación de la ley antiterrorista.

El tejido social comunitario de la actualidad estaría siendo deteriorado por las empresas hidroeléctricas y forestales, que son percibidas por todos los entrevistados como instituciones dañinas y peligrosas, ya que amenazan con destruir el territorio ancestral. No es menor que en las luchas detectadas y lideradas por los entrevistados, se encuentra la oposición a mega proyectos. Este elemento cruza a todas las comunidades, pudiendo ser explicada por la percepción sagrada del territorio.

Lo anterior puede ser ordenado en base a dos matrices, por una parte estaría el Estado, las Empresas y la Modernidad, ya que el estado legisla a favor de la instalación de megaproyectos, con el argumento de la modernización del país. Al ser una necesidad nacional, se legitima la represión para aquellos grupos opositores. Estas acciones se enfrentan con el mundo mapuche, que puede ser representado en base a la tríada Identidad, Territorio y Espiritualidad. La identidad se asocia con el territorio ocupado, conectado espiritualmente con la naturaleza.

Discusiones

En la cita de inicio, Asún planteaba la urgencia de sacar de la otredad enemiga en el que ha sido posicionado el pueblo mapuche. Labor política y social en que la psicología comunitaria podría colaborar si desea construir una disciplina comprometida con la historia y las luchas actuales de los pueblos latinoamericanos.

La psicología social comunitaria tendría el rol de sintonizar con los problemas sociales que han afectado históricamente a las comunidades indígenas (y también no indígenas), con la finalidad de visibilizar sus luchas y discursos, y contraponerlos a las prácticas oficiales de control y opresión de parte del Estado. Esta función politiza la labor comunitaria de la psicología, comprometiendo a los investigadores con los grupos sociales en conflicto,

poniendo sus métodos y técnicas al servicio de las acciones emprendidas desde las bases locales.

Uno de los resultados de esta labor es problematizar la relación del estado con los grupos comunitarios, donde en el caso mapuche, se permite revelar los mecanismos de apropiación y violencia que han provocado trauma psicosocial y sentidos de comunidad en colectivos organizados.

Aún falta mucha investigación comunitaria por realizar en torno a la realidad social de los grupos indígenas en Chile y Latinoamérica, que han sufrido el impacto de la modernidad forzada en el continente. Estos estudios abren la puerta para construir una psicología de los movimientos sociales. Finalmente se hace necesario también, profundizar en los aportes metodológicos y teóricos que podrían nutrir las políticas sociales del país, donde mucha evidencia apunta, a que ha sido el mismo Estado quien ha promovido de manera constante la injusticia social, defendiendo intereses del mercado, mermando los tejidos sociales y precarizando la vinculación con el ecosistema. Es decir, todavía queda mucho trabajo por hacer.

Bibliografía Consultada

- Alfaro y Berroeta Ed. (2007) Trayectorias de la Psicología Comunitaria en Chile. Prácticas y Conceptos. Entrevista a Domingo Asún. Universidad de Valparaíso Editorial. Chile
- Bengoa, J. (1996) Historia del Pueblo Mapuche. Ediciones Sur. Santiago Chile.
- Beristáin, C. (1999). Reconstruir el Tejido Social. Un Enfoque Crítico de la Ayuda Humanitaria. Icaria editorial. Antrazyt.
- Baez, C. & Mason, P. (2006) Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuche en el Jardín d'Acclimatation de París, siglo XIX. Pehuén Editores. Chile.
- Cayuqueo, P. (2013). Solo por ser Indios. Y otras Crónicas Mapuches. Chile. Editorial Catalonia.

- Correa, M. y Mella, E. (2009). El Territorio Mapuche de Malleco. 1550-2009. Las Razones del Illkun (Despojo). Observatorio de los Pueblos Indígenas. Temuco, Chile.
- Foucault, M (2001). Defender la Sociedad. México. Fondo de Cultura Económica.
- Gobierno de Chile (2008). Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Capítulo tercero: Los Williche del Sur. Chile.
- Martín Baró, I. (1988). Psicología Social de la Guerra. Trauma y Terapia. San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
- Martínez, C. & Caniqueo S. (2011). Las Políticas hacia las Comunidades Mapuche del Gobierno Militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983. VERIVERSITAS. Revista Universitaria, Vol. 1. Año I, 2011.
- Montero, M. (2004). Introducción a la Psicología Comunitaria. Desarrollo, Conceptos y Procesos. Buenos Aires: Paidós.
- Pairicán, F. & Álvarez, R. (2011). La Nueva Guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997- 2009). Revista www.izquierdas.cl, 10, pp. 1-19. Chile.
- Pairacán. F. (2012). Malón. La Rebelión del Movimiento Mapuche 1990-2013- Pehuén Editores. Chile.
- Sousa, B. (2013) Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder. LOM Ediciones. Chile.
- Urbina, M. (2009). La Frontera de Arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e Imaginario de sus Bordes Geográficos, 1600-1800. Valparaíso, Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Zibechi, R. (2007). Autonomías y Emancipaciones. América Latina en Movimiento. Universidad Nacional de San Marcos, Perú.

DE LA MULTICULTURALIDAD A LA INTERCULTURALIDAD

Introducción

El tema de la diversidad cultural ha pasado a ser hoy en día objeto de atención de las políticas sociales, no lo suficiente, aunque tienen cierta expresión desde las políticas culturales. Esta demanda es fruto de insatisfacciones sociales que se viene arrastrando en el tiempo, vinculadas a grupos pobres, a migrantes, a indígenas, a comunidades emergentes de la modernidad. Desde esta situación es que los países frente a una presión cada vez mayor han dado curso a enfrentar esta situación incorporando la diversidad cultural en su desarrollo. Para ello se han usado un conjunto de estrategias entre las cuales está la tolerancia, la inclusión, no obstante, una de las más elaboradas ha sido la multiculturalidad. En este texto se trabaja la multiculturalidad desde una perspectiva crítica, en tanto cuanto más bien es una propuesta útil al sistema neoliberal dado que busca incorporar pero sin cambiar la estructura social y, no se ajusta a las dinámicas de las comunidades involucradas. Se pasa entonces al concepto de interculturalidad, más desarrollado en América Latina, el cual da cuenta mejor de las necesidades y las diferencias de las comunidades, producto de una interacción social inmersa en una estructura de poder, la cual es cuestionada.

1. De la diversidad a la Multiculturalidad

Luego de la Segunda Guerra Mundial países con una fuerte inmigración como Australia, Canadá, Estados Unidos y Nueva Zelanda adoptaron el “multiculturalismo” como marco de la política pública para manejar la diversidad. Gobiernos de Europa también reconocieron la necesidad de responder a la diversidad cultural en sus políticas de inmigración (Vessuri, 2011).

En los países anglosajones se plantea la necesidad de multiculturalizar a minorías étnicas autóctonas, y también a los migrantes, en sus procesos de identificación, etnogénesis y emancipación, mediante formas de procedimientos de acción afirmativa y de discriminación positiva, que permita generar empoderamiento de dichos grupos (Dietz, 2011).

Se agrega que los grandes cambios anticoloniales de mediados del siglo XX, especialmente del período 1945-1970, vividos en África y otras partes del mundo, estimularon a los pueblos oprimidos a rechazar la supervisión paternalista de las naciones colonizadoras, de modo que la descolonización hizo imposible seguir ignorando la presencia de otros pueblos y sus reclamos (Vessuri, 2011).

Por otro lado, la globalización, con su exacerbado crecimiento en las comunicaciones y redes informáticas a nivel planetario, hizo que los Estados-Nación, las Repúblicas, comenzaran a fragmentarse, especialmente en relación a sus políticas de homogeneización o de identidad monocultural e incluso a contrapelo han debido avanzar hacia una aceptación de la diversidad y, poner al menos en debate la posibilidad de incorporar las diferencias buscando un sistema de gobierno ya sea multicultural u otro que las contemple.

En el caso de los países de Europa, se ha avanzado en acciones hacia la diversidad, de manera que se dispone de diferentes modelos teóricos de integración social y política hacia la multiculturalidad. Aunque se reconoce que la adopción de dichas políticas públicas de “multi” o “inter” culturalidad han creado otros nuevos problemas de integración social (Vessuri, 2011).

En la dimensión educativa, el continente europeo desarrolla una acción intercultural no a partir de las necesidades de las minorías, sino desde la incapacidad de los grupos mayoritarios para enfrentar los desafíos de la heterogeneidad. Entonces, mientras en el mundo anglosajón se establece una educación empoderadora hacia las minorías, en Europa se estimula las competencias interculturales tanto de las minorías, pero sobre todo de las mayorías marginadoras.

En el caso de América Latina y de México, en el contexto de un discurso postindigenista (integrador), la educación intercultural se mantiene en el escenario de relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, de forma que hay un énfasis preferencial en los temas étnico-indígena (Dietz, 2011).

Según Dietz (2003:9) “en el contexto poscolonial Latinoamericano y bajo premisas ideológicas nacionalistas, no multiculturalistas, las políticas educativas diferenciales están destinadas a grupos minoritarios autóctonos, indígenas, no a minorías alóctonas (migrantes)”.

A continuación se muestra un cuadro resumen que da cuenta del origen general de las propuestas hacia la interculturalidad que permite observar cuál es su futuro en relación a la concepción de una transformación social.

Comparación de las vertientes multi-interculturales norteamericanas, europeas y Latinoamericanas

Vertiente Norteamericana	Vertiente Europea	Vertiente Latinoamericana
Contexto -Años 70 y 80 -Importante precedente en los 60 -Contexto fruto de movimientos migratorios: europeos, mexicano, afrodescendiente, etc.	Contexto -Cobra mayor fuerza en los años 80 -Contexto fruto de movimientos migratorios. -Independencia de las Colonias	Contexto -Primeros Proyectos a mediados de los años 70 -Contexto fruto de la realidad plurinacional histórica
Antecedentes -Años 20: Educación Intercultural -Años 50: Intergroup education movement -Años 60: Estudios étnicos y revitalización étnica	Antecedentes - Segunda Guerra Mundial -Constitución de la CEE y UE Trabajadores migrantes -Consejo de Europa: atención a los Estados miembros	Antecedentes -Educación colonial -Educación indígena -Aculturación y asimilación lingüística -Educación bilingüe
-Impulsado por el movimiento por los derechos civiles y post 68	-Impulsado por el movimiento post 68 que derivan del multiculturalismo	-Impulsado por los movimientos indígenas y de liberación de los años 70

-Reivindican el derecho a la diferencia dentro del Estado-Nación -No ideología de transformación social	-Reivindican el derecho a la diferencia dentro del Estado –Nación -No ideología de transformación social	-Reivindican la descolonización y la idea de un nuevo Estado plurinacional -Si ideología de transformación social
-Autónomos de partidos y organizaciones políticas institucionalizadas	-Autónomos de partidos y organizaciones políticas institucionalizadas	-Autónomos de partidos y organizaciones políticas institucionalizadas -Buscan alianzas
-Individuo Des-centrado y des-encializado	-Individuo Des-centrado y desencializado	-Colectivos esencializados
-Influencia Postmoderna	-Influencia Postmoderna	-Influencia Postcolonial
-Enfoque compensatorio -Paradigma deprivación cultural/diferencia cultural	-Enfoque compensatorio -Paradigma deprivación cultural/diferencia cultural/lenguaje	-Enfoque compensatorio -Paradigma deprivación cultural/adición étnica/autoconcepto/lenguaje

*Fuente: Antolínez Domínguez (2010), en Dietz y Selene (2011).

2. Sobre la multiculturalidad

La multiculturalidad es el planteamiento que da cuenta de la presencia de culturas diferentes y de la necesidad de atender las demandas de los distintos grupos minoritarios. Por otro lado también se entiende la multiculturalidad como el reconocimiento (políticas de reconocimiento) de los diferentes grupos culturales, es la aceptación de las diferencias alojadas en cada una de sus propuestas culturales (Kymlicka, 1996; Taylor, 1993).

Forma parte de un proceso más amplio y profundo de re-definición y re-imaginación del Estado-Nación de cuño europeo, así como de las relaciones articuladas entre el Estado y las sociedad contemporánea (Dietz, 2003).

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

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

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

Vertovec y Wessendorf (2004) llaman la atención que mientras más establecido se encuentra el movimiento multicultural en la lucha por el reconocimiento con más profundidad se defenderá una noción esencialista y estática de cultura, de modo que este concepto se asemeja cada vez más a la noción estática de cultura de la antropología del siglo XIX.

Así, “la cultura en este sentido, se supone que es algo virtualmente intrínseco a los genes de la gente y que los distingue y separa para siempre. Una sociedad

“multicultural”, según este razonamiento, es por ello un pozo de monoculturas atadas, divididas para siempre entre los nosotros y los ellos” (Vertovec, 1998:37).

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

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

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

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

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

Uno de los peligros de este enfoque sobre la cultura es tratar a estas minorías como “especies en extinción” y a partir de ello generar políticas orientadas a su conservación, a través de estrategias de reconocimiento de la diversidad que corren el riesgo de continuar con la “etnificación”.

La noción de cultura presente en esta perspectiva, no da cuenta de otros fenómenos habituales en las relaciones sociales como las contaminaciones culturales extranjeras, las influencias, los préstamos procedentes de otros.

Asimismo, en todos los casos lleva a conceptualizar la noción de mestizaje, como un desorden producido a civilizaciones impecablemente estructuradas y auténticas. Se rechazan las mezclas, suponiendo que se pierde lo puro, la esencia cultural (Grunzinski, 2000).

En esta mirada multicultural, tampoco se hace mención de sectores dominantes ni sectores dominados. Se acepta la diferencia pero no como una diferencia de poder. La propuesta lleva a decir que no importa cuán diferente se es, no importa cuán distante está una cultura de otra en cuanto a rasgos de identidad, se piensa más bien que todas las culturas deben tener acceso a la sociedad en igualdad de condiciones, sin objetar las diferencias. Más bien, lo relevante es que todas se integren al mercado y la economía (Franco, 1998).

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

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

También se ha criticado la multiculturalidad (Diez, 2004), porque, si bien busca el acercamiento cultural, no produce un cambio más profundo en la estructura social. Y ello es una señal y un antecedente para plantear que el observar las culturas como entes separados y autónomos hace perder de vista la relación que si existe entre las culturas, como la desigualdad en la cuota de poder de que dispone cada una de ellas; más aún, la determinación de ese poder no es un regalo de un tercero sino el producto de la lucha relacional entre esas culturas que las ubica en una posición subalterna o en una posición dominante.

3. La perspectiva pluricultural o de la ciudadanía intercultural

Siguiendo la propuesta de algunos autores como Bolívar (2004), Touraine (2001), el tema de la diversidad apunta encaminarse desde una perspectiva multicultural a una intercultural, o dicho de otra manera desde una propuesta de ciudadanía individual a otra ciudadanía compleja e intercultural.

El contexto principal desde el cual surge este planteamiento es buscar un punto de equilibrio frente a la complejización de la sociedad moderna o postmoderna, la cual es objeto de un aumento de comunidades diferentes en su interior. Es decir comunidades con sus particularidades como aquellas con otra orientación sexual, regionales, ecológicas, proaborto, etc., hasta comunidades migrantes, las cuales en algunos países son muy relevantes y constituyen un alto porcentaje, pasando por comunidades locales históricas como las indígenas.

Por un lado, se trata de dar reconocimiento cultural a grupos indígenas, étnicos o culturales, y por otro lado dar pie al respeto de valores y modos de convivencia comunes, más allá de particularidades.

Está claro que ya no es posible la imposición de una mirada universalista, propia del desarrollo del Estado Nación orientado a la homogeneización de la mayoría hacia una identidad que al final pertenecía a las clases dominantes, es decir siempre fue local y particular. Por ello, desde este punto de partida crítico es que Bolívar señala que la propuesta inicial, fue el multiculturalismo, uno que reclama una política que reconozca las diferencias identitarias.

Según Alain Touraine (2001), esta perspectiva es peligrosa, en la medida que se define una sociedad por la presencia de varias culturas no relacionadas entre ellas. Donde la sociedad, reconoce la diversidad, pero, estimula sus particularidades de modo independiente unas de otras, situándolas en un plano de autorrealización, lo que en algún momento conduce a la conformación de guetos. Más bien la idea sería trabajar la diversidad hacia el ámbito de la justicia social lo que produciría una demanda de integración en lugar de una separación.

En esta misma línea Sartori (2001:40) critica al multiculturalismo, sindicándolo como un concepto trampa y propone el pluralismo, que apuntaría mejor hacia

la convivencia democrática moderna “el intento primario del pluralismo es asegurar la paz intercultural, no fomentar una hostilidad entre culturas”, lo que se continua por lo señalado por Bolívar (2004:19) “El pluralismo reconoce y aprecia la diferencia cultural como valor a preservar, pero no por ello pretende incrementar las diferencias, abogando por un diálogo intercultural”

El análisis realizado lleva también a estos autores a observar un concepto estrecho de cultura dentro de la perspectiva multicultural, “un enfoque cultural de las identidades, tiende a verlas como algo natural, ya dado o permanente (en el fondo, esencialista o ahistórico), como un conjunto de elementos, constitutivos de la personalidad individual e identidad colectiva” (Bolívar, 2004:20).

De forma que las identidades culturales no serían sustanciales sino configuraciones históricas, dependientes de su construcción histórica, producto de determinadas relaciones de poder.

Tal como dice Postman (1999:73) abogando por el pluralismo “(...) el objetivo de la escuela pública no es volver negros a los negros, coreanos a los coreanos o italianos a los italianos; sino forjar ciudadano y ciudadana estadounidenses. La alternativa multiculturalista conduce, de forma bastante evidente, a la balcanización de la escuela pública, o lo que es lo mismo, a su fin”.

La propuesta de estos autores está dirigida a que si las especificaciones culturales de los grupos particulares son compatibles con las exigencias de la vida común, los ciudadanos y los extranjeros establemente instalados en el territorio nacional tienen derecho a cultivar sus particularidades a condición de respetar las reglas del orden público.

Criticando a Habermas (1999:182-227) que plantea una política de reconocimiento igualitario de los individuos pertenecientes a diferentes culturas, donde los únicos sujetos de derechos son los individuos, no las culturas, Bolívar, señala que “no se debe abdicar de defender unos valores comunes a la condición humana, con independencia de las minorías (...)” (Bolívar, 2004:25).

Es así que estos autores como Bolívar (2004) y Touraine (2001), plantean la necesidad de una ciudadanía compleja que debe conjugar la aplicación

de los derechos fundamentales de todos los ciudadanos y preservar al mismo tiempo, los derechos diferenciales. Que se combine el respeto a las diferencias culturales con la conquista de la libertad y justicia para todos.

Aquí, entonces, el interculturalismo sería una respuesta adecuada, en cuanto supera la mera coexistencia política por una convivencia civil sobre la base de un respeto recíproco, con unas políticas que posibiliten la participación, en pie de igualdad, de las distintas culturas. “Esto exige, por un lado, la aceptación de los principios constitucionales en el espacio de la cultura política del país; de otro respetar la identidad cultural, renunciando a cualquier forma de asimilación” (Bolívar, 2004:28).

4. Sobre la interculturalidad

Los términos multiculturalidad e interculturalidad constituyen respuestas al desafío del pluralismo, de la diversidad y la heterogeneidad etnocultural, de las sociedades contemporáneas.

En los años noventa, los discursos inter y multiculturales comienzan a migrar no sólo entre sus contextos de origen anglosajón (tendencia multiculturalista) y continental-europeo (tendencia interculturalista) sino también entre estos y los nuevos contextos de importación discursiva, como es el caso de la América postindigenista y como el caso de Europa meridional (Dietz, 2011; Vessuri, 2011).

En Ecuador, por ejemplo, el uso del concepto de interculturalidad se inició en el movimiento indígena como meta central de lucha contra el Estado. Inicialmente su perspectiva fue la transformación del sistema educativo pero posteriormente se orientó a la construcción de un Estado plurinacional y la transformación de las políticas públicas (Walsh, 2002).

En Europa se ha referido principalmente a la tolerancia y la no discriminación, apuntando no sólo a los grupos particulares como los migrantes por ejemplo, sino también a los grupos mayoritarios. Es decir que los cambios, la empatía, la tolerancia, la aceptación debe involucrar igualmente de las poblaciones mayoritarias como a las minorías.

No obstante, el concepto de interculturalidad se ha ido asociando cada vez más a Latinoamérica. La razón para ello pareciera ser que se vincula al

concepto de cultura (de carácter relacional) que aloja en su interior, el cual gatilla en esta parte del mundo, el tipo de realidad que se vive productora de desigualdades, de pobreza, de desalojo poblacional de tierras ancestrales, de depredación del medio ambiente.

En este sentido lo que hay en América Latina son diferencias, diferencias históricas y, estas involucran muchas dimensiones, entre las cuales se encuentran las económicas, las culturales y las políticas. Todas apuntan a grandes diferencias de acceso entre los diferentes sectores sociales. Sin duda son los grupos de los estratos sociales más desposeídos los que menos oportunidades tienen en los países de Latinoamérica, oportunidades que son controladas principalmente por la elite. Los grupos marginales como los indígenas, los migrantes, muchas veces los trabajadores, los campesinos, son los que día a día esperan cambios sociales de envergadura, que afecten la estructura social y se produzca una equitativa distribución de los recursos, además de exigencias étnicas e identitarias.

La interculturalidad viene, entonces, a poner sobre las relaciones sociales un mecanismos de vinculación que va mucho más allá de tópicos meramente educacionales o económicos sino que culturales y políticos.

Por lo pronto, la interculturalidad aloja en su planteamiento un concepto de cultura de carácter relacional, es decir, que las culturas entre sí son interdependientes, se definen mutuamente entre sí y, que al mismo tiempo no se encuentran en una misma superficie sino en niveles distintos de acceso al poder. Lo que resulta en una inviabilidad del encuentro cultural en un plano de igualdad, por cuanto, la desigualdad de poder es el problema. El diálogo no es una cuestión simple de sociabilidad y de empatía sino una lucha por el sentido de la realidad.

De aquí es que la propuesta sobre interculturalidad que se hace, respecto de un avance en las políticas de reconocimiento, es evidenciar que no existen en la sociedad actual relaciones de igualdad en el campo de los derechos o en cuanto a los recursos económicos y, donde en esta sociedad continúan las relaciones de dominación. En este plano de verdad y, no en un escenario de encuentro cultural con una especie de igualdad ficticia, el diálogo sí es posible, porque ahora si se tienen claras las diferencias de acceso, las necesidades y las reivindicaciones y, al mismo tiempo quedan claros los privilegiados del sistema. Es, entonces, desde allí donde corresponde la generación de una política de

reconocimiento incorporando principalmente diferencias de desigualdad de poder y de carácter cultural, pero, no diferencias de características esenciales.

En esta línea de trabajo, en Ecuador se plantea una interculturalidad crítica, es decir la lucha no es sobre la etnicidad o la cultura en sí, sino sobre la extrema desigualdad de poder y de asimetría en la sociedad, en los niveles de participación en la toma de decisiones de la sociedad.

Al decir de Walsh (2002:9-10), “estos procesos emergentes de identificación y reivindicación afro e indígena y no de identidad en sí, representan esfuerzos actualmente dirigidos a poner en práctica la noción de sociedad pluricultural, de recapturar y construir colectividades, conocimientos y plataformas comunes de acción dirigidas no a formar enclaves o guetos étnicos, como tampoco al aislamiento en relación con el resto de la sociedad nacional-globalizada, sino a interculturalizar desde la diferencia colonial, desde la ubicación espacial (local, nacional, global) que implica”.

Según Loncón et al (2013:13), “el concepto de interculturalidad no tiene por qué limitarse a las relaciones con pueblos originarios, incluye la vasta heterogeneidad cultural que se da con otros grupos étnicos (asiáticos, afroamericanos, anglos, etc.), o grupos socioculturales (como jóvenes, mujeres, campesinos, etc.)”.

Por otro lado, en América Latina la interculturalidad, en países como México, Ecuador, Bolivia, principalmente, se encuentra en un tránsito complejo e interesante hacia lo que se ha llamado la descolonialidad (Mignolo, 2003). La colonialidad es la matriz subjetiva que ha permanecido, luego de la colonia, referida a la cosmovisión del mundo, en que se mantiene la justificación de la superioridad de unos sobre otros y las consecuencias que ello trae como la explotación, el abuso, la usurpación de tierra y la violencia.

En este proceso diferentes autores (Mignolo, 2003; Walsh, 2002; Dietz, 2011) han planteado que lo que se encuentra en germen es una nueva epistemología, producto de la descolonialidad. Es decir, un cuestionamiento y propuestas que abarcan una dinámica distinta de las relaciones sociales, la producción, el concepto de mundo, las relaciones de género, las condicionantes espacio-temporales, entre otros muchos aspectos.

Un tema vinculado es sobre la generación de conocimiento, área en la cual tradicionalmente se ha señalado la relevancia de la ciencia en este proceso y, a partir de allí, se privilegia un conocimiento denominado universal, es decir uno que legitimado por la ciencia es aplicado a todo grupo humano en cualquier circunstancia versus un conocimiento surgido de comunidades locales. Este segundo tipo de conocimiento surge de otros métodos, no necesariamente vinculados al procedimiento científico, no obstante es un acervo que tiene impacto y utilidad en las sociedades locales. Entonces, el dilema es cuál de ellos es más válido. La interculturalidad, se dirige a validar el conocimiento local y a señalar que el conocimiento científico también es local y no universal. Por cuanto su categoría de universalidad es fruto de un acto de poder propia de las sociedades desiguales. No podría ser de otra manera, los conocimientos son particulares, emergidos desde metodologías propias, los cuales pueden colaborar mutuamente en tanto cuanto se reconozcan las diferencias de recursos de producción. Al decir de Matos (2008:101): “No hay saber “universal”, la colaboración intercultural es imprescindible”.

A modo de cierre

Una de las constataciones más significativas sobre la realidad actual es el reconocimiento de la diversidad social y cultural en América Latina. Fruto de reivindicaciones sociales de los discriminados principalmente junto a una acogida de parte de los organismos internacionales que han expresado a través de declaraciones y convenciones una línea de trabajo que es la aceptación y el reconocimiento de esta diversidad.

Ahora esta diversidad es un paso adelante respecto de la habitual política de homogeneización de los Estados nacionales. Su aceptación implica comprender que las comunidades y las culturas tienen pretensiones distintas sobre su desarrollo que la sociedad mayor dominante. Y ello requiere cambios en la sociedad, es decir, no sólo se trataría de aceptar las diferencias y punto, sino que exige cambios en el modo de funcionamiento de la sociedad.

Por ejemplo, ello puede requerir autonomía, autogobierno, para aquellas comunidades que lo soliciten. Y eso puede implicar otro tipo de educación, otra forma de producción, otro tipo de salud, otra forma de justicia, otro tipo de estilo de vida, etc.

No obstante, frente a la profundidad de estos cambios, las elite opuestas a la diversidad, pero consciente de la necesidad de hacer algo, han propuesto el camino de la multiculturalidad. Dicha alternativa, tiene interesantes fundamentos, no es un planteamiento frágil. No obstante, en el fondo su lógica, sólo nos lleva a reconocer la diversidad, para poder manejarla, controlarla mantenerlas dentro del estatus quo, y finalmente, sacar provecho de la misma desde el mercado de consumo.

El camino de la interculturalidad, está mostrando muchas más posibilidades, fuera de una mayor riqueza conceptual y teórica, esta nos empieza a hablar de una nueva epistemología y principalmente de poner en ejercicio otras concepciones de mundo, que francamente no se condicen con las miradas occidentales y nos abren las puertas hacia un nuevo tipo de sociedad.

Latinoamérica es un territorio que dispone de muchas posibilidades en esa dirección, especialmente dado su alto componente indígena, el cual muchas veces milenario, dispone en su acervo cultural, de lecturas del mundo, diferentes y novedosas. Todas ellas de acuerdo a las necesidades más directas, concretas, más locales, etc., de modo que interpretan de mejor manera las necesidades y las orientaciones como proyecto de sociedad.

Esperamos que con este artículo estos temas que son de la máxima importancia se continúe trabajando, investigando con mayor profundidad, de manera de conocer mejor nuestros recursos culturales y con ello proponer proyectos alternativos sobre estilos de vida, que en su conjunto impliquen un cambio en las sociedades actuales.

Bibliografía

Bolívar, A., (2004). Ciudadanía y Escuela Pública en el contexto de Diversidad Cultural. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Enero-Marzo, Vol 9, pp 15-38.

Franco, R., (1998). Grandes temas del Desarrollo Social en América Latina y el Caribe. En Soto, C. (ed.) *Desarrollo Social en América Latina*. (Cap. I). Costa Rica: Banco Mundial & Flacso.

Hall, S., (1984). Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'. En: Samuel, R. (ed.) *Historia popular y teoría socialista*. (pp 93-112) Barcelona: Crítica.

Hall, S. (1984). ¿*Qué es “lo negro” en la cultura popular negra?*. [Online] Recuperado de <http://www.enfocarte.com/5.25/pensamiento2.html>

MIDEPLAN (2007). *Cohesión Social*. Cumbre Iberoamericana. Santiago de Chile.

Dietz G., y Selene L., (2011). *Interculturalidad y Educación Intercultural en México*. México: Secretaría de Educación Pública.

Grunzinski, S. (2000). *El Pensamiento Mestizo*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Habermas, J., (1999). *La inclusión del otro. Ensayos sobre teoría Política*. Barcelona: Ed Paidós.

Loncon, E.; Castillo, S.; Mulato, I. y Soto, J., (2013). *We Pichikeche: Estrategias didácticas y metodológicas para jardines interculturales en contexto urbano*. Santiago: LOM.

Mato, D., (1997). Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización. *Revista Nueva Sociedad* N°. 149 Mayo-Junio, pp. 100-113. Buenos Aires: Ed Fundación Friedrich Ebert.

Mignolo, W., (2003). Geopolíticas del conocimiento y Colonialidad del Poder. *Revista Académica Polis* Vol. 1. N° 4. Universidad Bolivariana de Chile.

Palacios, N. (1904). *La raza chilena su nacimiento. Nobleza de sus orígenes*. Valparaíso: Imprenta Schaffer.

Postman, N., (1999). *El fin de la Educación. Una nueva definición del valor de la Escuela*. Barcelona: Ed. Octaedro.

Sartori, G., (2001). *La Sociedad Multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

Taylor, Ch., (1993). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE.

Touraine, A., (2001). *Igualdad y Diversidad. Las nuevas tareas de la democracia liberal*. Mexico: FCE.

Vertovec, S., y Rogers A.,(1998). *Muslim European Youth: Reproducing Religion, Ethnicity and Culture*. Ciudad de Aldershot: Ed Avebury.

Vertovec S., y Wessendorf S., (2005). Migration and Cultural, Religious and Linguistic Diversity in Europe: An overview of issues and trends. *Policy and Society Working Paper* No. 18. Centre on Migration. University of Oxford.

Vessuri, H., (2011). *El conocimiento y la educación en las sociedades Multiculturales de América Latina*. Conferencia Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Villalobos, S. (1995). *Vida fronteriza en la Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago: Ed. Andrés Bello.

Walsh, C., (2002). De Construir la interculturalidad: Consideraciones críticas desde la política, la Colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En Fuller, N. (Ed.) *Interculturalidad y Política* (pp. 115-142). Lima: Desafíos Ciencias Sociales en el Perú.

Contenido

PRESENTACIÓN	7
CAPÍTULO I. APROXIMACIONES A LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA	13
Tópicos relevantes en psicología social comunitaria	15
CAPÍTULO II. TENDENCIAS Y PROPUESTAS DECOLONIALES	33
El giro epistemológico en el trasfondo de la psicología social comunitaria.....	35
Alcances sobre descolonización: teorías poscoloniales y los nuevos derroteros de américa latina.....	51
Hacia una psicología social comunitaria del sur.....	69
Apuntes para pensar una psicología comunitaria desde el sur que sea feminista y decolonial.....	93
Buen vivir y economías solidarias desde el maule: alternativas para una psicología comunitaria decolonial	109
CAPÍTULO III. SOBRE OTRAS MIRADAS DE COMUNIDAD	129
De la comunidad al sujeto social comunitario	131
Comunidad en el contexto latinoamericano.....	153

CAPÍTULO IV. PROCESOS COMUNITARIOS..... 185

Memoria y desarrollo comunitario 187

Identidad, cohesión social e interculturalidad..... 203

El relato en la acción comunitaria crítica y decolonial 227

CAPÍTULO V. CRÍTICA A LAS POLÍTICAS SOCIALES LATINOAMERICANAS 247

De las políticas sociales hacia las políticas de reconocimiento
en comunidades latinoamericanas 249

Comunidad y comunismo: equívocos,
confluencias y coincidencias
perspectivas desde el pueblo mapuche en chile 271

Trauma, sentido y resistencia historia
y presente del pueblo mapuche. 301

De la multiculturalidad
a la interculturalidad 327