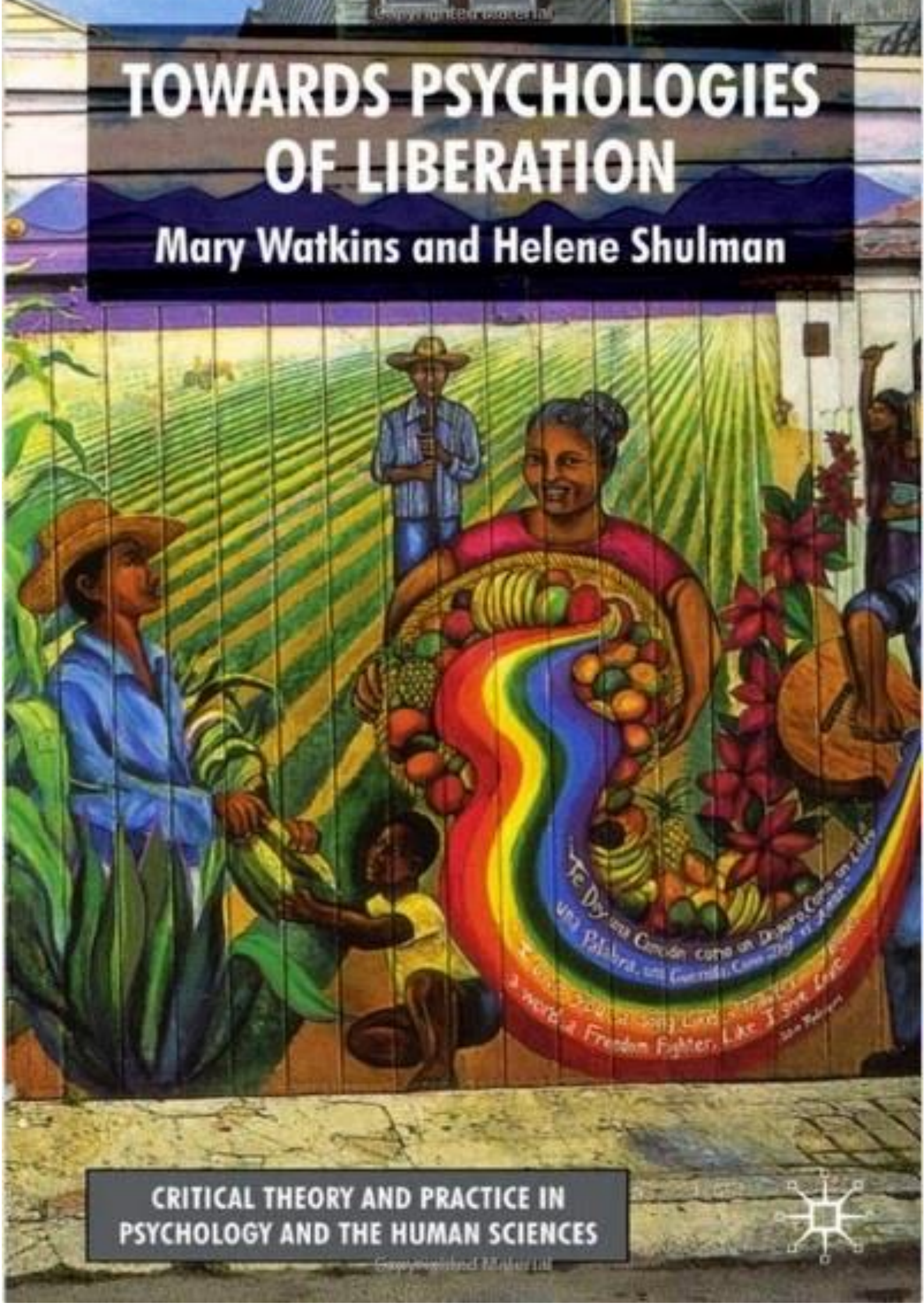
TOWARDS PSYCHOLOGIES OF LIBERATION

Mary Watkins and Helene Shulman



CRITICAL THEORY AND PRACTICE IN PSYCHOLOGY AND THE HUMAN SCIENCES

Hacia Psicologías de Liberación

por Mary Watkins y Helene Shulman

Tr. Montserrat Chanivet Marabot

“La cultura contiene la semilla de la Resistencia que Florece en la Flor de la Liberación”
Miranda Bergman y O’Brien Thiele

“Este emblemático libro nos lleva en un inolvidable viaje a través de disciplinas, países, espiritualidades y técnicas para enseñarnos las psicologías de liberación del siglo XXI. Las autoras Watkins y Shulman transforman la disciplina de la psicología, mostrándonos sus conexiones con todas las disciplinas que se ocupan de liberar la imaginación. Atravesando las áreas internacionales de la diferencia, estas autoras nunca desisten de la recompensa: la emancipación psíquica y social. Al hacerlo, definen lo que “decolonialidad” significa para el siglo XXI.”

Chela Sandoval, Profesora Asociada de Psicología de la Liberación; Presidente, Departamento de Estudios Chicana y Chicano, Universidad de California, Santa Bárbara.

Introducción

Capítulo 1: Más allá de Universales: Regeneración Local

Capítulo 2: Más allá de la ideología: el diálogo

Capítulo 3: Más allá del desarrollo: La liberación

Capítulo 4.1: Parte II — Heridas psíquicas del Colonialismo y la Globalización

Capítulo 4.2: Síntomas y Psicologías en el Contexto Cultural

Capítulo 5: De espectador a testigo comprometido

Capítulo 6: Las patologías de la perpetración

Capítulo 7: Duelo y Testigo después del Trauma Colectivo

Capítulo 8.1: Parte III — El surgimiento de la restauracion creativa

Capítulo 8.2: Ruptura y Hospitalidad

Capítulo 9: La conciencia nómada y de los no sujetos

Capítulo 10: Diálogo

Capítulo 11.1: Parte IV Prácticas participativas de las Psicologías de la Liberación

Capítulo 11.2: Comunidades de Resistencia. Hogares públicos y lugares de apoyo a la reconciliación

Capítulo 12: Las artes liberatorias. Amnesia, contra-memoria, contra-memorial

Capítulo 13: Investigación acción participativa crítica

Capítulo 14: Colocando las Éticas Dialógicas en el centro de la Investigación Psicológica

Capítulo 15: Sueños de Reconciliación y Restauración

Bibliography (in English)

INTRODUCCIÓN

Este libro replantea los objetivos y prácticas de la psicología en una era de perturbadora globalización. En el principio del nuevo milenio, tras cientos de años de colonialismo y neocolonialismo, no podemos obviar el inquietante hecho de que vivimos en un mundo donde más de un billón de personas carecen de suficiente refugio, comida y agua limpia; donde lagos, ríos, y suelo terrestre están muriendo; y donde el enfrentamiento entre culturas y la guerra, el genocidio y los actos de terrorismo parecen lo normal. Las corporaciones transnacionales con riquezas y poder incalculables controlan la tierra, los medios de comunicación, las economías, y las elecciones. Sus políticas son decididas lejos de la opinión pública, en foros nacionales e internacionales donde preside lo más rico y lo más armado. La globalización económica socava completamente lo que es local y personal, afectando las posibilidades para vivienda, trabajos, expresión cultural y autogobierno. Tal globalización ha producido una oleada de desplazamientos, familias, barrios y culturas menoscabadas. Muchos de quienes temen estos cambios culpan a los recién llegados y extranjeros, revirtiendo en xenófobas y nostálgicas narrativas, imaginando una más sencilla y "pura" historia anterior.

Los efectos psicológicos derivados de las divisiones cada vez más profundas entre lo rico y lo pobre; migraciones sin precedentes, y la degradación medioambiental marcan ésta como una era que requiere enfoques extraordinariamente críticos y reconstructivos. Como las afueras de muchas ciudades en el mundo se extienden con refugiados, inmigrantes y personas sin hogar, y el campo con el hambre y el desempleo, nuevas prácticas y teorías están emergiendo para atender el sufrimiento psicológico y reconstruir comunidades. Los profesionales de estos proyectos innovadores son a veces psicólogos formados que trabajan bajo la rúbrica de las psicologías crítica, de la paz, de la comunidad o de la liberación; de la misma manera que a menudo son artistas y trabajadores de la cultura, activistas de movimientos feministas, abogados juveniles y de justicia medioambiental, profesionales de salud pública, teólogos de liberación u organizadores comunitarios. Aunque ellos aspiren a mejorar las miserables condiciones de vida de la mayoría marginalizada, parte de su emergente visión es la necesidad de crear solidaridades y diálogos con más personas privilegiadas para quienes el medioambiente y el bienestar psicológico están también debilitados por la fragmentación de la comunidad, el aumento de las divisiones sociales y la, a menudo insidiosa, desconfianza que acompaña a la crisis de carácter personal y cultural. Sandoval (2000) argumenta que ahora "la tónica general de la base emocional del ciudadano-sujeto del primer mundo, antes centrado, moderno, está impregnado con tales intensidades que se parece al territorio emocional de personas subordinadas". (p. 33)

Mecanismos institucionales y maneras de pensar surgidas de siglos de colonialismos necesitan ser cuestionados por aquellos de ambos lados de las divisiones que han sido creadas. El colonialismo estructuró las instituciones sociales y económicas a través de jerarquías raciales construidas culturalmente que fueron presentadas como si fueran dadas por naturaleza. Estrategias de poder y control que dependían de la violencia fueron desarrolladas en guerras en el extranjero, y luego repetidas como parte de la democracia practicada en casa. Ver a algunas personas como menos que humanos permitió la esclavitud, el genocidio, la brutalidad de la policía, y la sistemática depravación económica de las poblaciones marginadas. La actual estrategia militar de guerra preventiva se ha basado en estas bien conocidas maneras de pensar y actuar para designar a Oriente Medio como un lugar de menos que humanos para tenerlos bajo el control y la vigilancia americanas. El resultado de una historia embebida de pensamiento colonial ha sido una psicología del olvido y del rechazo en esferas privadas y públicas – un olvido que ha cedido el paso a una traumática ausencia de testimonios de las heridas individuales y de comunidades causadas por el contexto social más amplio (Shulman-Lorenz & Watkins, 2002b). La única opción es crecer bloqueado con amnesia, o encontrar y

dedicarse a modelos para explorar críticamente el pasado y crear alternativas futuras. Por todas las partes de la tierra, las innovadoras psicologías de la liberación están preguntándose qué tipo de enfoque de la psicología podría mejorar las capacidades para un pensamiento crítico, memoria colectiva, pacificación, y la transformación creativa de individuos, grupos y barrios.

Uno de los problemas más profundos de la época actual es que muchas personas no tienen una visión viable de lo que podría ser diferente en sus vidas o comunidades. Este es un problema psicológico que a veces se conoce como fatalismo, alienación, pérdida simbólica: un desesperanzado sentido de que el tejido social, las costumbres y los valores, y las memorias compartidas están irreparablemente debilitadas, perdidas, u olvidadas. Intentos de imaginar nuevos y vibrantes mecanismos sociales con los demás parece imposible. La pérdida simbólica (Homans, 2000) es un catastrófico deterioro del tejido de los significados y rituales que unen a los individuos en una cultura común. A veces la pérdida simbólica conlleva completar las desintegraciones sociales que dejan a los rituales y las costumbres aparentemente sin sentido, y a las historias, olvidadas. Tal pérdida simbólica afecta a los corazones y las mentes, a la salud física, y a las habilidades para construir comunidades. Es un conflicto psicológico que impacta profundamente en las posibilidades para procesos democráticos. Las poblaciones pasivas, desvinculadas y divididas pueden ser más fácilmente manipulables y controladas. En tales ambientes, son necesarias psicologías de regeneración, maneras de imaginar espacios sicológicamente reconstruidos donde se pueda desarrollar un análisis crítico de la situación de cada uno, e improvisar nuevas prácticas para la curación de individuos y comunidades, y recuperar o crear un sentido de propósito y visión común.

La imaginación es un fenómeno psicológico que ocurre en el nivel de lo local en individuos y comunidades. Ello da nuevas posibilidades a quienes están en aisladas, asfixiantes y agotadas estructuras sociales. Para crear alternativas culturales, las personas tienen que romper con maneras de pensar dadas por hecho que les impiden psicológicamente interrumpir el status quo. Ellos necesitan hacer un trabajo que "renueve el pasado, reconfigurándolo como un espacio intermedio contingente, que innova e interrumpe la actuación del presente" (Bhabha, 1994, p. 7). Aprender a crear condiciones para la regeneración social y personal, para un despertar a la esperanza y la imaginación es una de las tareas centrales de la psicología de nuestra era.

Hemos estado rastreando los puntos de referencia u orientaciones en la forma de ideas, prácticas, y proyectos que promueven una imaginación de maneras de pensar alternativas y que actuando juntas puedan transformar la participación en el cambio social, económico y ecológico y abordar el sufrimiento psicológico. Nosotros llamamos a esas orientaciones "psicologías de la liberación", imaginándolas como un potencial gran río alimentado por muchas corrientes que emergen de manantiales subterráneos y de escorrentías de montañas en numerosos escenarios locales. Nosotros vemos la psicología de la liberación como un río con una dirección definida y el anhelo de alcanzar un mar lejano.

Cuando nosotros percibimos y pensamos en términos de psicologías de liberación, nosotros presenciamos una nueva sensibilidad luchando por nacer en el mundo en diversas ubicaciones. Para muchos existe la convicción de que los textos contemporáneos han perdido validez, y que los vecinos deben ser más creativos en la manera en que conviven juntos en el mundo. En este libro, queremos ayudar a conectar las corrientes de conversaciones actuales que escuchamos sucediéndose en ubicaciones separadas, ayudándoles a agruparse para formar un campo multicolor con un nombre provisional. Todavía hay tradiciones existentes con muchos ancianos y ancestros, también sistemas, pero los vínculos más lejanos necesitan ser articulados para que así su unión pueda alimentar un sentido de posibilidad. Necesitamos entender la intersección de objetivos unificados dentro de esas tradiciones para reforzarlas.

Llamamos a esta coalescencia "psicologías de liberación", siguiendo el consejo de Belenky, Bond, and Weinstock's (1997) de que la nomenclatura de una tradición es crítica para que esta se desarrolle:

> Cuando una tradición no tiene nombre las personas no tienen una lengua rica compartida para expresar y reflexionar sobre sus experiencias con la tradición. Las tradiciones pobremente expresadas son proclives a ser frágiles. Sin una lengua común la tradición no se convertirá en parte de un diálogo en curso, bien establecido en la sociedad más grande. Los apoyos institucionales para desarrollar y redefinir las prácticas y filosofías de la tradición no serán desarrollados. Los esfuerzos de los líderes de pasar la tradición a la próxima generación serán pésimamente apoyados. Las instituciones educativas existentes no contratarán personal docente que sean expertos en la tradición; aprendizajes y curriculum apropiados no serán desarrollados. La situación es cada vez más problemática dado que el trabajo humanitario de la sociedad ahora está siendo llevado a cabo por profesionales que reciben toda su formación profesional dentro del sistema de la educación formal.
>
> (pp. 293-4)

Para la mayor parte, la psicología académica en Estados Unidos no ha sido suficientemente servicial en reconocer o dar apoyo a las emergentes psicologías de la liberación. El mercado académico de la corriente prevaleciente continúa a favor del conductismo, los enfoques neurocientíficos, y los métodos cuantitativos. Estos énfasis sitúan la disciplina de la psicología dentro de las poderosas ciencias naturales, un movimiento que ha caracterizado el núcleo dominante de la disciplina desde su concepción. Este es un movimiento que también ha sido constatado desde ese temprano momento. Estos enfoques dominantes dentro de la psicología son exportados por todo el mundo. Los estudiantes de posgrados internacionales que estudian en departamentos americanos de psicología los diseminan cuando vuelven a sus países de origen –con consecuencias cuestionables. No sería difícil encontrar un americano experto en salud mental en un campo de refugiados en Sudán que enseña definiciones euro-americanas de "trauma" y luego continúa proveyendo rehabilitaciones inapropiadas a personas individuales y servicios financiados a corto plazo, que a menudo debilitan los recursos a largo plazo y los vínculos de la comunidad. En general, los enfoques de tratamiento que están respaldados por programas de psicología clínica tienden a enfocarse en individuos en aislamiento de sus comunidades, y muy a menudo no tienen en cuenta las diferencias culturales locales.

Por su orientación científica positivista, gran parte de la psicología convencional ha emergido como una búsqueda de universales, de normas de vida y comportamiento emocionales, y de modos de tratamientos para individuos que se desvían de esa norma. Esta orientación descontextualiza a los individuos bajo su escrutinio. Oscurecer el impacto de un trauma colectivo en salud mental ha derivado en tratamientos de personas individuales mientras que se dejaban intactos los ambientes que mitigaban el bienestar psicológico. Para abarcar problemas sociales, un enfoque psicológico crítico a los síntomas es adecuado, un enfoque que tiene cuidado en entender la interrelación dinámica entre el sufrimiento psicológico y el contexto histórico y cultural (Prilleltensky & Nelson, 2005). Una nueva visión emerge cuando el comportamiento y el pensamiento individual son vistos en un contexto más amplio, y cuando la psicología es puesta al servicio para abarcar la salud de los individuos dentro de un marco más amplio. Cuando los roles de género heteronormativos y conservadores fueron cambiados en Estados Unidos, por ejemplo, síntomas que habían sido vistos como una desviación fueron reinterpretados como signos de protesta contra los roles sociales restrictivos. En otros ámbitos, cuando la inmigración masiva, el desarrollo económico, el régimen de terror estatal, o la guerra interrumpen costumbres previamente estables, aquellos quienes siguen aferrados a viejas normas vienen a ser vistos como rígidos, sin relación; y repetitivos, mientras aquellos que se desarrollan fuera de ellos podrían ser interpretados como resilientes y capaces.

Más que tratar de encontrar normas estereotipadas, las psicologías de liberación ponen el acento por igual en identificar, dar apoyo, y promover los intentos psicológicos de individuos y

grupos que en reescribir su propio sentido de identidad. Esto requiere un análisis crítico de las relaciones de poder opresivas, incluidas aquellas dentro de la psicología misma. Las psicologías de liberación agrupan recursos para ayudar a las personas a entender posibilidades para multiplicar las capas de interpretación por medio de las cuales el mundo que les ha sido impuesto puede ser entendido y reorganizado. Con prácticas encarnadas, las personas son capaces de desarrollar caminos que resimbolicen sus mundos a través de la conversación y la actividad creativas en las artes. Ellos son capaces de perpetrar esfuerzos transformadores hacia la acción política y social. Las psicologías de liberación desarrollan la investigación y prácticas dirigidas a entender y apoyar tales direcciones.

Contrariamente a un enfoque universalizado, nosotros hemos comenzado a estudiar prácticas de aprendizaje de liberación psicológica que son como manantiales erupcionando fuera de la tierra en muchos lugares por todo el mundo, cada uno marcado por su propia cultura y ubicación. Nosotros reconocemos estas prácticas cuando estas se centran en el bienestar y la autoorganización de las personas y sus comunidades, cuando promueven la reflexión crítica y la transformación en foros locales, y cuando su objetivo no es la imposición de un predeterminado criterio de desarrollo sino uno abierto hacia una libertad más amplia en imaginar los objetivos de la vida. Esta apertura está basada en la interrelación de individuos, comunidades, culturas, historias, y ambientes. Para muchos de los proyectos que hemos estudiado, la rememoración de una historia negada o reprimida es un elemento clave en la vitalidad recuperada. La mayoría de estos proyectos conlleva aprender las herramientas de diálogo y reconciliación a través de diferentes puntos de vista para construir nuevas solidaridades. Tal trabajo tiende a evolucionar lentamente tras meses o años en los que las personas aprenden a desprenderse de ideas fijas y permitir que nuevos símbolos, emociones y relaciones entren en su vida. A menudo empieza en pequeños grupos que desarrollan maneras de disertar y simbolizar elementos del ambiente local que lentamente se filtran en la cultura más amplia y empieza a influir en las conversaciones de la comunidad.

Nuestro enfoque en psicologías de liberación ha emergido de una prolongada lucha con paradigmas de investigación y psicoterapéuticos, criticando enfoques convencionales a la psicología, y reinvestigando prácticas psicológicas liberatorias en diferentes partes del mundo. Ambas estamos formadas en psicología profunda, es decir, las psicologías del inconsciente iniciadas por Freud, Jung, Klein, Horney, Hillman, Lacan, Kristeva, y otros, y nosotras partimos de estos enfoques en nuestro entendimiento de posibilidades para la transformación individual. Nuestro conocimiento básico nos ha guiado a colocar las teorías clínicas psicodinámicas y el tratamiento individual dentro de un contexto histórico y cultural. Hemos entendido cada vez más las valiosas posibilidades terapéuticas de la familia, el grupo pequeño y los enfoques dialógicos basados en la comunidad hacia el bienestar psicológico. Nos hemos acercado cada vez más hacia la investigación participativa y la importancia de las artes para la expresión y la visión, tanto individual como comunitaria.

Hemos colaborado en desarrollar un programa de posgrado que respeta la interdependencia de mente, familia, acuerdos sociales y económicos, cultura y medioambiente. Los estudiantes pasan dos años planeando y llevando a cabo una investigación experimental y un ecológico trabajo de campo de la comunidad mientras estudian los puntos de referencia de la psicología de la liberación (Community/Ecological Fieldwork and Research, s.f.) Nuestros estudiantes convocan grupos o realizan autoaprendizajes de marcos preexistentes como hospicios, escuelas, prisiones, reformatorios, teatros, centros para las artes de la comunidad, proyectos medioambientales y centros para el envejecimiento creativo. Ellos aprenden y practican los enfoques dialógicos y colaborativos del trabajo restaurativo del grupo y la comunidad que se presentará en este libro: artes de liberación, consejo, diálogo, investigación apreciativa, trabajo imaginado, teatro del oprimido, y conversación pública. Aprendiendo tanto del éxito como del fracaso, usamos un modelo de investigación participativo a través del cual estudiamos colaborativamente el lado oscuro de nuestros deseos, las limitaciones de nuestra visión, y el estancamiento en la verdadera escucha. Cada

año hemos reorganizado el curriculum y hemos reescrito las líneas de investigación basándonos en lo que hemos experimentado. Este libro presenta la suma de este proceso de aprendizaje colaborativo.

Cada una de nosotras ha llegado a este libro lentamente durante décadas, procediendo de diferentes direcciones. Para una de nosotras, Mary Watkins, este trabajo ha supuesto una deconstrucción y desinversión de la mayor parte de su formación en psicoterapia e investigación psicológica. Su temprana educación como cuáquera la hizo consciente de problemas de justicia social y de prácticas relacionales colaborativas, antijerárquicas y respetuosas que honran lo sagrado en cada persona. Llegar a entender los amplios contextos históricos, culturales, políticos y económicos de las prácticas y teorías psicológicas en las que fue educada le permitió tomar una distancia crítica del diagnostico psiquiátrico, el individualista entendimiento del sufrimiento humano, las ideas normativas del desarrollo de la infancia y la familia, y las relaciones de investigación y clínicas despojadoras de derechos y jerárquicas. Su trabajo más temprano estaba arraigado en la psicología profunda centrada en el papel vital de la imaginación en interrumpir normas internalizadas y sugerir alternativas maneras de ser. Descubrir la comunidad y el trabajo cultural de Freire y Martín-Baró, y el trabajo de desarrollo feminista de Gilligan y Belenky le dio caminos para entender el sufrimiento psicológico en el contexto histórico y cultural. Para ella, la curación psicológica está indeleblemente unida a la comunidad y la restauración ecológica. El duradero hilo conductor entre estos campos es el desarrollo de las relaciones dialógicas.

Helen Shulman fue educada en una conservadora comunidad judía afectada por el Holocausto y profundamente consciente de las heridas y peligros de la exclusión social. Ella empezó a desarrollar nuevas ideas sobre diálogo de la comunidad y transformación como estudiante de posgrado estudiando filosofía y fenomenología mientras participaba simultáneamente en el movimiento por los Derechos Civiles en Lousiana. En los años setenta y ochenta, disfrutó un inspirador periodo de trabajo en la construcción de comunidades, esfuerzos solidarios, y artes culturales en colaboración con organizaciones de Indígenas Americanos y Latinoamericanos en California y Latinoamérica. En definitiva, duras lecciones en las dificultades de efectuar cambios sociales que estaban siendo aprendidos por movimientos políticos por todas las Américas la llevaron a estudiar formalmente psicología profunda, además de críticamente, buscando nuevos caminos de entender los factores culturales y psicológicos en la transformación individual y social.

Nuestra autoría es completamente compartida. Cada una de nosotras escribió un borrador de la mitad de los capítulos. Un proceso de múltiples revisiones nos permitió entrelazar nuestras palabras y pensamientos, un proceso que hemos disfrutado durante de diez años de escribir y enseñar juntas. Para ambas, un replanteamiento de nuestras disciplinas académicas ha requerido años de filtrar a través de trabajo cultural y psicológico, e imaginarlos de manera diferente. En nuestro trabajo de reorientar la práctica y la teoría de la psicología profunda hacia fines liberatorios, nosotras sostenemos una visión común de cómo podría ser si los estudiantes de psicología y trabajadores culturales pudieran colaborar en la convergencia de estos varios caminos –un lugar donde lo que es necesario de la psicología ha sido extraído y unido a creativos esfuerzos de regeneración individual y de la comunidad.

Durante la década de nuestro trabajo juntas, las guerras culturales han ido irrumpiendo en el mundo académico. Los debates dentro del campo de la psicología se han planteado sobre de quién será el punto de vista y la cultura que serán representados y expresados dentro del curriculum. Encontramos necesario reorientar la teoría psicológica para que el universalismo, Eurocentrismo, sexismo, y racismo puedan ser cambiados e interrumpidos para realinear el trabajo de la psicología en este siglo con apremiantes necesidades para la liberación individual, de la comunidad, ecológica y cultural. Hemos experimentado directamente las fuerzas de la resistencia ante tales objetivos.

Por consiguiente este libro no es un ofrecimiento ingenuo, tampoco es tímido en sus ambiciones. Somos conscientes del precio que se paga por cambiar paradigmas y por

transgredir límites disciplinarios. Como resultado, hemos estado alentadas y entregadas al trabajo que está sucediendo en el mundo entero que entiende la interdependencia, y que orienta sus esfuerzos hacia el conocimiento crítico necesario revitalizador y hacia el desarrollo de capacidades para el diálogo, la imaginación y la acción creativa. ¿Es posible para la psicología alinearse en sí misma y apoyar estos esfuerzos para contribuir a una sociedad justa y de paz? ¿Cómo necesitaría reorientarse? ¿Cómo puede ser que aquellos que trabajan psicológicamente con individuos y aquellos que trabajan con grupos y comunidades exploren donde el trabajo del otro es crucial hacia ellos mismos, creando improvisaciones de curación en múltiples áreas, además de y más allá de la psicoterapia por un lado y los grupos de acción social por otro? Esta es la tarea a la que nosotros volvemos, alentar al compartir de los manantiales de la regeneración de la comunidad y la restauración individual que ha surgido. Nuestra esperanza es contribuir a su sustento y vitalidad.

****

Este libro está organizado en cuatro partes: Parte I: Puntos referenciales; Parte II: Heridas psíquicas del Colonialismo y la Globalización; Parte III: manantiales para la Restauración Creativa; y Parte IV: Practicas participativas de Psicologías de Liberación. Abordan las siguientes cuestiones desplegadas. Parte I: ¿Cuáles son los objetivos de las Psicologías de la Liberación? ¿Qué se necesita para "des-reflexionar" desde la psicología de la corriente principal y la teoría del desarrollo para re-orientar hacia el trabajo de liberación? Parte II: ¿Cuáles son los marcos psicológicos que han permitido a las personas adaptarse e identificarse con disfuncionales disposiciones culturales? ¿Cómo la localización social afecta a la experiencia y por qué las personas sufren psicológicamente como resultado –como espectadores, perpetradores, víctimas, y testigos? Parte III: ¿Cómo las personas son capaces de cambiar sus puntos de vista? ¿Cómo se aprende a sostener los espacios liminares que se crean a través de la ruptura y el trauma? ¿Cómo se pueden promover las capacidades para el diálogo que ayudarán en la restauración de las comunidades, culturas, ambientes, e individuos? Parte IV: Finalmente, en las comunidades, y entre las comunidades, en investigación y en trabajo de curación, ¿cuáles son las prácticas participativas que se pueden crear que fluyan desde nuevos entendimientos de las patologías sociales?

La idea de psicología de la liberación es desarrollada en Latinoamérica como una crítica de la tendencia de las psicologías de la corriente principal para apoyar el status quo. Como la teología de la liberación, se preguntaba "¿a quién sirve este trabajo?" Profundamente agradecidas a los modelos latinoamericanos para las psicologías de la liberación (Hollander, 1997; Martín-Baró, 1994; Montero, 1996), hemos también buscado modelos similares en África, Asia, las islas del Pacífico, Europa, y los estados Unidos. Hablamos de "psicologías de la liberación" en plural porque nuestro deseo es que el trabajo sea visto como dinámico, en desarrollo, nunca para ser alcanzado de manera definitiva y nunca capaz de ser enseñado desde arriba. Trabajar en el pluralismo de las psicologías de la liberación es manifestar nuestro sentido de que debemos siempre implicarnos en ver a través de la teoría psicológica, poniéndola en conversación con otras disciplinas, trabajando interculturalmente, aprendiendo desde las prácticas relevantes y profundizando en nuestras reflexiones sobre dónde nos posicionamos y colocamos nuestros apoyos. En sus diversas localizaciones y culturas de origen, las corrientes de pensamientos que consideramos que están temáticamente unidas son llamadas de diferentes maneras. Ellas no necesitan compartir un nombre común, pero deseamos que puedan entrar más a menudo en un diálogo que contribuya a su sostenibilidad a largo plazo y vitalidad catalítica.

Parte I

Puntos de referencia

En el corazón de cada aproximación importante a la teoría psicológica, investigación y práctica, hallamos una descripción de lo que sufrimos psicológicamente, un análisis de las causas de este sufrimiento, y una propuesta para prácticas de curación. Estas están orientadas por valores –anunciados o no anunciados- sobre los objetivos preferidos y los deseos para el desarrollo humano, tales como capacidades para trabajar y amar, individuación, diferenciación psíquica e integración y relaciones interdependientes (Kaplan, 1983a, 1983b). Están también orientados por el nivel de explicación que el enfoque favorece: comunitario, familiar, intrapsíquico, o bioquímico. Nuestros esfuerzos en entender y dirigirnos hacia el sufrimiento humano se encarnan en los focos de atención favorecidos y las narrativas explicativas que surgen de nuestros entornos de origen. También abarcan los puntos ciegos de nuestros entornos y los patrones de invalidación. Conforme pasa el tiempo, el sufrimiento que es eludido e invisibilizado, y el sufrimiento que es malentendido y reducido a inadecuadas formulaciones, se acumula en las sombras y empieza a exigir ser visto, nombrado, entendido y atendido. Las narrativas explicativas dominantes empiezan a descomponerse bajo el peso de los problemas que no se vieron o que se asumió que podían obviarse. Tal es la situación hoy ya que las salvajes desigualdades en beneficio de un capitalismo globalmente triunfante hacen imposible para la mayoría de las personas en la tierra la curación personal y la integridad buscada por los psicoterapeutas euroamericanos de hoy en día. Esto ha sido cierto durante mucho tiempo para aquellos en gran medida excluidos del foco de la psicología de la corriente principal: los marginados económicamente en el hemisferio sur y en el postindustrializado Norte también. Las psicologías de la corriente principal han fracasado al representar la extendida aflicción psicológica que se padece incluso en comunidades bastantes privilegiadas: dependencias de las drogas y el alcohol, aislamiento social, depresión, y experiencias de sinsentido e inutilidad. Estamos confrontados en nuestro propio umbral con la necesidad de psicologías de la liberación que incluyen dentro de su círculo de asuntos de interés de sus materias las circunstancias medioambientales, económicas y sociales.

Como otras psicologías, las psicologías de la liberación también describen lo que se está sufriendo psicológicamente, analiza las causas de este sufrimiento y propone prácticas curativas. Además las psicologías de la liberación enfatizan que estas descripciones, análisis y prácticas reflejan las condiciones locales bajo las cuales se han forjado, mientras responden al mismo tiempo a la crisis en desarrollo de la globalización corporativa que envuelve todo de nuestras vidas de maneras diferentes. Como otras psicologías, las psicologías de liberación están guiadas por una visión de telos de la existencia humana. Pero su visión distintiva es de individuos-en-comunidad trabajando hacia la justicia y la paz, a través del cual el énfasis euro-americano contemporáneo en un aislado individuo cede paso a una completa inclusión de los otros.

Mientras trabajamos para entender las relaciones interdependientes entre las contribuciones medioambiental, económica, comunitaria, interpersonal e intrafísica a la estructura de la experiencia, las psicologías de la liberación se giran hacia los más amplios marcos de cultura y de la historia en los cuales están integradas. Aquí el legado psicológico de 500 años de colonialismo y su evolución al capitalismo transnacional, y luego la globalización del siglo XXI pesa mucho en el análisis. Tales psicologías se giran también a la particular localización social y ecológica de individuos y sus comunidades. Trabajando resolutivamente desde un paradigma interdependiente, buscan fundamento tanto en las corrientes mundiales de historia de los últimos 500 años tanto en la localización específica donde los legados de la historia son experienciados en el presente. Las facetas del bienestar ecológico, cultural,

comunitario e individual están firmemente unidas entre sí y se consideran necesarias unas con otras. La salud psicológica es entendida a medida que las capacidades de crear significados son reencendidos, los deseos son redespertados y las acciones avanzan paso a paso para alcanzar la paz y la justicia social y económica. Cuando nos desprendamos de las cadenas del racismo y la opresión económica, será posible recuperar más profundamente las lenguas, las tradiciones y las historias culturales. El deseo de comunidades pacíficas, justas y ecológicamente vibrantes que sostengan el bienestar psicológico inspira un conjunto de prácticas que buscan nutrir las capacidades para el diálogo, la formación de la identidad multifacética y compleja, y la acción y el análisis crítico.

Para que la psicología sea parte de los esfuerzos por afrontar y curar los efectos traumáticos del colonialismo y la globalización transnacional, tiene que haber una re-orientación explícita en los valores, y en las maneras en que se aproxima al sufrimiento psicológico y a la curación. En parte I, articularemos los puntos referenciales que orientan al enfoque necesariamente interdisciplinario a la psicología que nos hemos embarcado en describir y que sentimos que es necesario en este momento. La mayor parte de esta aproximación conlleva reformular los fundamentos, revisar los supuestos básicos y los puntos de partida. En el Capítulo 1, mostramos cómo una búsqueda de verdades psicológicas universales puede ser sustituida por conocimientos concretos, cambiantes y locales. Hablamos de proyectos de muestra que ilustran los puntos de referencia de las psicologías de la liberación, articulando las maneras que sacan las posibilidades para la re-subjetivación y la re-simbolización en el camino para desarrollar el sentido de voluntad necesario para transformar comunidades humanas. En el Capítulo 2, nos centramos en el trabajo de Martín-Baró, el psicólogo social en El Salvador, que fue el primero en acuñar el término “psicologías de la liberación”. Consideraremos maneras en las que la psicología ha apoyado el status quo y nos preguntaremos de qué tendríamos que prescindir para pensar sobre la psicología de manera diferente. En el Capítulo 3, criticamos un enfoque al desarrollo que ha reflejado y además ha inducido a la miopía en lo referente a los efectos de la degradación económica y ecológica en el bienestar psicológico. Mostramos cómo la teorización del post-desarrollo y del contra-desarrollo cede a la comprensión de la interdependencia del sufrimiento psicológico (Prilleltensky & Fox, 1997). Hacer este cambio a un modelo interdependiente de entendimiento requiere una crítica de la manera en que el desarrollo ha sido generalmente entendido dentro de las teorías económicas y psicológicas convencionales. En este capítulo, demostramos la convergencia entre nuevas ideas sobre la efectividad de la participación comunicativa en el desarrollo de proyectos e ideas de procesos participativos en psicologías de la liberación.

Esta página queda intencionadamente en blanco

1
Más allá de Universales: Regeneración Local

> Por revolución de la mente, no me refiero simplemente a la negativa de status de víctima. Estoy hablando sobre un dar rienda suelta a las capacidades más creativas de la mente, catalizadas por la participación en los esfuerzos por el cambio.
>
> (Robin Kelley, 2002a, p. 191)

Hablar de psicología en singular ha sido siempre erróneo. Desde sus principios el propio foco de la psicología ha sido refutado, lo cual ha resultado en muchas aproximaciones a teorías y prácticas, o a lo que nosotros llamamos "psicologías" en plural. Aunque ciertas aproximaciones indudablemente han prevalecido en crear lo que podría ser llamado una corriente principal que contiene la mayor parte de puestos de trabajo y la financiación institucional, muchas aproximaciones alternativas a la psicología se han desarrollado en pequeños bolsillos. Estas personas psicológicamente orientadas hacia la psicología que han sido formadas en la corriente principal, y que luego han sido capaces de improvisar y unir los tipos de trabajo cultural necesarios para transformar los legados colonial y postcolonial, han experimentado una re-orientación en cómo se acercan al sufrimiento psicológico y a la curación. ¿En qué consiste esta re-orientación?

En este capítulo, discutiremos algunas de las deficiencias de los modelos actuales de la corriente principal, y proponemos una aproximación alternativa. Daremos varios ejemplos de exitosa psicología de la liberación y discerniremos sobre lo que han conseguido y qué tienen en común.

La deficiencia de los modelos psicológicos actuales

Aunque hemos sido formadas como psicólogas, ambas hemos encontrado necesario desertar de interpretaciones profesionales centradas totalmente en individuos y familias, y en constructos mentales separados de los mundos cultural, social y económico en los que están insertados. No queremos asumir que el papel de la psicología es ayudar a individuos y familias a adaptarse al status quo cuando el orden presente contribuye masivamente a la miseria humana, psicológica y otras diferentes. Nuestra psicología no debería existir en un vacío de teorías desconectadas donde clases, investigación, y encuentros clínicos son considerados aparte de los conflictos y el sufrimiento en la sociedad, donde la historia personal es amputada del contexto histórico y las instituciones sociales que cada uno ha heredado.

La psicología individual empezó a principios del siglo veinte y floreció en los Estados Unidos dentro de un modelo médico que enmarcaba al psicólogo profesional como un experto casi médico, que podría trabajar con cuestiones demasiado problemáticas, repetitivas o tabú para tratarlas casualmente con amigos. Para quienes pudieran permitirse regularmente un tratamiento individual, y vivieran en contextos culturales donde varios tipos de silenciamiento hacen las visitas al psicólogo una estrategia curativa, el proceso podría ser extremadamente provechoso. Muchas personas todavía se benefician de una terapia individual. Sin embargo, la situación alrededor de la terapia y su foco original ha cambiado dramáticamente. Incesto, abuso infantil, violencia doméstica, sexualidad, y abuso de las drogas y el alcohol son ampliamente tratados. Muchas personas ven tales problemas no solo como problemas individuales, sino también vinculado a asuntos de las estructuras de poder normalizadas, relaciones de género y trauma general en desarrollo. Además, la incidencia de cuestiones de

trauma colectivo, donde la víctima no es un solo individuo sino un grupo entero, ha crecido astronómicamente. Aquí, simples números hacen el trabajo individual no práctico.
Las cicatrices psicológicas y el estrés postraumático de la guerra, la violencia, el terror, el genocidio, la polución tóxica repentina, las catástrofes naturales, y los resultantes desplazamientos y migración forzada han conducido a una necesidad de prácticas psicológicas que pueden reparar las heridas entre las personas además de los hilos narrativos de una historia de vida individual. Rituales perdidos, sistemas sociales, creencias, y confianza son no sólo cuestiones individuales sino colectivas, y no pueden ser reconstruidos en espacios privados en soledad. Otras formas de trauma grupal en desarrollo, tales como racismo, sexismo y homofobia, afectan a un gran número de personas que no necesitan ser silenciadas por más tiempo sobre sus sufrimientos, pueden quizás mejor ser tratados en marcos públicos en lugar de privados, ambientes donde la gente pueda reconocer que su sufrimiento tiene raíces comunes y es compartido. Aún más, hay asuntos conectados con la memoria histórica y la amnesia, el rechazo de discursos nacionales a respetar propiamente y a enseñar la historia de acontecimientos tales como la esclavitud y el genocidio nativo americano en los Estados Unidos, las dictaduras y el terror en Latinoamérica, o el Holocausto en Europa. Estos requieren un acuerdo público de explicaciones psicológicas que sobrepasa las capacidades del encuentro clínico individual.

Redefiniendo los límites interdisciplinarios

Hay importantes psicólogos y activistas en todo el mundo que están improvisando nuevas prácticas y teorías para hacer frente a este cambio climático. Ellos son a menudo ignorados por los profesionales de la corriente principal y las fuentes de financiación. La mayoría de la psicología, porque esta aspira a ser una ciencia, carece de conexión con el trabajo interdisciplinario relacionado contemporáneo en las humanidades así como con innovadores proyectos que están siendo llevados a cabo por trabajadores culturales progresistas que no son psicólogos profesionales. Esta represión artificial de potenciales afluentes a la psicología ha dejado un desierto alrededor de una disciplina que ha tenido la esperanza de verse a sí misma como una ciencia más que un intento interpretativo e interdisciplinario.

Cuando los ríos son contenidos, áreas enteras son privadas de nutrición mientras otros son desbordados. La biodiversidad es reducida, y a menudo una única especie invasora coloniza lo que una vez fue un bosque rico o un pantano donde muchas especies florecían. En psicología, el proceso de represión de ejemplos de transformación de comunidades activistas y cuestiones de interdisciplinariedad y teoría crítica ha conducido a una situación donde las ideas universalistas y eurocentristas han reducido la posibilidad de múltiples psicologías indígenas que podrían estar unidas en enriquecedores diálogos. Nos encontramos a nosotros mismos a menudo intentando romper la contención alrededor de la disciplina académica de psicología, uniendo teorías psicológicas, investigación y prácticas a proyectos de la comunidad y las artes en todo el mundo. Trabajando en esta desértica área fronteriza hemos encontrado regeneración asistida –un modelo de restauración ambiental- útil para el pensamiento sobre el trabajo comunitario y psicológico restaurativo.

Prácticas de regeneración asistida

Los ecologistas contemporáneos hablan de regeneración asistida, un proceso por el cual los humanos colaboran para servir a la biodiversidad dentro de medioambientes devastados. La idea de regeneración asistida sirve como metáfora para el trabajo que queremos hacer en psicología y en este libro. Basado en un sentido de lugar, que difiere según la localización, cultura local y tejido social; la regeneración asistida en ecología debe significar diferentes cosas en diferentes ecosistemas.

Eileen y Juan Bradley inventaron el método Bradley de regeneración de los arbustos en Australia. El método es aplicable en lugares donde el sobrepastoreo o la deforestación han producido extensiones de tierra que son despojadas de vida y convertidas en desierto. También es útil en lugares donde las plantas exóticas o los pastos han sido importados y ahora requieren grandes cantidades de agua lo cual ya no es posible costear.

El método requiere que busquemos áreas donde haya todavía elementos restantes de la biodiversidad local que queremos fomentar. El primer paso debe ser vallar un área donde trabajar, mantener a raya a vacas, cabras, o personas. Necesitamos ser capaces de identificar todas las especies de plantas que están presentes y ser capaces de reconocerlas tanto en su forma madura como en planta de semilleros. Luego gradualmente con el paso del tiempo fortalecemos la diversidad de especies sostenibles, incluso nuevas e híbridas especies que empiezan a emerger, mientras se reducen las especies colonizadoras e invasoras. El método está basado en una profunda confianza en las capacidades regenerativas de la naturaleza y la paciencia de esperar pequeños cambios para crear otros más grandes (Seed, 2001). Idealmente, cada año más especies emergen y algunas comienzan una sucesión que crea condiciones para que otras aparezcan. El microclima gradualmente cambia ya que algunas especies comienzan a reparar la tierra con sombra y abono de hojas, y luego gradualmente las especies clímax que no han sido vistas en el área desde hace cientos de años pueden empezar a emerger.

Queremos fortalecer los intentos de la regeneración asistida para la teorización y práctica de la psicología, centrándonos en áreas en el límite de la disciplina donde nuevas conversaciones puedan desarrollarse. Lo que estamos intentando desarraigar son las asunciones universales y occidentales que incluyen la noción de expertos formados en las tradiciones donde estas asunciones que quedan indiscutidas puedan ser colocadas a cargo del bienestar de los otros. En la práctica lo que estamos intentando proteger y construir son casos donde los individuos y comunidades han encontrado soluciones participativas, creativas y locales a condiciones problemáticas; e instituciones que transforman sus relaciones psicológicas para sí mismas y los demás, a veces en diálogo con psicólogos que están transgrediendo las fronteras académicas. Estos proyectos son los que regeneran la esperanza y un sentido de autonomía a través del nacimiento de nuevos espacios psicológicos para el diálogo creativo. Queremos ser capaces de reconocer tales intentos tanto en el semillero que justo empieza como en su forma más madura, donde han empezado los procesos de transformación que empiezan a influir en comunidades enteras y regiones, incluso en los gobiernos y políticas nacionales.

Asociación de Mujeres Maya Ixil, Guatemala.

Un ejemplo del tipo de proyecto que hemos estado estudiando es uno que ha sido creado en el resultado de muchos años de guerra y violencia en Guatemala por un grupo de mujeres en la región Ixil, que formaron una organización llamada “Association of Maya Ixil Women – New Dawn (ADMI)”. En diálogo con varios consultantes, educadores públicos, trabajadores culturales, y activistas, incluyendo el psicólogo de paz M. Brinton Lykes, el grupo creó y coordinó una biblioteca, varios proyectos de desarrollo, un programa educacional para niños y un proyecto de investigación-acción participativo en desarrollo para recopilar testimonios sobre los efectos de la guerra en mujeres y niños en su región. Como las mujeres se reunieron para documentar sus vidas con fotógrafos y compartir su historia y sus relatos, sus voces construyeron una comunidad narrativa que fue más allá de un reportaje en “hechos”:

> Ellos entierran su registro del número de muertes en una serie de interrogaciones que sitúan su entendimiento del suceso dentro del contexto de sus derechos como seres humanos y como personas indígenas. Ellos expresan su pena y rabia junto a su solidaridad con aquellos que han fallecido y sus familias. La inocencia de las víctimas claramente implica los asesinos en una guerra injusta. Igualmente importantes, las

> mujeres psicoanalistas nos cuentan sobre los rituales para llorar y conmemorar las vidas de las familias fallecidas, rituales que también fueron perturbados por la guerra. Por consiguiente los "hechos" están insertados en prácticas pasadas y reflejan los sistemas simbólicos que están destruidos en la secuela de la guerra. Las mujeres de ADMI están al lado de aquellos que han sido asesinados mientras afirman su compromiso por luchar por una paz mejor y más justa. El final de la guerra fue una ocasión para recuperar los cuerpos perdidos y para retomar prácticas rituales dentro de un contexto contemporáneo, de este modo reclaman no solo a sus seres queridos sino también las historias del pasado y los retos que proponen para el futuro.
>
> (Lykes, Blanche, & Hamber, 2003, p.4)

Este trabajo con mujeres sufriendo desde el impacto de la guerra fue mucho más allá de un intento de tratar victimas individuales sufriendo desde el trauma. Esto empezó a curar desavenencias en la comunidad y a reconstituir un sentido de valor en un futuro compartido. Algunas mujeres que se implicaron en el proyecto aprendieron nuevas estrategias en tecnología, se convirtieron en consultoras en otras comunidades, hablaron públicamente en fórums nacionales, escribieron propuestas de becas, comenzaron proyectos de desarrollo económico, y unieron esfuerzos nacionales y regionales para construir una sociedad más justa. En un ambiente señalado por una clase rígida y las fronteras étnicas, este trabajo ha creado una ruptura transnacional a través de la cual las tecnologías de la investigación científica social y algunos de los privilegios de la élite para participar en el discurso de los derechos humanos, han sido reclamados por las mujeres rurales con solo una formación de quinto o sexto grado. Sus voces se han desarrollado a través del compromiso con los medios internacionales y no son simplemente "auténticos testimonios" de la "marginalidad", sino el resultado de un proceso colaborativo de diálogo y representación que se desarrolla poco a poco. Mientras que la violencia y la represión continúan contra individuos y comunidades que trabajan por los derechos humanos en Guatemala, ADMI da testimonio de sus efectos públicamente en el foro internacional.

El movimiento Cinturón Verde (The Green Belt Movement), Kenya

Wangari Maathai y el Movimiento Cinturón Verde instauró un proyecto muy diferente con valores similares en Kenya. El Movimiento Cinturón Verde comenzó con el afortunado encuentro en 1977 de Maathai, trabajando con un grupo de kenianos interesados en asuntos medioambientales, y el Consejo Nacional de Mujeres en Kenia "National Council of women of Kenya" (NCWK). El NCWK había emergido desde el periodo del colonialismo como una organización que representa todos los sectores de las mujeres kenianas que habían sido previamente segregadas por motivos raciales y étnicos. Discusiones y seminarios estaban siendo promovidos por la organización a través de los cuales las mujeres kenianas podrían empezar a analizar críticamente su propia situación. Las mujeres rurales identificaron sus necesidades como leña, agua limpia potable, dietas equilibradas, refugio e ingresos. Esto señalaba la reducción de recursos para mantener a sus familias. Maathai, una bióloga, fue invitada a hablar a un grupo sobre problemas de deforestación y desertización en Kenia que le había preocupado durante años y, luego, fue elegida para trabajar en el comité ejecutivo en cuestiones de medioambiente y hábitat. Durante un seminario de NCWK al que asistió Maathai, miembros del grupo discutieron los problemas crecientes de malnutrición en Kenia debido a la transición hacia una economía de mercado globalizado en áreas rurales, donde la disminución de comida estaba siendo mayor. Un proceso de discusión, experimentación, e innovación dentro de NCWK llevó a una campaña nacional de plantación de árboles para empezar a dirigirse a las necesidades identificadas por las mujeres rurales. A través del cuidadoso aprendizaje de cultivar, plantar y sembrar, muchas mujeres rurales no alfabetizadas eran capaces de ganar un ingreso.

Parte de la dificultad inicial para acoger el trabajo era psicológico. Muchas de las mujeres pobres sentían que carecían no sólo de los recursos sino también del conocimiento y habilidades para dirigir sus retos. Estaban condicionadas al creer que las soluciones a sus problemas debían venir de afuera. Ellas habían colocado la fuente de poder fuera de ellas mismas, pero no habían entendido el contexto más amplio que estaba afectando a sus vidas diarias. Hacerse consciente de las injusticias en las disposiciones económicas internacionales les permitió ver la conexión entre los menguantes suministros de comida y las políticas económicas que no estaban teniendo en cuenta su bienestar. Su desarrollo de la conciencia crítica en programas de educación ciudadana incluía una creciente conciencia sobre la unión de la degradación ambiental y la incrementada pobreza y violencia. La conciencia crítica incluye decodificar las mentiras sociales que naturalizan el status quo, mientras buscan interpretaciones alternativas de la situación de cada una. Maathai entendió que la plantación de árboles podría también ser la plantación de ideas y el desarrollo del entendimiento. "Cuando tienes el entendimiento", dice Maathai, "tienes la energía, estás inquieto. Cuando no la tienes, vas a dormir" (2003).

La campaña estaba integrada dentro de una tradición de orgullo cultural histórico, cogiendo el término "harambee spirit", que ha sido popularizado durante el primer gobierno después de la independencia. Esto significa "vamos todos a una". Cada año se organiza una celebración "Salva la Tierra Harambee". En la primera, y muchas otras celebraciones locales, los árboles fueron plantados en honor a los líderes locales y nacionales que habían hecho importantes contribuciones para la liberación de Kenia pero cuyo papel histórico no estaba siendo enseñado ni honorado. La actividad empoderadora de plantar árboles y sembrar permitió a las mujeres conectar sus acciones con la solución de cuestiones que habían identificado como problemáticas; además de exigirle cuentas al gobierno por abusos de poder, corrupción y mala gestión medioambiental. Ellas hicieron un cambio al sentirse responsables de dar vida a los valores de liderazgo de justicia, integridad y confianza que deseaban ver en sus líderes nacionales.

Hoy, las mujeres del Movimiento Cinturón Verde han plantado y nutrido más de 30 millones de árboles, han creado 6000 viveros productores de ingresos en Kenia y han provisto de trabajo a 100.000 personas, la mayoría mujeres. Cuando Maathai ganó el Premio Nobel en 2004 por su trabajo, ella comunicó la relación recíproca entre sanar la tierra y sanarnos a nosotros mismos: "Estamos llamados a asistir a la Tierra para curar sus heridas y, en el proceso, curarnos a nosotros mismos".

La restauración del medioambiente iba de la mano de la restauración política, de la comunidad y psicológica. El Movimiento Cinturón Verde incluye como sus logros el empoderamiento de miles de individuos y comunidades rurales, la inspiración y movilización de comunidades, una imagen mejorada de las capacidades de la mujer, un incremento de las actividades de defensa y el establecimiento de contactos, la supervivencia del movimiento a pesar de la persecución política, la documentación histórica extensiva y el reconocimiento de su trabajo, y el movimiento hacia la democracia. El Movimiento Cinturón Verde siguió adelante hacia un profundo entendimiento de la interdependencia de la preservación del medioambiente con democráticos y pacíficos procesos de gobierno, y tomó parte en la puesta en marcha de la Fundación para una pacífica transición a la democracia en Kenia en 2002. Maathai y sus colaboradores recurren a los líderes africanos para construir sociedades equitativas, democráticas y justas, en las que la creatividad y la energía de sus ciudadanos puedan florecer, uniendo el contexto macropolítico con el bienestar íntimo de cada persona. Maathai sobrevivió a palizas, encarcelamiento, divorcio y amenazas de muerte, todo ocasionado por su activismo. En 2002 fue elegida al Parlamento keniano con el 98% de los votos.

Dinámicas de trabajo liberatorio

Cuando miramos a estos dos diferentes proyectos a través del prisma de la psicología de la liberación podemos ver una serie de valores relacionados y temas que emergen influenciados por condiciones locales. Cada proyecto ha organizado un espacio psicológico donde múltiples frentes que abren un diálogo a través y más allá del sufrimiento individual. Cada proyecto se desarrollaba en su ámbito y propósito, a medida que la experiencia e identidades de las mujeres que participaban en él empezaban a transformarse. Empezando con un análisis de la historia, necesidades y condiciones de la vida diaria para mujeres en el presente y el pasado; el trabajo continuó con una interrogatorio de causas y un análisis crítico de política, religión, económico y dinámicas de género que impactan en la historia personal. Fotografías, monumentos, representaciones, teatro, medios de comunicación, y otras formas de documentación eran utilizadas para empezar a dar voz a asuntos que agitan un presente que todavía no ha encontrado una articulación pública (ver capítulo 12). Se formaron nuevas relaciones, además de nuevas posibilidades y esperanza para la comunidad y la solidaridad. Las discusiones se desarrollaron hacia proyectos económicos que podrían afectar a la supervivencia y al bienestar psicológico, y la transformación de condiciones para la próxima generación. Estas discusiones tuvieron lugar en un ambiente donde la violencia en desarrollo continuaba; y el grupo empezó a profundizar en la cuestión de cómo prevenir más a fondo la violencia y transformar el contexto social y político más amplio. Pequeñas comunidades empezaron a unirse con otras para compartir experiencia y tecnologías, para construir una crónica pública de su trabajo y educar a otros sobre las condiciones que los afectan.

Lo que coloca a estos proyectos en el campo de la psicología es que lo central a su éxito es un grupo de individuos que están atravesando un proceso de re-imaginar sus vidas, desarrollándose como narradores y protagonistas de su propia historia. Sus proyectos no son campañas de una sola cuestión, aunque muchos de los proyectos que emprenden son críticos. Incluso más importante que cualquier acción individual es el proceso de desarrollo psicológico a través del cual los participantes se hacen más fuertes en sus capacidades para la supervivencia, el análisis crítico, la aparición de nuevas ideas, la flexibilidad de acción, la construcción de comunidad y los procesos de una prometedora auto-organización. Uno de los objetivos de tales proyectos no es la homogeneidad de pensamiento o acuerdo en todas las cuestiones, sino la capacidad psicológica de sostener un diálogo con diferencias, de tolerar experiencias conflictivas y puntos de vista, mientras todavía se encuentra un terreno común y se construye un futuro compartido (ver capítulo 10). En ambos proyectos, la gente de diferentes antecedentes étnicos y con diferentes posiciones políticas, sin un acuerdo total en muchos asuntos, eran capaces de trabajar juntos para transformar sus futuros. Volviendo a la imagen de regeneración asistida en áreas devastadas, notamos la renovada vitalidad y energía de los individuos y comunidades que se han involucrado en el trabajo de ADMI y el Movimiento Cinturón Verde. Pequeños cambios locales han sembrado cambios en comunidades vecinas cercanas. Las ideas que organizan su trabajo han actuado como el polen en distintas localidades.

Interrupciones simbólicas

Una forma en la que exitosas prácticas de psicología de la liberación pueden ser particularmente efectivas y reveladoras es inventar proyectos que simbólicamente interrumpan el discurso represivo del gobierno y la amnesia pública sobre el sufrimiento. A pesar de que los proyectos operan a nivel local, a menudo tienen un significado nacional o incluso internacional. Quizás la más famosa de tales prácticas fue empezada por “la Marcha de la Sal” de Gandhi hasta Dandi en 1930 (Gandhi, 1972). El Gobierno Británico colonial había aplicado un impuesto de sal a principios de los años treinta que impedía la venta o producción de sal en la India por cualquiera que no fuera británico. Por supuesto, todo el mundo en la India usaba y necesitaba sal, y aquellos que vivían en zonas costeras eran usados para recogerla. Gandhi instó a sus seguidores a usar la “desobediencia civil no violenta” para

continuar haciendo sal por ellos mismos. Él empezó una caminata de 78 millas durante 23 días desde Sabarmati a Dandi, recogiendo miles de personas para acompañarle en el camino. La sal era vendida ilegalmente por todo el país. Más de 60.000 personas fueron arrestadas en un mes, incluyendo a Gandhi. La prensa internacional siguió de cerca la marcha.

Típico de muchos proyectos de psicología de la liberación, la marcha de la sal y su resistencia no violenta posibilitó que grupos locales vieran la relevancia de la resistencia en sus vidas. Ellos eran capaces de participar cooperativamente a nivel local, rompiendo con la pasividad y la desesperación. El asunto fue lo bastante importante para movilizar un seguimiento masivo, pero al mismo tiempo lo suficiente inocuo para no alienar a los partidos centristas. Esto rompió la fachada de control y dominación mantenida por los británicos. Finalmente, esto fue valiente, inteligente y satisfactoriamente contrario en rechazar la dominación colonial tanto a nivel simbólico como práctico, cambiando el curso en el movimiento de la independencia.

Un proyecto contemporáneo con potenciales similares es el *Arliston West Memorial* organizado en Santa Bárbara y Santa Mónica por *Veterans for Peace*, Veteranos por la paz (VFP). Cada domingo el grupo erige un memorial de cruces en la playa, uno por cada soldado americano muerto en Iraq, además de un monumento a los ahora más de 655.000 iraquíes que han muerto. Como el número de cruces ha crecido, cada vez más voluntarios locales han venido a levantarlos y bajarlos cada domingo. Un rico proceso de diálogo y crítica sobre la guerra, junto con el duelo personal y la reflexión, ha evolucionado a medida que miles de turistas llegan y descubren los lugares. Familias y amigos de los soldados muertos vienen a colocar nombres y recuerdos en las cruces y a formar parte del proceso. Veteranos por la paz ha invitado a otros grupos de comunidad locales a levantar monumentos similares, y el proyecto ha sido cubierto ampliamente en la prensa internacional. Mientras que a primera vista, el proyecto podía parecer inocuo y local, este se concibió en un tiempo en el que el gobierno estadounidense estaba negando los costes de la guerra y frenando la publicación de fotografías de ataúdes de soldados volviendo a EEUU desde Iraq. Al intervenir para representar simbólicamente los costes físicos y personales de la guerra, el VFP ha interrumpido las mentiras, las distorsiones, y los encubrimientos a nivel nacional, contribuyendo al crecimiento de un masivo intento antiguerra.

Tanto los proyectos de Kenya como Guatemala que hemos mencionado más arriba tienen también esta cualidad de empezar de alguna manera como proyectos discretos; al mismo tiempo que desarrollan intervenciones simbólicas críticas en un discurso represivo nacional. En Guatemala, nunca ha habido una contabilidad de la violencia y el terror impuestos por el gobierno en comunidades indígenas entre 1960 y 1996. Esto incluye 150.000 muertes, 580 masacres y la destrucción de 440 pueblos. Más de un millón de personas, fueron desplazados internamente rasgando el tejido de culturas locales. Recopilando historias, creando exposiciones fotográficas y hablando públicamente, las mujeres Ixil están contribuyendo a un esfuerzo por todo el país de romper el silencio y exigir una explicación y una justificación pública verdadera sobre lo que ha sucedido. Como las mujeres están organizándose ellas mismas, el proyecto también destapa estereotipos étnicos y de género en un país donde las mujeres indígenas raramente tienen oportunidades de hablar públicamente sobre sus experiencias. De manera similar en Kenia, al centrarse en mujeres rurales pobres como agentes expertos para el cambio medioambiental y económico, el proyecto invalidaba estereotipos. Este también interrumpió el silencio sobre las prácticas corruptas y antidemocráticas del gobierno.

Aunque la terapia individual en un escenario clínico no era el objetivo de ninguno de estos proyectos, cada uno ha tenido un profundo efecto en la psicología de los individuos participantes. A lo largo de muchos meses de testimonio, análisis, discusión y acción, las construcciones de identidad simbólica fueron interrumpidas y transformadas individualmente. De hecho, los organizadores de tales proyectos han argumentado que la terapia individual podría ser contraproducente en tales efectos. Según el Dr. Roberto Cabrera (1998b) de la Oficina de Derechos Humanos de la Archidiócesis de Guatemala,

> Solo rescatar las memorias de las víctimas es una inútil re-experiencia de dolor. Esto debería ser un espacio político y social, donde la sociedad como un todo se atreva a construir una historia común, se atreva a aceptar la responsabilidad de lo que ha ocurrido y esté dispuesta a adoptar los cambios para asegurar que tales atrocidades no volverán a suceder.
>
> (p. 3)

Cabrera cree que el recuerdo debería guiarnos a soñar proyectos de acción social para el futuro: "No hay razón para mirar atrás si no ayuda a soñar un futuro mejor" (p.3).

En localizaciones rurales donde los individuos no han sido expuestos a una educación basada en suposiciones de individualismo y competitividad, es particularmente importante reforzar las tradiciones comunes tras los violentos disturbios. La identidad es construida en parte a través de símbolos culturales que pueden ser heridos y reparados.

Colocando estos diversos proyectos uno al lado del otro, tenemos la esperanza de juntar las prácticas y construir la teoría para el campo de la psicología de la liberación. La vitalidad de estos múltiples riachuelos de trabajo demuestra el éxito de estos ingeniosos y creativos proyectos participativos que alimentan las comunidades que han sido impedidas, separadas unas de otras, aterrorizadas, controladas, y colonizadas. La psicología necesita aprender de experiencias en comunidades donde las personas resisten la opresión organizándose de maneras creativas. Este conocimiento se desarrolla en la calle, en las artes y en escenarios rurales –a menudo en el calor de la lucha. El rio de psicologías de liberación también se extrae de otras contribuidoras corrientes de pensamiento como son: teología de la liberación, Teatro del Oprimido, liderazgo femenino, artes colaborativas, psicologías profundas dinámicas, psicología crítica de la comunidad, psicología de la paz, estudios postcoloniales, espiritualidad compartida, teoría queer, investigación crítica y participativa, estudios de rendimiento y otro trabajo interdisciplinar en las humanidades. Cada uno incluye un rechazo de una psicología colonial, etnocéntrica euroamericana que pretende ser universal, ya que se orienta hacia múltiples psicologías indígenas que surgen en procesos de transformación y diálogo unas con otras. Ya que damos testimonio de la confluencia de trabajo que puede ser caracterizado como psicologías de liberación, emergen principios compartidos. En lugar de ofrecer una exhaustiva encuesta de la historia de cada afluente o dar una meticulosa historia de profesionales, nuestro deseo es describir los principios básicos de tal trabajo y trazar las líneas generales de los tipos de investigación y prácticas de la comunidad que se están desarrollando fuera de esta perspectiva teórica, y recontribuyendo a ella.

FIN CAPÍTULO 1

2
Más allá de la ideología: el diálogo

> ¿Podría una psicología de liberación emerger en Estados Unidos para abordar la conexión entre procesos mentales inconscientes y fuerzas socioeconómicas que determine la crisis que está afrontando la humanidad en la época presente? ¿Es posible que una psicología comprometida socialmente pueda tener lugar al lado de las luchas por un orden social humano?
>
> (Nancy Hollander, 1997, p. 234)

En 1989, Ignacio Martín-Baró, Jesuita y psicólogo, fue asesinado junto a otros siete por el Batallón Atlacatl -un escuadrón de la muerte salvadoreño entrenado en EEUU- en la Universidad de América Central (UCA) en San Salvador, donde él encabezaba el departamento de psicología y era el vicerrector académico. Martín-Baró fue un sacerdote español, educado en la Universidad de Chicago, quién se alienó con los pobres en Latinoamérica en los años posteriores a la Conferencia de Medellín. Fue en esta reunión en 1968 que los obispos de Latinoamérica articularon el boceto de una teología de la liberación y su compromiso con servir a los pobres. Como sacerdote de un pequeño pueblo de Jayaque, al oeste de El salvador, Martín-Baró pudo observar el sufrimiento psicológico, el terror, y el hambre de aquellos brutalmente oprimidos por la élite que gobernaba El Salvador. Durante sus años en Latinoamérica, un poderoso movimiento popular se había desarrollado, movilizando a miles de personas a imaginar alternativas a sus condiciones presentes. A través de procesos participativos y tenacidad y coraje sorprendentes, organizaron grupos de comunidad para oponer resistencia al terror y al silenciamiento. Martín-Baró usó su posición de personalidad académica para formar un Instituto de Opinión Pública que publicó información de investigación sobre acontecimientos actuales tal como eran vistos por personas anónimas, en las ciudades y en el campo, quienes hubieran sido asesinados si hubieran expresado públicamente sus opiniones o hubieran compartido sus experiencias. En este camino, además de a través de sus numerosos libros y artículos sobre la psicología de la represión y el prejuicio, y sueños de transformación social, Martín-Baró, junto con otros colegas en la UCA, retaron peligrosamente a las ideologías de un gobierno dedicado al silencio sobre la pobreza y los abusos de los derechos humanos.

Tras la muerte de Martín-Baró, Adrianne Aron y Shawn Corne del Comité por los derechos Humanos en Centroamérica (CHRICA) recopilaron, tradujeron y publicaron en inglés doce de sus artículos previamente solo disponibles en español. En este trabajo, *Escritos para una psicología de liberación*, él expresó los anhelos, experiencia y heridas del poder en América Central. Él convocó a la psicología a examinarse críticamente a sí misma y así poder ser una fuerza para la transformación más que para la conformidad con el status quo de los arreglos culturales que contribuyen a la injusticia, la pobreza, la violencia y la guerra.

Crítica de Martín-Baró a las psicologías eurocentristas

Martín-Baró era crítico con las psicologías americana y europea, y con lo que él veía como sus imitadores latinoamericanos. Él se opuso al énfasis en individualismo y hedonismo en prácticamente cada escuela de psicología, todas las que asumían que la unidad del análisis psicológico era un individuo autónomo e independiente cuyo único objetivo más importante era la felicidad o satisfacción personal. En ninguna parte de esta interpretación se podría dar sentido del compromiso al sacrificio, la solidaridad, la justicia social, y la construcción de la comunidad que había costado la vida a más de 80.000 salvadoreños y el desplazamiento del 40% de la población. La mayoría de las teorías psicológicas de los años setenta y ochenta eran

ahistóricas y universalistas asumiendo que las realidades fundamentales de la personalidad y la psicopatología eran las mismas a lo largo de los tiempos y culturas. Ellos tenían una visión homeostática, que asumía la persistencia de las estructuras sociales esenciales más que su transformación. Muchas teorías psicológicas se inclinaban hacia un cientifismo estéril, centrándose solamente en variables cuantificables mesurables en situaciones de laboratorio más que en el análisis de la experiencia vivida.

El pensamiento de Martín-Baró le condujo a anticiparse al postestructuralismo y la teoría crítica postcolonial. Él tenía un entendimiento sofisticado de las implicaciones de la construcción cultural del conocimiento, y del carácter provisional, local y en evolución de todos los marcos de referencia e identificaciones. Él imaginaba la salud mental, no a través de teorías modernas o humanísticas que exponen características fijas universales de la humanidad que deben ser alcanzadas por todos. En lugar de eso, él creó objetivos provisionales, o lo que Butler (en McLaren & Lankshear, 1994) ha llamado "universalidades contingentes" (p. 211). Estas permiten la capacidad de diferenciarse y romper con los modos dominantes de entenderse a uno mismo y a la sociedad, además de entendimientos pasados en el contexto local de cada uno. Coincidiendo con Salvatore Maddi, Martín-Baró (1994) entendía que "la fuente curativa de cualquier método terapéutico se cifra en su dosis de ruptura con la cultura imperante", la cual él describe como "el velo de mentiras en el que todos nos movemos" (p. 120). En parte, la construcción de una sociedad más justa es "un problema de salud mental", requiriéndonos "trabajar duro para encontrar modelos teóricos y métodos de intervención que nos permita, como comunidad y como individuos, romper con la cultura de relaciones sociales viciadas y poner otras relaciones más humanizadas en su lugar" (p. 120). Sus objetivos interdependientes para psicología de la liberación eran "mentes creativas, sanas y libres" en un "cuerpo social libre, dinámico y justo" donde "las personas hayan diseminado suficientes semillas de vida para ser capaces de confiar en la posibilidad de un mañana" (p. 121).

La sensibilidad aquí es un reconocimiento de nuestras limitaciones de conocimiento en cualquier momento, pero sin desistir en nuestro deseo y responsabilidad de plantar y promover semillas de vida. Queremos crear juntos situaciones que guíen a una reconstrucción de positivos y alegres modelos de interdependencia, y la creación de nuevas formas de apego en las que la humanidad de cada individuo es reconocida. Aquí está un programa de una revolución en desarrollo, donde el objetivo central es no una utopía futura y fija conocida por adelantado, sino más bien una práctica continuada de diálogo y restauración con el objetivo de construir más comunidades humanas.

Las propuestas radicales de Martín-Baró

Martín-Baró visionó una psicología que pudiera responder a las heridas psicológicas causadas por la guerra, el racismo, la pobreza, y la violencia; una psicología que pudiera apoyar la memoria histórica y la reflexión crítica; una psicología que pudiera ayudar a emerger variedades de subjetividad a través de las cuales la gente sintiera que podría dar sentido y responder al mundo de manera creativa. Cuando los individuos han sido aleccionados en el silencio y la acomodación por parte de las instituciones que les rodean, el resultado es un sentido del fatalismo sobre las condiciones de vida. La manera en que las cosas son parece inevitable. El fracaso de uno mismo parece la culpa de uno mismo. Los deseos para diferentes maneras de ser en relación a uno mismo y los demás son machacados por un sentido de uno mismo como incapaz o inepto. La cuestión crucial de psicología de la liberación, entonces, implica la transformación del fatalismo en conciencia crítica, un despertar de la voluntad y el poder desempeñar nuestros roles de manera diferente, y una estimulación de imaginaciones de deseo. Para efectuar tales cambios, necesitamos aprender cómo crear espacios seguros y protegidos donde la gente pueda experimentar el salirse de guiones heredados y asumir inconscientemente identificaciones para considerar actuaciones alternativas. Lo que recurrimos, según Martín-Baró, "es una apertura – una apertura contra todo cierre, flexibilidad

contra todo lo que es fijo, elasticidad contra rigidez, una buena disposición a actuar contra todo estancamiento" (p. 183). La disciplina de psicología debería ser capaz de apoyar esta apertura y aprender de aquellos que ya están haciéndolo.

En su ensayo "Hacia una psicología de liberación", Martín-Baró (1994) expuso los siguientes prerrequisitos esenciales para el desarrollo de una psicología de liberación:

1. *La psicología necesita un nuevo objetivo*: Los psicólogos necesitan pensar menos sobre carreras personales y publicaciones en revistas académicas, y mejor centrarse más en las necesidades y sufrimientos de las mayorías que están paralizadas por unas opresivas circunstancias de vida. En el pasado, por considerar los problemas psicológicos como primariamente individuales , "la psicología a menudo ha contribuido a oscurecer las relaciones entre el distanciamiento personal y la opresión social, presentando la patología de las personas como si fuera algo quitado de la historia y la sociedad, y como si los desórdenes comportamentales se desarrollaran enteramente en el plano individual" (p. 27). En cambio, la psicología de la liberación debería iluminar los vínculos entre un sufrimiento psicológico del individuo y los contextos social, económico y político en los que él o ella vive. Necesitamos aprender a conectar la fragmentación psíquica y la apatía que fuerzan a las personas "a aprender sumisión y no esperar nada de la vida" con las estructuras sociales, los discursos y las ideologías que crean sujetos en estados de "dependencia marginada" y "miseria opresiva", mientras les arrebatan su habilidad para definir sus propias vidas (pp. 26-7).

2. *La psicología necesita una nueva epistemología*. Martín-Baró propone una dialógica y desarrollada forma de verdad, una que es "no para ser encontrada, sino hecha" (p. 27). Aquí hay un énfasis en las posibilidades para la imaginación crítica y utópica que puede repensar y reformular continuamente la experiencia en maneras liberatorias. El psicólogo no funciona como un experto que fija a los individuos afectados por la psicopatología. La visión de Martín-Baró se extrae de las teorías de Paulo Freire, cuyo trabajo de alfabetización en Brasil y Chile empezó con un sentido diferente de la pedagogía, una pedagogía "del" oprimido, no "para" el oprimido. Según Martín-Baró: "era la misma persona, la misma comunidad que constituía la materia de su propia alfabetización consciente, que en diálogo de la comunidad con el educador tenía que aprender a leer su realidad y escribir su palabra histórica" (p. 28). Aquí el papel del psicólogo se convierte en el de un convocante, un testigo, un coparticipante, un espejo, y un poseedor de fe para un proceso a través del cual aquellos quienes han sido silenciados deben descubrir sus propias capacidades para la memoria histórica, el análisis crítico, la imaginación utópica y la imaginación social transformativa. El psicólogo debe poner sobre la mesa teorías e historias que han sido desarrolladas en el pasado, pero que serán "relativizadas" y "revisadas críticamente" en cada ámbito local donde puedan o no ponerlas en práctica. La verdad en esta nueva epistemología es democratizada. Cada participante desarrolla un sentido de voz significativa; una manera de dar sentido al mundo que es tanto valorada como provisional, dentro del contexto amplio de la comunidad que escucha y discierne. Los psicólogos renuncian a su papel como autoridades y expertos que tienen la última palabra, desarrollando nuevas capacidades para escuchar, cuestionar, y la facilitación de procesos de grupo.

3. *La psicología necesita una nueva praxis*. Martín-Baró desarrolla una orientación hacia el pragmatismo, sugiriendo que aprendemos hacia un proceso común de descubrir perspectivas, imaginando diferentes estrategias, probándolas y luego evaluando éxitos y fracasos. Partiendo del trabajo de Fals Borda (1988) en investigación participativa, una práctica que transforma investigadores igual que transforma la realidad, Martín-Baró propone una profunda reorientación de la práctica psicológica a través de la cual los "expertos" universalizadores del ayer comienzan a aprender desde historias orgánicas con participantes locales. Citando el espectacular fracaso del planteamiento de la mayoría de las ciencias sociales para el desarrollo

de proyectos, la reforma escolar, y la organización del lugar de trabajo, que "en la práctica significa coger la perspectiva de aquellos en el poder y actuar desde una posición de dominio" (p. 29), Martín-Baró (1994) apuesta por una investigación psicológica que se desarrolla entre la gente fuera de sus preocupaciones comunes y hacia sus deseos comunes. Él desarrolla una propuesta radical: transformar y humanizar las instituciones humanas deterioradas o represivas, todas las personas que participen en ellas deben también ser transformadas y humanizadas a través del diálogo participativo y la imaginación creativa sobre alternativas. Tal práctica promueve los sueños individuales, mientras crean juntos lo que Paulo Freire describió como "un mundo en el cual será fácil amar" (Freire, 1989, p. 24).

La llamada a las psicologías de la liberación

En el breve periodo desde la muerte de Martín-Baró, su llamada para una psicología de la liberación ha servido como una alentadora petición para poner en diálogo un número de psicologías liberatorias y otros esfuerzos interdisciplinarios y prácticas participativas que han surgido en los EEUU y en el mundo entero. Nosotras estamos resolviendo una genealogía creativa, un vínculo interpretativo entre ideas que son similares, que puedan o no entrar en diálogo. Estamos viendo el boceto de una nueva manera de pensar en diversos ámbitos. Creemos en una nueva disciplina (o interdisciplina) y una nueva visión de la comunidad que están forjándose en múltiples lugares fuera de las cenizas de las confrontaciones de la Guerra Fria, desde críticas articulaciones postcoloniales y los fracasos morales tanto de las economías neoliberales como proyectos políticos revolucionarios.

Si su práctica es cumplida en terapias individuales, en pequeños grupos o en toda la comunidad más grande y en intentos intercomunitarios, las psicologías de la liberación entienden que la salud de los individuos y la salud de las comunidades, la salud de aquellos quienes sufren la opresión y aquellos que la infligen –categorías que a veces coexisten en nuestro complejo mundo- están indisolublemente entrelazadas. La caída del Muro de Berlín, que tuvo lugar el mismo mes del asesinato de Martín-Baró, simbolizó el debilitamiento de las fuerzas de viejas oposiciones. A un lado del muro, había ambición corporativa, neocolonialismo, corrupción del gobierno, desregulación, privatización, subcontratación, desempleo y alienación en países aparentemente democráticos; y en el otro lado, rígida jerarquía y policía secreta brutal en "dictaduras del proletariado" o solo pura dictadura sin pretexto alguno. Ambas opciones han conducido a una globalización del capital que está dejando desnuda a la tierra y sus culturas.

Esto ha producido entre muchos una profunda sospecha tanto de la Izquierda como de la derecha, de hipócritas "master narratives" que organizan grandes conspiraciones para el progreso, mientras benefician solo a una élite. En el pasado, tanto la izquierda como la derecha han operado según principios jerárquicos que promueven disciplina y silencio en lugar de diálogo e iniciativa. Las prácticas represivas en instituciones interactuaron con autoritarios acercamientos a la vida en familia, relaciones de género y crianza. Los compromisos de utopías abstractas en el futuro fueron capaces de ejecutar prácticas educacionales liberatorias en el presente. Como resultado de esta experiencia histórica, las psicologías de liberación ponen menos énfasis en plataformas políticas dirigidas a objetivos a largo plazo y más énfasis en procesos de inclusión, reflexión, transformación, investigación, diálogo, toma de decisiones y responsabilidad. Están emergiendo los proyectos locales de diálogo participativo y resistencia, las nuevas iniciativas para alternativas autosostenibles y la promoción de la revisión de los futuros deseados. Ellos se están desarrollando en contextos donde hay una profunda apreciación de los caminos que nuestras propias capacidades para el autoengaño y la amnesia, la apatía y el atontamiento, incluso la conspiración, pueden hacernos parte de problemas que estamos intentando resolver. Algunos de los problemas que necesitan ser abordados son

económicos y políticos, pero también son psicológicos, porque las transformaciones también son necesarias en la acción de pensar, simbolizar, relatar e imaginar.

Romper los paradigmas a través de los cuales pensamos es un difícil y doloroso proceso, que necesita ser entendido psicológicamente como punto clave de las relaciones. Esto requiere una reorientación moral dentro de la psicología, una defensa de que la psicología sea puesta al servicio de la restauración de los individuos, comunidades, y hábitats que han sido paralizadas o mutiladas por los múltiples traumas colectivos e injusticias que marcan nuestro pasado histórico y presente vivo. A través de los prismas de psicologías de liberación, podemos empezar a articular los cambios esperados al igual que poner nombre a las pérdidas –psicológicas, interpersonales, simbólicas, económicas, y ambientales- que comunidades enteras han sufrido debido al colonialismo y su encarnación presente como política neoliberal.

Marginalización y liberación

La psicología de la liberación se mueve en dos direcciones opuestas. Un movimiento es deconstructivo y crítico, mirando hacia atrás hacia lo que hemos estado haciendo y pensando que es disfuncional, disociativo, y destructivo; el otro movimiento es seguir adelante, hacia nuevas capacidades para imaginar, expresar, conectar, empatizar y celebrar para uno mismo y los demás en comunidad. La psicología de la liberación desarrolla lo que Chela Sandoval (2000) ha llamado "conciencia oposicional" (p. 54), una capacidad de buscar y reflejar por encima de las polarizaciones, distancias, huecos, o marginalizaciones tanto en el mundo como en nosotros mismos. Nosotros traemos atención a los momentos cuando nos encontramos a nosotros mismos pensando yo soy (o nosotros somos) así y ellos son lo opuesto (o profundamente diferentes). Empezamos a preguntarnos sobre la construcción de estas diferencias, buscando caminos para la reposición de nuestras energías para explorar y arbitrar fronteras de separación.

Una polarización que es central a nuestro trabajo, y uno de los temas de la cultura dominante con la que necesitamos romper, es el discurso que ha creado una diferencia imaginaria grande entre un homogeneizado Norte privilegiado y un homogeneizado Sur empobrecido del mundo. Una cercana y menos ideológica exploración tanto de la cultura humana como del medioambiente natural en estas regiones cede el paso a una situación mucho más compleja y, a nivel personal, sorprendentes posibilidades para reconstruir vínculos. Como resultado de nuestros muchos años de experiencia de trabajo en comunidad tanto en Estados Unidos como en Latinoamérica, podemos denunciar que en ambas regiones, la gente está luchando por encontrar caminos significativos de vida en un clima donde la globalización está rápidamente disminuyendo la calidad de las instituciones públicas, ambientes naturales, y la diversidad e identidad cultural. En todo el mundo, cada país tiene soluciones imaginarias, idealistas y visionarias, y cada uno tiene inextricables bolsas de pobreza y violencia, muchos niños (ricos y pobres) sin un sentido de un futuro significativo e incontables adultos consumiendo alcohol, medicamentos y entretenimiento pasivo para reprimir sentimientos de depresión y alienación al igual que hambre, tanto física como espiritual. Hay muchas formas diferentes de opresión, silencio y sufrimiento, todas dolorosas y todas unidas a un sistema cultural donde mi silencio y tu silencio se refuerzan el uno al otro. Agonías de dudas y síntomas pueden ser sufridas por los más económicamente privilegiados, uno al lado del otro con la angustia y desmoralización de los pobres. La teoría del trauma contemporáneo muestra que tanto los torturadores como sus víctimas, además de los comisionados que examinan las violaciones de los derechos humanos, los inspectores que "no sabían" y los periodistas que informan sobre esos temas, todos pueden sufrir un contagio de insufrible, fragmentado y deshumanizados estados mientras participan en sistemas sociales injustos y violentos (ver capítulos 4, 5, 6 y 7). La angustia psicológica difiere según la localización cultural, mientras forma un entrelazado mosaico de desesperanza.

Hemos descubierto que el escenario de la universalización, ideas progresistas mencionadas por nociones de "el Occidente", o "Occidentalización", o "la Mente Occidental" (o "Americano" o "Americanización") son, en términos psicológicos, una idealizada y falsa unidad. Ellos constituyen un discurso de frenética defensa que esconde una complicada situación en la que números masivos de personas piensan de otra manera o tienen serias dudas sobre la normalidad. Ser "de Occidente" u "Occidentalizado" es un estado de ánimo/estado mental con el cual uno puede identificarse o des-identificarse en cualquier localización geográfica, dependiendo de la complejidad de la diferenciación consciente de cada uno. Cuando proponemos psicologías de liberación basadas en condiciones locales y diálogos locales dentro de un marco de interdependencia, las funciones del recuerdo, la regeneración, y la reflexión de iniciativas de la comunidad pertenecen igualmente a todas las personas. Aunque las psicologías de liberación se desarrollaron en una forma coherente primero en Latinoamérica, ellos aclararon y proporcionaron perspectivas para todos nosotros. En este periodo de globalización, las corporaciones y la privatización están creando situaciones donde el bienestar de comunidades locales, sin importar si en Los Ángeles, Cochabamba, o Calcuta, está siendo sacrificado para estrategias gubernamentales con ánimo de lucro por lejanos inversores. A pesar de que es inevitable que confrontar tales asuntos producirá conflicto tanto dentro de los grupos como entre grupos, el compromiso de la psicología de la liberación es mantener prácticas de diálogo transparente que nos permitan ser testigo y desafiar los puntos de vista discordantes en la esperanza de desarrollar soluciones transformativas, terreno común y nuevas solidaridades donde sea posible.

Colonialismo como institución y metáfora estructural

A lo largo de los años ha emergido una descripción más grande que nos permite ver un metafórico paralelismo entre comunidades, ambientes, corazones y mentes que viven en situaciones de colonialismo, una descripción que une el daño sostenido y las soluciones posibles. El colonialismo histórico era el proceso a través del cual un grupo invadía el territorio de otro grupo y se adueñaba de sus recursos exprimiendo formas locales y sustituyéndolas con influencias homogeneizadas. Como resultado el colonialismo tiene una ideología de negación, haciendo parecer que la situación es normal y natural, una supervivencia de los más preparados en un mercado de bienes e ideas, el mejor de todos los posibles mundos. El sufrimiento resultante es silenciado debajo de una retórica de desarrollo y progreso.

El resultado del colonialismo ha sido un control o bloqueo de la interconectividad o la interdependencia en ámbitos relacionados: el medioambiente (donde ríos son contenidos, canalizados, o drenados y las geografías naturales son sustituidas con redes eléctricas), en sociedades (donde las comunidades son divididas en una pseudológica de superioridad/inferioridad), en economías (donde los recursos como los árboles, el carbón o el petróleo son extraídos tan rápida y brutalmente como sea posible sin tener consideración de la destrucción de los alrededores y la polución), y un pensamiento (donde el conocimiento es organizado bajo las rúbricas de la especialización, la pericia, y la compartimentación, afectados por el racismo y el Eurocentrismo).

El colonialismo, la globalización, y la planificación del desarrollo son maneras de pensar al igual que maneras de vida, y necesitamos encontrar sus alternativas, isletas donde otros estilos de vida son explorados a través del resurgimiento de la interconectividad en niveles locales, creando diálogo entre diversos puntos de vista y proyectos de contra-desarrollo y liberación. Cuando llevamos la idea de colonialismo fuera de su lugar en los libros de historia como un periodo de conquistas localizado en el pasado, y se empieza a pensar en él como una metáfora para una manera de vivir en el entorno, ciertos patrones generales aparecen. Antes del colonialismo, había entornos de biodiversidades locales interrelacionadas con cíclicas retiradas y avances, en los que los grupos humanos se integraban y participaban; después del

colonialismo, había monoculturas a gran escala, control de la tierra y los recursos por élites privilegiadas ausentes que explotan y fragmentan las comunidades locales mientras polucionan y destruyen el ecosistema. Antes del colonialismo, había muchos mundos culturales diversos, cada uno con su propio centro de creación de significados, artes y letras con Europa en la periferia. Después del colonialismo, las culturas fueron clasificadas en un tipo de "gran cadena de los seres" según las nociones europeas de cultura y desarrollo, con Europa en el centro. Como consecuencia, las subjetividades individuales fueron clasificadas completamente como si ellos pudieran pensar a través de universalidades descontextualizadas en lenguas europeas. Una manera de pensar sobre psicologías de liberación es como un escenario múltiple de proyectos de descolonización que se desarrolla.

La mayoría de la psicología euro-americana ha incorporado ideas status quo de domar a la naturaleza a través de progreso y desarrollo, de individualismo y competición entre identidades separadamente restringidas, auto-determinantes, desconectadas y que están por encima del ambiente, la cultura y la comunidad. Las psicologías de la liberación en todo el mundo se esfuerzan por desentrañar sus ideas y trabajo de estas mentalidades colonialistas planteando una gama diferente de valores e ideales.

Ruth Behar (1996) ha exigido "una antropología que rompa tu corazón", una manera de involucrarse en el encuentro no en una distancia segura despersonalizadora, sino cercana, donde uno empieza a sentir y articular todos los contradictorios y ambivalentes efectos del compromiso. Ella imagina que esto incorporará nuevas formas de criticismo que son "rigurosas, pero no desinteresadas", además de un mapping de un "espacio intermedio que todavía no podemos definir completamente, una zona fronteriza entre la pasión y el intelecto, análisis y subjetividad, etnografía y autobiografía, arte y vida" (p. 174). De manera similar, necesitamos una psicología que rompa nuestros corazones, porque solo ese tipo de psicología podría despertarnos a nuestra implicación en estrategias de disociación, a las desesperanzas del trauma, al dolor del luto, y a la alegría potencial en la restauración y la salud. Solo tal psicología podría movernos desde un fatalismo que inconscientemente cede el paso al status quo a la incierta esperanza para una gradual transformación de nosotros mismos y para la comunidad donde estamos colocados y colocamos nuestros apoyos. En el próximo capítulo, exploraremos cómo las psicologías de la liberación están reformulando el desarrollo -tanto psicológico como económico- a través un cambio en el énfasis desde la idea de progreso a la idea de liberación.

FIN CAPÍTULO 2

3
Más allá del desarrollo: La liberación

> Paz, justicia, amor, y libertad no son realidades privadas, no son solo actitudes internas. Son realidades sociales, que implican una liberación histórica.
>
> (Gutierrez, 1988, p. 167)

El desarrollo como prejuicio

La mayoría de las teorías psicológicas están orientadas alrededor de valores concernientes al desarrollo individual, y la mayoría de teorías económicas euro-americanas están centradas en el desarrollo material. En estas teorías, culturalmente las maneras de ser preferidas están colocadas como extremos, con etapas secuenciadas de cambio dispuestas como un camino de piedras en un sendero hacia ellas. Un entramado de valores culturales implícitos y no examinados críticamente estructura la psicología del desarrollo (Kaplan, 1983a, 1983b). Su discurso a menudo conspira con el lenguaje del "progreso" que hemos llegado a esperar de las raíces de la psicología en el siglo XIX. La planificación del desarrollo económico ha asumido que todos los individuos quieren el mismo nivel de infraestructura material que existe en ambientes urbanos euro-americanos.

Gustavo Esteva (1992), activista por las raíces mejicanas se auto-describe como "intelectual desprofesionalizado", ha trazado el destino del término "desarrollo". El uso temprano del término "desarrollo" era para caracterizar una planta o animal alcanzando su forma natural, completa, o plenamente desarrollada. Su significado se extendió entre 1759 y 1859. "Desarrollo" empezó a ser usado para describir cambios económicos y sociales, continuando las connotaciones de la biología del desarrollo como crecimiento, evolución y maduración. "Desarrollo" y "evolución" eran usados indistintamente, ya que el primero extendió su sentido desde el éxito de la forma apropiada para lo que era considerado la forma ideal o perfecta. Ahora las culturas podrían ser evaluadas y clasificadas según el grado por el cual satisfacen los estándares de ideales euro-americanos, como si estos últimos fueran la ley natural dada por Dios. Este discurso de "desarrollo" se hizo fundamental para las racionalizaciones para el colonialismo. Este es el terreno de base en el que la psicología euro-americana se originó, con algunos de sus teóricos colapsando el llamado pensamiento "primitivo" de personas indígenas con el pensamiento de niños y esquizofrénicos (Werner, 1940).

Las teorías de desarrollo psicológico, presentadas como hechos biológicos de procesos naturales que se desarrollan poco a poco, eran a menudo cómplices de las motivaciones secretas coloniales. Ellos describieron el punto de partida como el tipo de *la mística de la participación*, común a diversas personas "primitivas" fuera de Europa, y el punto final ideal de desarrollo como formas de racionalidad e individualismo elogiadas en el pensamiento euro-americano. El término "mística de la participación" sugería que personas "primitivas" equivocadamente piensan que la naturaleza está viva y emparentada con ellos. Esto infería que ellos no podrían dibujar tan claramente como los europeos una línea entre su propia identidad individual restringida y el mundo objetivo alrededor de ellos. El eficiente racionalismo de las sociedades científicas e industriales era elogiado por encima de las cualidades aparentemente inferiores usadas para describir el pensamiento de las sociedades indígenas: "presimbólicas", "cargadas de afecto", "concretas" y "supersticiosas".

Subdesarrollo

Esteva (1992) describe otro uso del término "desarrollo" durante la Guerra Fría. Después de la Segunda Guerra Mundial los estados Unidos y la Unión Soviética competían por la lealtad de

los países neutrales. En su discurso de inauguración en 1949, Truman anunció un "programa de desarrollo" para hacer "los beneficios de nuestros avances científicos y progreso industrial accesibles para el progreso de las áreas subdesarrolladas" (Truman, en Esteva, 1992, p.6). Esta división del mundo en aquellas culturas para ser admiradas y emuladas, y aquellas encontradas para ser inferiores; era todo demasiado familiar del discurso del colonialismo. Ahora el desarrollo era promovido como un proceso benigno de agradecimiento de los regalos del "desarrollo" al "subdesarrollo". El criterio era económico –producto nacional bruto- dejando fuera de la ecuación a quien pueda beneficiarse de esas transacciones además de otras medidas varias del bienestar humano. La resistencia a este "programa de desarrollo" era a menudo sofocado por acción militar.

Esteva (2006b) recuerda el impacto personal que la declaración de Truman tuvo en él como joven mexicano tanto con raíces indígenas como coloniales españolas en su familia:

> Yo tuve subdesarrollo cuando tenía trece años, cuando el presidente Truman tomó posesión y acuñó la palabra "subdesarrollo". Yo era uno de los dos billones de personas que ese mismo día se convirtió en subdesarrollado. No lo éramos. Éramos un diferente tipo de personas y de repente todos nos convertimos en subdesarrollados. Si te conviertes en subdesarrollado, es una condición muy humillante. Una condición indigna. No puedes confiar en ti mismo. Tienes que confiar en los expertos que te traerán el desarrollo. No puedes soñar tus sueños porque ellos ya los han soñado. Ese es el modelo a seguir.

Esteva confiesa que para muchos la tentación de intentar duplicar en México a los Estados Unidos como se representa en las películas de Hollywood de la época era irresistible. El legado vivido de prisa por el desarrollo, dice Esteva (1994), es que

> para dos tercios de la población de la tierra, el significado positivo de la palabra "desarrollo" –profundamente arraigado después de dos siglos de su construcción social- es un recordatorio de *lo que no son*. Es un recordatorio de una indeseable, indigna condición. Para escapar de ella, necesitan ser esclavos de las experiencias y sueños de los otros.
>
> (p.6)

Las psicologías de la liberación rechazan las escondidas motivaciones secretas en la historia de la teorización sobre el desarrollo. Ellos escogen "liberación· (o psicología de la paz o psicología crítica) como el término para caracterizar el espíritu y objetivo de su trabajo en lugar de "desarrollo", buscando una nueva tierra para sus propias aspiraciones. Explorando los deseos que proveen orientaciones alternativas, miraremos diversas críticas de "desarrollo" desde los puntos de vista de la teología de la liberación, el Budismo comprometido, y las teorías de post-desarrollo y contra-desarrollo.

La crítica de la teología de liberación al desarrollo

La psicología de la liberación, como Martín-Baró concibió, surgió de la confrontación de la teología de la liberación con la élite en Latinoamérica. Históricamente la Iglesia católica había servido en gran medida a los intereses de los ricos terratenientes y hombres de negocios. Los teólogos de la liberación proclamaban un compromiso con el oprimido, el pobre, y el marginado, lo que ellos entendían para ser coherentes con los Evangelios (Rivers, 2005). Para la teología de la liberación, el pecado se definía como la ausencia de fraternidad y amor en nuestras relaciones con los demás, además de con Dios (Gutierrez, 1988, p. 167). Esto se convirtió en sinónimo de la explotación y la dominación de los otros. La teología de la Liberación en Latinoamérica a menudo sacaba su inspiración del libro del Éxodo del Antiguo

Testamento, la lucha de los hebreos desde la esclavitud en Egipto, su largo peregrinaje errante por el desierto y su anhelo mítico por un hogar libre de opresión e injusticia. En 1968, en la segunda Conferencia General de Obispos de Latinoamérica en Medellín, Colombia, la teología de la liberación fue iniciada con una invocación de la historia del Éxodo que unía justicia y liberación social, y reclamaba la dimensión política de los Evangelios (Puleo, 1994). Confrontando la esclavitud, el libro del Éxodo es también importante para los cristianos afroamericanos y el movimiento de la teología de la liberación negra en los Estados Unidos (Cone, 1972). En oposición a las iniciativas del desarrollo en marcadas por los poderosos del Norte, "el desarrollo genuino" fue definido como la transición de condiciones menos humanas a más humanas para todas y cada una de las personas (Berryman, 1987). Para Gutiérrez, el sacerdote peruano que fundó la teología de la liberación, la fe en Dios requiere nuestra actuación en nombre de la justicia, porque Dios, como se describía en el Libro del Éxodo y las enseñanzas de Jesús, está visto como la alentadora y deseada liberación de la opresión (Ellis, 1987).

En respuesta a la convincente exportación e imposición de la economía euro-americana y los fines oscuros políticos, los teólogos de la liberación y otros escritores (post)coloniales rechazaron el término colonial "desarrollo" para caracterizar la mejora de la comunidad. A cambio, ellos ofrecieron un análisis llamado teoría de la dependencia. Ellos argumentaron que "desarrollo" muy a menudo implica adoptar un sistema cultural y económico interrelacionado que precipitó el desarrollo del *sub*desarrollo. El hemisferio Sur directamente presenció que aumentar la inversión extranjera a menudo significa la venta de recursos naturales a bajos precios. Esto debilitó las economías locales generando el aumento de la pobreza y la migración forzada. Este tipo de desarrollo raramente ha significado que se compartiera la educación tecnológica y se ofrecieran puestos directivos. Por el contrario, se ha visto a las comunidades locales como recursos de obra barata para que los productos sean exportados a países más ricos y como impedimentos a la extracción de los recursos naturales exportables. El término "desarrollo" a menudo ha cubierto la experiencia de desigualdad y dependencia que ha sido generada por la ganancia económica de los otros (Goizueta, 1988). Como sabemos de la participación encubierta del gobierno de los EEUU en las "guerras sucias" en Latinoamérica, los países más débiles que resistieron el apoderamiento de sus recursos por parte de los países más fuertes cayeron presas de la intervención paramilitar y militar en sus políticas internas, de manera tal que los directivos en buenas relaciones con los inversores extranjeros pudieran ser colocados. En tales escenarios, el capital de un grupo se construye a sí mismo por el agotamiento del capital del otro. En relaciones dependientes, se necesita no sacar recursos de donde estén almacenados o aprovisionados, y el consumo de la riqueza y los recursos naturales continúa hacia el completo agotamiento (Hyde, 1983). Desde esta perspectiva la dependencia puede ser definida como "la asimilación de una nación o región dentro de la esfera de influencia de otro hasta tal punto que el desarrollo o la falta de él es gobernada, controlada, y determinada por el desarrollo del último" (Goizueta, 1988, p. 7).

El filósofo de liberación argentino, Enrique Dussel (en Goizueta, 1988) argumentaba "es necesario ser capaz de *emprender el camino propio del desarrollo de uno mismo*, diferente del de Europa (porque hasta el presente hemos sido la otra cara del mismo sistema, pero los explotados, dominados, la cara dependiente)" (p. 230). En contradicción a las prácticas del desarrollo, donde "expertos" extranjeros dictan proyectos y prioridades que a menudo benefician a la élite, el proceso que se vino a llamar liberación en Latinoamérica requiere que la gente en las comunidades locales se reorganice y articule sus propios intereses, aspiraciones, y deseos. Deseos que han sido silenciados o destruidos necesitan re-emerger a través de la reflexión, el diálogo y la acción con otros, despertar una imaginación que pueda empezar a creer que la transformación es todavía posible. Solo entonces la gente puede empezar a trabajar en solidaridad con el otro para moverse hacia la actualización de sus deseos comúnmente detenidos. En Latinoamérica, "liberación" fue elegido por muchos como un término para los objetivos de la comunidad y la transformación individual mejor que el

mancillado término "desarrollo". Idealmente, liberación sugiere interdependencia. La liberación de uno está inextricablemente unida a la liberación de todo; cada persona implicada cambiará en el proceso. La liberación implica interconexiones entre los ámbitos político, económico, social y personal. Para muchos también está conectada con la liberación espiritual.

En el libro del Éxodo, el principio de un intento para liberarse está equiparado a entrar en el desierto. Uno deja atrás las certezas de opresión y dominación, y se hace cargo de la incerteza de no ser una comunidad de esclavos ni una comunidad de emancipados. La liberación es representada como un largo proceso lleno de retos, dudas y potencial recaída. Hay un periodo de peregrinaje, ensayo y error, donde dominan la exploración, la confusión y la experiencia de estar perdido. Puede haber un periodo donde el sentido de subjetividad de uno mismo es roto y rehecho. Uno puede atravesar una conversión espiritual en tal escenario. En algunas interpretaciones, Moisés era incapaz de avanzar para entrar en la "tierra prometida" porque era incapaz de soportar tal proceso transformativo.

Uno encuentra la orientación en las divagaciones de uno mismo en el desierto a través de imaginaciones utópicas, alimentando la capacidad de creer en un futuro mejor. Dussel (1985), trabajando desde un significado de "utopía", dice que esta imaginación es "la afirmación de 'aquello que no tiene lugar'", porque ha sido un valor denegado, incluyendo el valor denegado de los pobres y los explotados. Utopía es una imaginación construida desde algo y alguien que ha sido excluido. Del Éxodo aprendemos que romper el cautiverio, para entrar y sobrevivir en el desierto entre la esclavitud y la liberación uno debe llevar consigo cerca del corazón una imagen de la tierra de leche y miel. "una tierra donde comerás pan sin escasez, y no carecerás de nada" (Deuteronomio 8:7-9). Los profetas bíblicos imaginaron un utópico Nuevo Jerusalén: "Y mi gente construirá casas y habitará en ellas; y plantará campos de viñas, y comerá el fruto de ellos; no edificará para que otro habite ni plantará para que otro coma" (Isaías 65: 21-2). "Disfrutarán del trabajo de sus manos. No trabajarán en vano" (Isaías 65:22-3). "Cada hombre podrá sentarse bajo su higuera, su viña, y nadie más tendrá razón para sentir miedo" (Miqueas 4:4). Los teólogos de la liberación contemporáneos como Rubem Alves imaginan comunidades de liberación que son completadas con "una erótica exuberancia por la vida", con "la belleza de lo rebosante del amor" (citado en Puleo, 1994, pp. 191, 194). Desde la perspectiva de la teología de la liberación, uno desea la liberación del otro desde la deshumanización, así que la persona es el centro de su propio mundo, más que determinado por el mundo del otro (Goizueta, 1988). Tal liberación del otro es también entendida como la liberación de uno mismo. La perfección no consiste en una "realización de mi ser potencial, sino en un amor que primero ama al Otro: amor en justicia" (Goizueta, 1988, p.72).

Los psicólogos euro-americanos se han concentrado generalmente en el desarrollo del individuo dentro del contexto local de la familia ignorando en gran medida los contextos del medioambiente, los históricos, de la cultura, y de la comunidad. Las psicologías de la liberación buscan dar atención a estos contextos olvidados, viendo al individuo como un ser que existe dentro de una red más amplia de relaciones. Liberación, diferente de desarrollo, requiere co-liberación dentro de cada uno de estos contextos interrelacionados. El "otro" se convierte en un término igualmente importante que el "uno mismo", desplazando nuestras teorizaciones y prácticas en direcciones radicales, lo cual exploraremos después.

Críticas del Budismo comprometido al desarrollo

El monje tibetano y comprometido budista Thich Nhat Hanh (1988) enseña que liberación o emancipación significa poner un final a las causas de aflicciones y tristezas transformándolas. Como la teología de la liberación, los budistas comprometidos se han dado cuenta de que un análisis estructural de las causas del sufrimiento es necesario para entender sus raíces. En varias formas de Budismo comprometido en Asia, tales como el movimiento Shramadana Sarvodaya en Sri Lanka (Macy, 1983) y el socialismo budista propuesto por Thai Buddhist Bhikkhu Buddhadasa y sus seguidores (1992, 1994), un seguidor laico de Buddhadasa, dice que

nos han enseñado que el desarrollo tiene que ver con el aumento y la subsecuente satisfacción de deseos. Él argumenta que desde el punto de vista espiritual, el desarrollo requiere que los deseos sean revisados y reducidos.

Sivaraksa (1992) propone la realización de paz como el telos para individuos y comunidades. Él resume cuatro niveles interconectados de libertad que son vistos como indispensables para el desarrollo de la paz y la felicidad: físico, social, emocional e intelectual. Estos son interdependientes, no alcanzables aisladamente unos de otros. Considerando que el capitalismo alienta el aumento de la acumulación material y del poder, fijos vínculos y compromisos, el Budismo ve estos como la promoción de la codicia, el odio y la competición. Tal avaricia y competición trabaja contra la cooperación, la compasión y la amorosa amabilidad necesarias para la paz y felicidad individual y de grupo. Los objetivos del Budismo de liberación –igualdad, amor, libertad, y paz- son consolidados a medida que los miembros de la comunidad reducen su egoísmo y apego. "Para hacerlo, dos realizaciones son necesarias: una realización interior que concierne a la codicia, el odio y el engaño, y otra realización que concierne al impacto que estas tendencias tienen en la sociedad y el planeta" (Sivaraksa, 1992, p.47).

Puntarigvivat (1994) argumenta que el foco original del Budismo en liberación personal desde el sufrimiento que surge de los ciclos de nacimiento, vejez, enfermedad, y muerte requiere ahora un foco en la liberación social. La co-promoción de liberación social y personal, propone, requiere que el Budismo tenga una visión estructural que incluye un entendimiento de las condiciones sociales, económicas y políticas.

Como la teología de la liberación, el socialismo dinámico también surge como respuesta al capitalismo global, rechazando sus términos y buscando sus propios puntos de referencia en igualdad, amor, libertad y paz. También se concentra en cómo la codicia, el deseo, y el odio crean muchos de los problemas sociales que sufrimos desde tales como la pobreza, la violencia, el militarismo, y la guerra. La codicia es entendida tanto como una práctica personal como un ingrediente de estructuras sociales opresivas, lo cual fomenta la dependencia económica y social. Según Puntarigvivat (1994), el socialismo en Thai significa el control de cada miembro de la sociedad para el beneficio de la comunidad. En lugar de capitalismo, los Budistas comprometidos proponen un socialismo que promueve la autosuficiencia local, la descentralización política, y la democracia participativa, y la creación de trabajo que promueva la dignidad humana y la libertad (Puntarigvivat, 1994). En este contexto generativo, relativamente libre de la dependencia del mercado, los valores espirituales y culturales pueden ser nutridos en individuos y comunidades. Los economistas budistas intentan minimizar el abuso de recursos naturales y fomentar la vida simple; de tal manera que, como Schumacher (1973) recomendó en su clásico trabajo, *Small is beautiful: Economics as if people mattered* (*Lo pequeño es hermoso: Economía como si la gente importara),* el consumo es un medio para el bienestar, no una medida de él. Aquí se espera que el ser humano produzca según sus capacidades y consuma acorde a sus necesidades, no acorde a sus deseos artificialmente estimulados. Los superávits son compartidos por el bienestar de todos, en lugar de ser acaparados por individuos para su disfrute y ganancias personales.

El budismo comprometido y el socialismo budista contrarresta el énfasis en desarrollo individual con uno en "co-patrocinio dependiente", haciendo hincapié en la liberación ecológica, comunitaria y personal. Aquí la consumación de la naturaleza verdadera propia de uno mismo conlleva un distanciamiento del punto de mira en términos de "yo" y "mío" y la atención a la materialización del potencial de los demás (Swearer, 1994). El concepto de co-patrocinio sugiere que todos los seres emergen de un proceso de interrelacionada innovación. Los actos de desconsideración hacia los otros disminuyen el mundo vivido que compartimos. De este modo, el proceso de liberación incluye un movimiento desde la codicia y el egocentrismo hacia el desapego, el altruismo, y la capacidad de ser otro-en-relación tanto con los seres sensibles como no sensibles y la naturaleza.

En el budismo comprometido la práctica de las Cuatro Moradas –amabilidad amorosa hacia uno mismo y hacia los demás (*Metta*), compasión (*karuna*), alegría altruista (*Nudita*), y

ecuanimidad (*Upekkha*)- son cultivadas en meditación mindfulness, y en las relaciones de uno mismo con los otros y la comunidad. El despertar de los individuos es comparado con el despertar de las comunidades (sanghas) y las sociedades. Se entiende que dentro de la liberación social, la liberación personal es limitada, y viceversa. En su estudio, *Bhikku Buddhadasa's dhammic socialism in dialogue with latin American liberation theology (El socialismo budista de Bhikku Buddhadasa en diálogo con la teología de la liberación latinoamericana*, Puntarigvivat (1994) compara el énfasis de los budistas comprometidos en el sangha (asamblea) con el énfasis de la teología de la liberación en la comunidad base.

Considerando que sanghas son conducidos por líderes monjes carismáticos, y que se centran en primer lugar en la sostenibilidad, el autogobierno, y la autosuficiencia (swaraj) y en segundo lugar en la resistencia a la injusticia, las comunidades base Filipinas y Latinoamericanas, de base más laica, se centran primero en la igualdad política y económica. El americano budista comprometido Robert Aitken (1998) compara estos grupos de afinidad con aquellos del movimiento Trabajador Católico, "la sociedad de sociedades del anarquismo europeo, y las sociedades utópicas norteamericanas del siglo XIX. Él cita las comunidades de Buddhist Peace Foundation en el área de la bahía de california como personificaciones presentes de la idea de la comunidad base en Estados Unidos.

Examinando los legados de Bhikkhu Buddhadasa, Swearer (1994) enfatiza la importancia de *anurak*, a menudo traducido como "conservación" o "protección". Buddhadasa se centra en la empatía nutridora no solo hacia las personas sino también hacia el bosque y todas las cosas del mundo natural. Esta empatía permite una relación entre los humanos y el medioambiente que no está basada en el uso humano del medioambiente, sino en "tener en el núcleo del ser de cada uno la cualidad de ser comprensivo con todas las cosas en el mundo en sus condiciones naturales" (Swearer, 1994, p. 15).

Uno se preocupa por el bosque porque uno empatiza con el bosque, de la misma manera que uno se preocupa de otra persona porque se ha vuelto empático hacia su ser y se preocupa. Esta empatía se hace posible porque las fronteras entre uno mismo y el otro se hacen más porosas a través de las experiencias de dependiente co-surgimineto. *Anurak*, en este sentido, está fundamentalmente unido con el desapego o liberación de la preocupación por el yo, una libertad que es central al pensamiento de Buddhadasa. "Nosotros verdaderamente nos preocupamos por nuestro medioambiente en su totalidad y por el prójimo solo cuando hemos vencido el egoísmo y todos los atributos que lo empoderan, por ejemplo el deseo, la avaricia, el odio. Hay una persistente conexión… entre el desapego, el egoísmo, y la capacidad para verdaderamente estar en relación con el otro" (Swearer, 1994, p. 15).

Puntarigvivat comparte un ejemplo de una comunidad de base rural en Tailandia liderada por Pha Khamkhum, un monje, donde *anurak* es evidente que se dedican a perseguir la creciente sostenibilidad. Como esta comunidad frenó el cultivo industrial y desarrolló la agricultura integrada, crearon bancos agrícolas y cooperativas de la comunidad. Tuvieron éxito en proteger su pequeño bosque local de la explotación forestal ilegal. Estos cambios promovieron una gran independencia cultural y autodeterminación para la comunidad. Comunidades desde Kerala a Chiapas están implicadas en esfuerzos similares para desconectarse de las motivaciones secretas del desarrollo que ha degradado su cultura y el medioambiente, ha afectado los acuerdos comunitarios, y ha contribuido a la migración forzada. Estos cambios tanto promueven como dependen de los cambios desde la pasividad, el fatalismo, y el desempoderamiento al compromiso empático revigorizado, la esperanza renovada, y un sentido de acción en solidaridad con los otros.

En pali, "desarrollo" significa desorden o confusión. En Budismo puede referirse tanto a progreso como regreso (Sivaraksa, 1992). Esto es resonante con un significado de la raíz latina de "desarrollo", *progresio*, que puede también significar locura. En el pensamiento budista, se entiende que vivimos en estados de inducción ilusoria en ideas colectivas de la cultura dominante. En el Budismo Mahayana, liberación es vista como libertad desde la identificación inconsciente con los puntos de vista convencionales de la realidad (Queen & King, 1996). El

potencial para la liberación incluye romper las cadenas de esas construcciones sociales y entrar en reinos de vacío o libertad donde uno es más libre de identificaciones fijas y es capaz de evaluar críticamente interpretaciones de la realidad.

Comunicación participativa y post-desarrollo

A mediados de la década de los ochenta, muchos europeos y americanos que estaban trabajando en el ámbito del desarrollo internacional también empezaron a cuestionarse su trabajo sobre el desarrollo. Proyectos de desarrollo a gran escala estaban empobreciendo masas de personas, perturbando las culturas locales y creando nuevas élites locales que se unían a inversores internacionales reprimiendo la disidencia. Muchos proyectos de desarrollo caros a pequeña escala fueron simplemente fracasando. Estos problemas han estimulado la evolución de una nueva corriente de pensamiento resumidas como "post-desarrollo" (Rahnema & Bawtree, 1997). Thierry Verhelst (1987) de *La Red Sur-Norte sobre Culturas y Desarrollo*, *The South-North Network on Cultures and Development*, después de trabajar muchos años como funcionario de proyectos senior con una agencia de desarrollo medioambiental belga, lo ha resumido de esta manera:

> Hoy, la pobreza, la malnutrición, y la violación de los derechos humanos están incluso más extendidos en el Tercer Mundo que en el pasado. La mayoría de muchos proyectos y estrategias de desarrollo han acabado fracasando. Este innegable hecho requiere un examen crítico de las teorías y el análisis empleado hasta ahora, además de las estrategias de desarrollo y proyectos derivados de ellos.
>
> (p. 156)

Verhelst exige un fin al excesivamente extrovertido y materialista concepto de progreso, el cual ha dominado el trabajo de desarrollo durante décadas. Mejor, regenerar la auto-dependencia y el pensamiento y la cultura indígena debería ser los puntos de partida.

> La auto-dependencia debe ser entendida como un acto de emancipación de todas las dañinas formas de extraversión y dependencia. Para cada persona o comunidad local, es una cuestión de preservar o reclamar su libertad, y finalmente su identidad… En síntesis, el enfoque cultural es sinónimo del enfoque humano en toda su complejidad y riqueza. El respeto por la cultura local implica respeto por los hombres y mujeres que son tanto sus administradores como sus creadores. Enfatizar la dimensión cultural del desarrollo significa colocar a los seres humanos en el centro de todos los análisis e iniciativas.
>
> (pp.160-1)

Los primeros pasos de transformación que Verhelst describe son resonantes con la psicología de la liberación. Son pasos hacia la introversión para crear un espacio abierto de comunidad en el que el diálogo debe comenzar. Este proceso crucial necesita ser protegido:

> La solidaridad intercultural implica respeto por un "retiro hacia uno mismo" temporal. Si es necesario, fundar organizaciones que deban proteger a las comunidades del desarrollo y el progreso que los amenaza. Sobre todo la solidaridad intercultural significa apoyar a todas las formas de investigación cuyos objetivos son la regeneración local, resistencia a la deculturación y la afirmación positiva de identidad cultural. No se debería siempre buscar la efectividad inmediata, productividad óptima, o los resultados que son concretos o cuantificables.
>
> (p. 159)

A finales de la década de los noventa, el *Communication for Development Group* (CDG, 2001), Grupo de Comunicación para el Desarrollo, dentro de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) había alcanzado una conclusión muy similar. En la

Cumbre Mundial sobre la Alimentación de 1996 se había sentado como objetivo reducir a la mitad el número de personas que pasan hambre en el mundo para el 2015, el número de malnutridos en dos tercios de los países objeto de seguimiento se había en realidad incrementado por 60 millones en cinco años. Según Benor y Clever (en CDG, 2001): "El continente de África está lleno de proyectos de cinco años, abandonados en el curso de su realización por los agricultores" (p.3) Los proyectos de desarrollo de alimentación estaban fracasando y la gente estaba padeciendo hambre a pesar de que las últimas tecnologías estaban siendo aplicadas. La CDG pensaban que habían entendido el por qué:

> La importancia de la participación popular en la planificación y ejecución de los proyectos fue largamente postulada durante la década de los setenta… en un revolucionario artículo de comunicación del desarrollo, Rogers (1996) sugirió que el paso del paradigma dominante de planificación top-down señalaría un cambio hacia el auto-desarrollo en el que los habitantes y la población pobre urbana serían las audiencias prioritarias, y la auto-suficiencia y construcción en los recursos locales sería enfatizada… a pesar de estas tempranas predicciones, los sistemas de comunicaciones rurales continuaban para suministrar el traspaso de tecnología o modelo "TOT" en el que la transformación pasaba desde investigadores a agricultores a través del sistema de extensión (Ramírez, 1995). Al menos una década pasaría antes que las metodologías participativas empezaran a ganar aceptación.
>
> (p.5)

Según la CDG, un creciente número de especialistas en desarrollo y organizaciones están empezando a ver que cualquier cambio en prácticas de producción de la alimentación tiene que surgir a través de la colaboración y participación a nivel local:

> Durante estas tres décadas, el rol de comunicación ha experimentado un cambio de 180 grados desde una unilateral transferencia de mensajes de un nivel superior a otro inferior desde la expansión a los agricultores, a un proceso social que empieza con los agricultores y une a ambos grupo en un compartir bidireccional de información entre iguales en comunicación –en breve comunicación participativa.
>
> (p.2)

Alrededor del año 2000 la mayoría de las fuentes de financiación estaban esencialmente recomendando los puntos de referencia de las psicologías de la liberación que hemos estado describiendo como llave para transformar el hambre en el mundo y el sufrimiento social, y se empezaron a promover proyectos basados en comunicación participativa e investigación en acción participativa (ver capítulos 13 y 14). Según la Fundación Rockefeller (en CDG, 2001):

> Los recursos de acceso y control de información son esenciales para que la gente pobre participe completamente en las decisiones que afectan a sus vidas y sus comunidades. El cambio social sostenido es imposible sin su completa participación.
>
> (p. 2)

La FAO (en CDG, 2001) ahora sugiere formas de regeneración local como el punto inicial para proyectos rurales que tratan de iniciar el cambio en la producción de la alimentación. Ellos recomendaron los siguientes requisitos como resultado de "duras lecciones aprendidas para la labor futura" (p. 2):

1. La comunicación participativa tiene que ser integrada desde el principio porque los agricultores locales "son a menudo los más cualificados para decidir cómo o si, una planificación dada de los proyectos y los objetivos se aplican a nivel local" (p. 2).
2. El conocimiento indígena y la práctica necesitan ser los puntos de partida.

3. La financiación para la necesaria comunicación colaborativa necesita ser incluida desde el principio.
4. Tales proyectos necesitan tiempo y a menudo requieren 10-15 años de educación y comunicación participativa.
5. Los proyectos deberían empezar en el nivel de las comunidades locales, de tal manera que cada una pueda construir desde sus propias fortalezas y oportunidades.
6. Debe prestarse especial atención a los roles de género, ya que las mujeres producen 60-80 por ciento de la alimentación doméstica. Los proyectos deberían dirigirse a las limitaciones de tiempo, culturales, económicas y sociales de las mujeres en situaciones locales.
7. Se necesitan crear métodos para evaluar las metodologías de comunicación participativa que todavía parecen a muchos una pérdida de tiempo. Hacer medidas cualitativas y cuantitativas estándares en proyectos y usar los ejemplos representativos ayudará a dar a los donantes evidencias sólidas de la necesidad de estos métodos.
8. Investigadores, educadores, agricultores, expertos, y comunicadores deberían trabajar como un equipo colaborativo, turnándose para liderar y aprender a incrementar las posibilidades para la sostenibilidad.

A través de duras experiencias de fracasos en este campo, muchas organizaciones de desarrollo agrícola están desarrollando tales metodologías de post-desarrollo en las que la cuestión fundamental ya no es lo que los expertos advierten sino lo que las comunidades locales quieren y necesitan. Tal como este trabajo evoluciona, sus contornos empiezan a coincidir cada vez más con las psicologías de la liberación.

Contra-desarrollo

Esteva y Prakash (1998) sugieren que es posible que muchas comunidades no quieran el desarrollo a gran escala. En lugar de "ilimitado" progreso, las mayorías sociales en escenarios locales en todo el mundo puede que prefieran "humildad" y "austeridad" a través de las cuales protegen sus derechos y su comunidad del crónico e insaciable sentido de injusticia, escasez, y envidia que el desarrollo moderno ha producido. Pueden decidir mantener sus valores culturales a través de un sentido de proporcionalidad, armonía, y lo apropiado de la escala humana. Esteva y Prakash (1998) sugiere que "en su esencia, austeridad significa traer el sentido común de vuelta a la vida política", así que lo que es preservado por encima de todo es una "elegante gracia" que permite una recuperación de "el sentido de comunidad en las relaciones personales" (p. 204).

Al rechazar el desarrollo como término para describir el dominante telos de la vida económica y psicológica, estamos en conversación con otros muchos quienes están reformulando un viejo paradigma de "progreso" material deshumanizador, que ha dominado la educación y planificación pública durante siglos. Nos unimos a Helena Norberg-Hodge (1991) para propugnar lo que ella llama "contra-desarrollo". Mientras vivía en Ladakh, ella observó individuos y comunidades que eran bombardeados por mensajes para emular una energía y costoso estilo de vida occidental que derogaba su propia cultura, y debilitaba la sostenibilidad a través del materialista individualismo que fomentaba.

Irónicamente, mientras los ideales de desarrollo económico estaban siendo promocionados en Asia, África, y Latinoamérica, visionarios estaban empezando a proclamar la insostenibilidad de continuar con el mismo camino del mundo "desarrollado". Muchos ecologistas estaban dándose cuenta de la polución masiva y destrucción del medioambiente en los Estados Unidos y Europa que resultaba de la desregulada expansión industrial y corporativa.

Los sociólogos fueron notando el deterioro de las estructuras de apoyo a la familia –y la comunidad- y los psicólogos el vacío, la soledad, y el sentido de fatalismo experienciados por muchas personas sobre las clasificaciones económicas. Mientras a la gente en Ladakk se le está otorgando una visión imposiblemente glamurosa de globalización por la publicidad corporativa además de los guiones de películas y televisión que enfatizan "los estilos de vida de los ricos y

famosos", el fracaso de esta visión para crear vidas significativas en los mismos países que han generado estas imágenes tiene todavía que ser completamente captado. Al mismo tiempo, muchas personas en Occidente que apoyan el desarrollo no son todavía conscientes de sus destructivos efectos.

Norberg-Hodge (1991) menciona: "La mayoría de contribuyentes no son en gran medida conscientes del impacto de proyectos que están ayudando a fundar. Como mucho, quizás, oyen sobre la construcción de carreteras y hospitales en empobrecidas regiones, y asumen que esto constituye una mejora" (p. 158). No son conscientes de que las negociaciones eran regidas bajo el pretexto del desarrollo. Por ejemplo, las necesidades urgentes sanitarias deben ser temporalmente dirigidas, a medida que los derechos a los recursos naturales se agotan para la comunidad. Muchas personas piensan que comprar productos fabricados en el exterior es un apoyo para los trabajadores, no son conscientes de la explotación y la relativa falta de de estándares laborales y el lugar de trabajo y protecciones medioambientales que sufren.

> Tienden a creer que la mejor manera de apoyar a los países pobres es comprar sus productos, sin darse cuenta de que las comunidades rurales en el Tercer Mundo estarían mejor a largo plazo cultivando alimento para ellos mismos y los mercados locales, mejor que café, cacao, y arroz para mercados en Occidente. Se oye muy poco sobre comunidades que son relativamente independientes económicamente y preferirían continuar de esa manera, como las mujeres Chipko, que abrazan árboles en la ladera del Himalaya para impedir que las compañías de explotación forestal los talen.
>
> (pp. 158-9)

En Asia rural, donde las corporaciones transnacionales han vendido caros pesticidas y semillas híbridas como una solución al hambre producida por la exportación de recursos naturales y la degradación del medioambiente, muchas personas no son conscientes de que hay una profunda preocupación entre las personas en Occidente sobre los residuos químicos tóxicos, comidas industriales, y la pobre calidad del agua y el aire. No saben que nuestras ciudades sufren de atascos de tráfico, aglomeraciones, alienación, desempleo, y violencia como resultado de "progreso" y "desarrollo" que ha realmente ocurrido. Norberg-Hodge llama a esta versión de progreso "el fraude del desarrollo".

Cuando ella viajaba de vuelta a los Estados Unidos, Norberg-Hodge vio a personas creando prácticas agrícolas sostenibles y experimentando con modelos de ser en comunidades que habían estado orientando raíces de vida en común en Ladakh, pero que ahora estaban siendo abandonadas en un esfuerzo desesperado de emular las prácticas occidentales. Mientras los ladakhis estaban intentando distanciarse de su propia cultura, que había sido declarada como inferior por la retórica del desarrollo; otros en otro lugar estaban intentando descubrir prácticas sostenibles para acercarse a un futuro diferente del ecocidio pronosticado. Como resultado de este destructivo hueco de información, Norberg-Hodge propone otra forma de psicología de la liberación, una enorme inversión en diálogo e información compartida entre regiones bajo el acento de "desarrollo" y aquellas regiones consideradas "desarrolladas". En lugar de la imposición de prácticas exportadas y valores en un "pseudoreparto", cada lado necesita aprender sobre qué formas de vida comunitaria están siendo fragmentadas, desaprovechadas, y destruidas; y lo que en cada lugar es atesorado como valioso y satisfactorio. Todos nosotros necesitamos aprender más sobre alternativas –tradiciones sostenibles de agricultura tradicional y nuevos experimentos con permacultura, agricultura orgánica, biorregionalismo, energía solar, y molinos de viento. Según Norberg-Hodge (1991):

> El objetivo primario del "contra-desarrollo" sería proveer a las personas del significado de hacer elecciones completamente informadas sobre su propio futuro. Usando cada posible forma de comunicación, desde la televisión satélite a los contadores de cuentos, necesitamos publicitar el hecho de que el capital de hoy y las tendencias con uso

> intensivo de la energía son simplemente insostenibles. Últimamente el objetivo debería ser promover el auto-respeto y la auto-dependencia, protegiendo de este modo la diversidad sostenedora de vida y creando las condiciones para un desarrollo sostenible verdaderamente basado localmente.
>
> (p. 160)

El contra-desarrollo psicológico

En el marco de la psicología de la liberación, queremos aplicar este concepto de contra-desarrollo también a la vida psicológica. El fraude del desarrollo de la vida psicológica es la idea del adulto feliz y equilibrado "normal", una situación "Catch 22", "de doble vínculo". Ser feliz y equilibrado es un falso ideal en muchas circunstancias de la vida. Cuando el acomodado 20% de la población mundial usa al 86% y gana 74 veces los ingresos del más pobre 20%; esto puede significar que aquellos que están preocupados, ansiosos, insomnes, o deprimidos están teniendo las más compasivas, sanas, y realistas respuestas. Necesitamos discernir con los otros lo que normalmente callamos sobre las dudas y recelos que nuestras vidas y acciones crean, y explorar qué tipos de sentimientos negativos y síntomas sufrimos como resultado de lo que asumimos que son nuestros problemas individuales. Una y otra vez en nuestro trabajo participativo con grupos, la gente despierta al hecho de que algunos de los sentimientos más reprimidos y vergonzosos de fracaso y miedo son compartidos por la mayoría de las personas en el grupo; y por tanto debe, en alguna manera, ser relatado a su contexto cultural y social. Estos son momentos dolorosos y liberatorios porque las personas rompen con los modos dominantes de pensamiento para descubrir nuevas formas de solidaridad y amistad. Hay bastantes periodos de dichosa comprensión porque la gente empieza un proceso de trabajo creativo que da paso a imágenes de renovación y nuevas posibilidades de cambiar. Como psicólogas, estamos proponiendo que hay un efecto de imitación entre las instituciones políticas y económicas y los constructos psíquicos. La opresión y dominación en una cultura se hacen eco en las sesgadas y polarizadas dinámicas de pensamiento y sentimiento. Mientras algunas personas esperan que su desarrollo individual pueda ser ganado a pesar de contribuir o ser un mudo espectador de la opresión y el sufrimiento de los otros, nosotros sostendremos que en tal instancia el bienestar psicológico está sumamente comprometido, en las maneras sobre las que nos hemos vuelto insensibilizados (ver capítulo 5).

Desde el desarrollo a la liberación

Sachs (1992) y Esteva (1992) argumentan que es tiempo para desmantelar la estructura mental y el lenguaje del "desarrollo", incluyendo lo que está todavía atado a él en la forma de oposición, tales como "subdesarrollo" y "contra-desarrollo". Nosotros entendemos liberación como un término holístico que nos urge para considerar las conexiones entre transformación psicológica, espiritual, sociocultural, política y económica. En este intento holístico, nos ayuda resistirnos a pesar de que uno podría estar psicológicamente liberado o individualizado mientras está esclavizado económica o culturalmente o está limitando, intencionadamente o no, la libertad de los otros. La psicología de la liberación une el interior con el exterior, expandiendo su foco para incluir comunidad, conteniendo "el yo" y "el otro", cuerpo y mente juntos. Al actuar así, nuestros encuentros y tratamiento de los demás son tan cuidadosamente reflexionados como nuestra relación con nosotros mismos. El yo se considera disminuido si el otro –persona, naturaleza, o grupo- es solo entendido como un medio para la gratificación propia: deshumanizada, incautada e inanimada. Hay un prolongado intento de atestiguar los pensamientos y sentimientos del otro, sacando de proyecciones y atribuciones sobre el otro lo que sirve a los fines de uno mismo (ver Capítulo 10). Las psicologías de la liberación intentan entender cómo y por qué los otros en la comunidad así como partes del yo son silenciadas o nunca oídas. Ellos promueven entornos que alientan una restauración de la voz. Ellos buscan

entender las psicologías de egodefensa que producen codicia, odio, violencia, o amnesia sobre el sufrimiento de uno mismo y de los demás.

La disputada historia del término "liberación"

Somos conscientes de que el concepto de "liberación" también tiene una disputada historia por lo que necesitamos diferenciar nuestros esfuerzos, y nuestra decisión presente de usarlo. En una época histórica en la que "liberación" es usada como un nombre no apropiado por la ocupación militar, cuando el deseo del vencedor es proclamado para ser el deseo del oprimido, es necesario clarificar más a fondo nuestro uso del término "liberación". Nosotros no entendemos por el término "liberación" ninguno de los previos significados históricos que sugieren que un grupo puede ser "liberado" por otro grupo trabajando en su nombre. A veces "liberación" ha sido usado con el sentido de hacer algo *por* los demás: "liberándolos" o "ayudándolos" a convertirse no en lo que ellos desean para ellos mismos sino lo que sus "ayudadores" desean. Este uso conlleva implicaciones de trabajo "misionero", con las desigualdades de poder que han caracterizado las relaciones coloniales. Los "libertadores" en este escenario ya han llegado a alguna altura preestablecida en una jerarquía de su propia construcción. Ellos se han convertido en personas más avanzadas y completas que están llevando a los "desfavorecidos" mensajes de justicia, racionalidad, adaptación o "desarrollo". Tal eufemismo para la invasión cultural no es de lo que estamos hablando al usar el término "liberación". Tampoco estamos hablando de intentos simplistas para escapar en un reductivo binario de oprimidos y opresores, desatendiendo la realidad de que en momentos diferentes, uno se encuentra a sí mismo en diferentes lados de esta valla. No estamos describiendo procesos que pueden ser ganados a través de la violencia y la superioridad militar.

Nuestro uso de la palabra "liberación" es entendido de manera diferente. Mejor, nosotros proponemos una manera de entender la mutilación psicológica que afecta a todos los implicados en las prácticas opresivas –daños diferentes a nuestra humanidad, pero daños, al fin y al cabo. Liberación debe implicar conocimiento, restauración, y una apertura para una humanidad más grande tanto para las víctimas como para los perpetradores, espectadores, y testigos –un tema al que volveremos en los capítulos 4, 5, 6 y 7.

La liberación como evasión

Queremos hablar sobre un tipo de liberación que la gente puede hacer *con* el otro, pero no *por* el otro; un tipo de evasión en el que encontramos la plenitud de nosotros mismos y nuestras comunidades. Uno empieza este proyecto participativo con un sentido de que todo es todavía desconocido en el uno y el otro. En este escenario, todo lo que es encarcelado en silencio, anhelo, y marginalización, tendrá una oportunidad de escapar en imagen, lenguaje, símbolo, actuación y acción. "La experiencia" será en negativo: aprendiendo cómo vaciarse uno mismo de las ya aprendidas identificaciones y especializaciones para crear espacios para escuchar e imaginar, donde uno pueda soñar nuevos guiones y alternativas maneras de ser en el mundo. Este espacio es dialógico, dando la bienvenida a la conversación allí donde el monólogo ha reinado, dentro de uno mismo y entre unos y otros. Uno hace esto junto con los otros, recuperando recursos de creatividad y poder, entrando en la comunidad en lugar de quedarse al margen como espectadores o reporteros indiferentes. Este espacio es co-creativo. Las reglas por las que uno ha vivido, las identidades que uno ha imaginado para uno mismo, y las identidades de los otros imaginadas como diferentes, empiezan a cambiar y transformarse en este conocimiento de liberación. Las psicologías de liberación empiezan en la era de lo que ya ha sido conocido y nombrado. Ellas empiezan con un viaje de divagación en el desierto donde uno se pregunta y deconstruye en diálogo las referencias fijadas que han estado orientando las identificaciones de uno.

Las psicologías de liberación unen tradiciones comunes en diversos lugares allí donde existen deseos para que las necesidades básicas se satisfagan de manera fiable, para que los niños disfruten pacíficas infancias y educación de apoyo, para que los asuntos de importancia sean comprometidos dialógicamente, para que aquellos en la marginalidad sean acogidos y apoyados, para que asuntos difíciles y de conflicto sean dialogados, y para que la tierra sea protegida y restaurada. Aquí la potencial vivacidad dentro de cada uno de nosotros es liberada y disfrutada en la "leche y miel" de la conversación, las artes, y las amorosas relaciones con cada uno. La encarnación de estos anhelos empieza con un peregrinaje errante en el desierto ya que se intenta revisar a través de los caminos del pensamiento colonial que atan a un orden viejo. Cada persona educada dentro de la cultura dominante tendrá que atravesar un proceso de crítico discernimiento –lo que Freire llamaba "concienciación", y el teólogo de liberación Kolvenbach (2000) llamaba "conversión"- a medida que intentamos captar qué es por lo que realmente sufrimos (ver capítulos 4, 5, 6, y 7) y empezar a articular lo que previamente ha sido indecible (ver capítulos 8, 9, y 10).

La liberación y los nuevos derechos

Muchos individuos y comunidades han acogido este reto, y se han embarcado en crear lo que Esteva (1992) y otros han llamado los "new commons", los "nuevos bienes". A menudo extraídos de un territorio hostil, ellos han rechazado la reducción del desarrollo de su humanidad a términos económicos, y están tomando medidas para afirmar su dignidad. Reduciendo su dependencia en mercados extranjeros, han buscado reordenar sus prioridades y valores hacia unos que puedan sostener sus corazones, almas, y cuerpos. Esteva (2006a) percibe un cambio en la manera que se habla de la comunidad, de un grupo pidiendo que sus derechos sean garantizados desde arriba a un grupo unido por mutuas limitaciones. La realización de estas obligaciones hace nacer lo nuevo en el presente.

Como la regeneración asistida de paisajes en apuros en medio de la desertificación infringida, estas comunidades han deseado colocar algunas vallas protectoras entre ellos mismos y lo que les invade. A través de la historia oral y el diálogo han tomado un inventario de aquellos valores culturales y prácticas que están presentes, tanto en su forma madura como en semilleros, y aquellos que han sido perdidas y necesitadas para ser refundados. De la misma manera que la regeneración asistida, tales procesos de liberación –sobre la que depende la emergencia de nuevos bienes- son nacidos en una profunda fe en nuestras capacidades regenerativas.

Las psicologías de la liberación sientan objetivos *in situ* y más allá del desarrollo. Sus aspiraciones son para redes de trabajo de comunidades renovadas en el diálogo y la solidaridad, compuestas de individuos que han roto con las ideologías jerárquicas del pasado, y están juntas tratando de discernir pacíficos y sostenibles caminos hacia delante. Los primeros pasos hacia estos resultados implican prestar atención a las heridas psicológicas –los síntomas y señales del sufrimiento- causadas por los acuerdos sociales actuales. Esto será el trabajo de los próximos cuatro capítulos.

FIN CAPÍTULO 3

Parte II
Heridas psíquicas del Colonialismo y la Globalización

Poco tiempo después de su temprana muerte, Frantz Fanon (1967) escribió: “Hoy, yo creo en la posibilidad del amor; eso es por lo que trato de trazar sus imperfecciones; sus perversiones” (p. 42). Fanon y Memmi describieron estas perversiones a medida que se desarrollaron durante la lucha por la liberación nacional en Argelia a finales de los años cincuenta, analizando las amputaciones psíquicas y mutilaciones del yo que las dinámicas coloniales pusieron en marcha. Mientras la globalización ha reorganizado cómo operan el privilegio y el poder, esto no ha beneficiado a la mayoría de la población mundial; por el contrario, perniciosas heridas ocasionadas por la desigualdad, la injusticia y la violencia continúan siendo impuestas, a menudo en nuevas formas e intensidades. Un punto de partida para las psicologías de la liberación es crear conciencia de cómo muchos de nuestros más íntimos sufrimientos y orientación psicológica están conectados con los contextos culturales e históricos en los que vivimos y las maneras que hemos aprendido a pensar sobre ellos.

Las psicologías de liberación a veces recurren conceptos desarrollados por las psicologías del inconsciente (las psicologías profundas), extendiéndolas a hacer conexiones con las condiciones ambientales e históricas. En esta sección del libro, exploraremos cómo esta conexión puede mejorar el entendimiento del sufrimiento de los síntomas que son reacciones a vivir situaciones de violencia e injusticia. Entender las psiques dentro del contexto de la ideología, la cultura y la historia puede ayudarnos a romper con el pasado, y llenarnos de energía para esforzarnos en crear un mundo que sea menos hiriente en el presente y futuro. Para hacer buen uso de las psicologías del inconsciente, es también importante saber por qué ellas han fracasado en hacer las conexiones que son necesarias para las psicologías de la liberación. Parte de este trabajo de psicologías de la liberación ha sido para liberar las contribuciones teóricas del psicoanálisis de la consulta clínica, así como del exclusivo foco de la interioridad, para traer de vuelta tal interioridad a la vida de la comunidad donde se originó (capítulo 4).

Con la ayuda de los conceptos de la psicología profunda, analizamos los efectos inconscientes del colonialismo y la globalización en los capítulos 5, 6, y 7. Desde el principio del siglo dieciocho, han surgido detalladas descripciones, fenomenologías completas, de los trágicos efectos de la violencia. La preponderancia de tal trabajo se ha centrado en la psicología de las víctimas de la opresión (capítulo 7). Mientras este esfuerzo ha sido crucial, es también necesario entender los resultados psíquicos del acto de ser espectadores de la injusticia, de intentar vivir la vida cotidiana separado de la violencia alrededor de uno defendiéndose de conocerla demasiado a fondo o permitiendo su presencia para cambiar la manera que se dirige la vida (capítulo 5). Además, las estructuras psíquicas de esta violencia perpetrada y opresión necesitan ser entendidas para anular los ciclos de miseria que ponen en movimiento para los demás, ciclos que los deforman a ellos mismos, sus familias y cómplices (capítulo 6).

Las narrativas de historia coherente e identidad de una nación moderna se deshacen bajo el peso de la violencia no llorada. El discurso público es reconocido por estar impregnado de ideologías, mentiras, y silencio sobre el pasado que no puede ser nombrado. Los informes colectivos ya no coinciden con la vida diaria, y entramos en la parodia de la experiencia que es ahora llamado el postmodernismo. Chela Sandoval (2000) llama a esta situación “una condición fragmentada violentamente”. Todavía ella sugiere la idea de sólida identidad en resonancia con la historia oficial que fue siempre una fantasía reservada para los privilegiados. El proceso de colonialismo fue siempre representado contra el telón de fondo de la experiencia fragmentada, “los destrozados cuerpos y mentes” (p.32) de todos aquellos marginados por el

poder y la posición –los colonizados, esclavizados, o privados de derechos. Hoy día, en el proceso de globalización este proceso de desintegración alcanza incluso a los privilegiados según Sandoval:

> Si… los ciudadanos del primer mundo son cada vez más "incapaces de unificar el pasado, presente y futuro" de sus propias vidas psíquicas, así los ciudadanos están entrando en el estado emocional de personas cuyos territorios nativos fueron sustituidos, sus cuerpos subordinados a otros dominantes, sus futuros confusos.
>
> (p. 33)

¿Dónde coexisten los estados psíquicos de espectadores, perpetradores y víctimas, y dónde se dividen bruscamente sus experiencias? Shoshana Felman (1992), en sus comentarios del documental *Shoah*, hace el mapa de estas localizaciones en relación con el Holocausto. Ella reflexiona sobre cómo el Holocausto fue una "agresión histórica a la visión" (p.209), que tomó formas diferentes para víctimas, perpetradores, y espectadores. En la película, se relata una historia que apunta a lo que a menudo podía no ser visto por las muchas víctimas del Holocausto. Un anciano hombre judío en un vagón de tren, camino a uno de los campos de la muerte, pregunta a un chico fuera de la ventana donde están. El chico responde con un gesto, dibujando su dedo cruzándolo sobre la garganta. Supuestamente, los judíos que vieron este gesto podrían no llegar a entender qué significaba. Felman comenta que los judíos "ven pero no entienden la finalidad y destinación de lo que ven: abrumados por la pérdida y la decepción, ellos están ciegos al significado de lo que presencian" (p. 208). Lo que podría ser visto excede lo que es visto, "debido a la naturaleza deslumbrante del hecho" (p. 255). Ella contrasta esto con la relación de los nazis con ver. Aquí hay un enorme esfuerzo por hacer visible lo invisible, para mantener oculto los campos y lo que en ellos acontecía. Una escalofriante expresión de esto es el plan de la Gestapo por reabrir cada fosa común e incinerar los cadáveres. Los testigos del exterminio están ya muertos, sin embargo, dice Felman, los "cadáveres todavía continúan testificando materialmente sus propios asesinos. La estrategia de borrado de los testigos debe por lo tanto ser completada por el borrado literal -por la incineración- de los cuerpos. El testigo debe, literalmente, quemarse, y borrarse de la vista" (p. 226). El esfuerzo y necesidad de saber, una vez privado de lo que debería haber sido visto, se colapsa y es reemplazado por un aire de normalidad. Los perpetradores necesitan un enorme número de aliados activos y pasivos y cómplices para conspirar con sus intentos de dejar invisible lo posiblemente visto.

La última posición que Felman describe es la de los espectadores. Usando la posición de algunos polacos que vivían cerca de los campos, Felman describe su postura: "Los polacos, a diferencia de los judíos, ven pero, como espectadores, no miran, evitan mirar directamente, y así al mismo tiempo ignoran su responsabilidad y su complicidad como testigos:"

> No podías mirar allí. No podías hablar con un judío. Incluso andando por la carretera, no podías mirar allí.
> ¿Miraron de todas maneras?
> Sí, las camionetas venían y los judíos eran trasladados más lejos. Tú podías verlos, pero furtivamente. En miradas de soslayo.
>
> (en Felman, 1992, p. 208)

Entendiendo estas tres posturas, cada una "una amputación de ver" (Felman, 1992), es una parte crítica de las psicologías de liberación. Cada postura reproduce configuraciones psíquicas distintivas, evidenciadas por lo que no puede ser visto y oído. Incluso tan distintivas como son, no siempre son distintas. Por ejemplo, durante el Holocausto, era posible que un preso de un campo de exterminio pudiera estar implicado en estas tres posturas, como víctima, espectador

y, a veces, cómplice de los perpetradores. Por otro lado, era también posible para la gente normal resistirse a la amputación de su vista por lo que ellos podían ser testigos de lo que estaba pasando. Ellos se las arreglaron para rechazar la seguridad y neutralidad de los espectadores, además del destructivo poder de la violencia perpetradora sobre los otros. Las psicologías de la liberación tienen que entender estas acciones alternativas también.

Pese a que los campos de exterminación estaban en condiciones muy extremas, hoy muchas personas viven dentro de sistemas que pueden victimizarlos en ciertas coyunturas; y a otros proveerlos con privilegios cargados de la victimización de los otros, al mismo tiempo que son espectadores de las opresiones y atrocidades en desarrollo. Psíquicamente uno puede estar cargado de varias estrategias conscientes e inconscientes para ver, que incluyen evitar ver, esfuerzos para mantener invisible lo visto, y artimañas interpretativas que le permiten a uno no entender completamente los significados de lo que uno ve. Es también importante darse cuenta de que hay muchas personas que ven claramente, testifican y resisten la opresión; y que se ponen en pie por la verdad y la justicia en situaciones muy difíciles y, a veces, peligrosas.

En el capítulo 4, exploramos parte de la historia de la psicología profunda, intentando hacer uso de algunos de sus conocimientos más poderosos mientras al mismo tiempo justifica sus propios borrados en el contexto histórico (Watkins, 2000a). Reflexionamos sobre las maneras en que la psicología profunda ha trabajado con los síntomas psicológicos que marcan y anuncian aspectos problemáticos de la vida de cada uno: personal y comunitaria. La mala lectura sistemática de los síntomas psicológicos, tanto por los pacientes como por los terapeutas que los asisten, ayuda a sostener los actuales acuerdos de los que uno es parte, a pesar de que estos acuerdos causan por sí mismos miseria psicológica. Aunque muy frecuentemente para las víctimas de opresión está claro que sus circunstancias necesitan cambiar, los costes psicológicos de ser espectador y perpetrar violencia y opresión son menos reconocidos (Staub, 1993). Sin tal reconocimiento, los esfuerzos para cambiar los acuerdos culturales opresivos serán llevados a un punto muerto. Por esta razón, comenzamos con las posturas de espectador y perpetración en el capítulo 5 y 6, continuando en el capítulo 7 con las heridas psíquicas asociadas a sufrir un trauma colectivo de diversos tipos. Este trabajo es necesariamente provisional ya que nosotras, las autoras, sufrimos de algunas de las mismas condiciones sobre las que estamos escribiendo; y somos incapaces de asumir completamente el tipo de distancia que podría prestar una perspectiva mayor. Inmersas en un periodo de rápida globalización, no podemos de ninguna manera nombrar las heridas psíquicas que se están desarrollando en nuestro medio. Estamos atrapadas en una tensión inevitable, esa de encontrarnos a nosotras mismas todavía aprendiendo de escritores anteriores tales como Fanon y Memmi, que venían de una disposición moderna y describían las mutilaciones del yo causadas por las relaciones coloniales, y al mismo tiempo desarrollar un (post)colonial punto de vista en subjetividades dentro del contexto de la globalización.

4
Síntomas y Psicologías en el Contexto Cultural

> Nuestras vidas empiezan a acabarse el día que guardamos silencio sobre las cosas que realmente importan.
>
> (Martin Luther King, Jr.)

Síntomas como memoriales en psicologías profundas

Las psicologías de la liberación enseñan que los ambientes de injusticia, violencia, y represión tienen poderosos efectos psicológicos en todo el mundo, ya sean registrados conscientes o inconscientemente. Cuando no hay un especio o lenguaje público para tratar estos efectos, pueden transformarse en dolorosos síntomas somáticos de aparentemente desconocido origen que son mal atribuidos a otros factores. Esta mala atribución hace imposible dirigirse a las raíces de esos síntomas.

Todas las formas de psicología profunda comparten la idea de que la conciencia humana está impregnada de posibilidades para la disociación, esto es, la eliminación inconsciente del conocimiento doloroso de la conciencia consciente. Tales estrategias inconscientes oscilan desde el bloqueo psíquico, la negación, la duplicación, la separación del consciente al desarrollo de los síntomas somáticos y, por último, la proyección de los efectos dolorosos sobre los otros. La noción de disociación nos ayuda a entender que de lo que se es consciente en este momento puede dejar fuera de la conciencia muchos asuntos que son profundamente inquietantes.

Hay poco en la vida que es más íntimo y privado que el sufrimiento de los síntomas, tales como insomnio, depresión, tensión, ansiedad, miedos inútiles y dolores corporales inesperados. Al interrumpir el flujo de la vida diaria, capturan la atención, incluso cuando no se puede comprender sus razones. Leer los síntomas, esforzándose en escuchar sus mensajes, está cargado de dificultad por lo que es la misma naturaleza de los síntomas psicológicos marcar y esconder significados al mismo tiempo. El síntoma provee un indicio, un vestigio, de lo que todavía no puede ser completamente visto, llevando al psicólogo arquetípico James Hillman (1995) a decir “el ojo y la herida son lo mismo” (p. 107).

Peter Shabad (2000) introduce la idea de los síntomas como memoriales en su ensayo “La más íntima de las creaciones: síntomas como memoriales al sufrimiento solitario de cada uno”. Él dice, “los síntomas deberían verse como acciones comunicativas auto-creadas que tenían la intención de construir un monumento duradero una vez y por todas las experiencias de sufrimiento de uno mismo”. (p. 207).

En tanto que el síntoma conmemora algo que debe al mismo tiempo ser escondido, contiene en su corazón lo que todavía no ha sido visto y entendido. El prematuro borrado de los síntomas por las drogas puede destruir un frágil, potencial puente, dejando el lugar donde estamos luchando en nuestras vidas completamente desconectado del significado y entendimiento que desesperadamente necesitamos para orientarnos.

Como mucho, las psicologías profundas construyen un entendimiento de los procesos inconscientes que han entendido la importancia de apreciar y aprender de un síntoma, de seguirlo hasta lo que no se ha dicho y no se ha visto. Ellos han tenido cuidado de aprender cómo caminar el puente entre los síntomas y sus significados, acercándose en lugar de alejándose del conocimiento que los síntomas soportan. Una práctica radical en terapias profundas de todos los tipos –psicoanalítica, Junguiana, Adleriana, Reichiana y existencia-fenomenológica- es esperar pacientemente con un síntoma, argumentando los esfuerzos del ego para huir de la incomodidad y la perturbación. En ocasiones se espera con lo que ha sido tan silenciado que ha caído en el cuerpo y ha dado lugar a enfermedad física y dolor.

Dentro de las tradiciones psicológicas profundas, ha habido desacuerdo sobre la apropiada manera de interpretar y trabajar con síntomas, reflejando controversia sobre cómo lo psicológico se forma y es afectado, y sobre la relación entre el contexto cultural y la psique. Las teorías de la motivación han entendido que los síntomas surgen de las vicisitudes de las necesidades internas conflictivas. Los teóricos de la relación de objeto han rastreado el origen de los síntomas en las tempranas dificultades de las relaciones afectivas del niño con la madre o el cuidador principal. Aquellos que toman un punto de vista arquetípico han visto los síntomas derivados de la lucha de los arquetipos dominantes. Todavía, a menudo las psicologías profundas fallan al hacer conexiones entre las vidas interiores de los individuos y los ambientes externos en los que sus síntomas e identidades se desarrollan. Muchos profesionales adoptan un enfoque universalista a las dinámicas psicológicas, eclipsando las construcciones locales culturales de identidad en las que los síntomas ocurren.

Desde nuestra perspectiva, esperar y escuchar a los síntomas debe tener una triple orientación: hacia el síntoma, hacia el compromiso ideológico y teórico del que escucha, y hacia los contextos institucionales y sociales que lo rodean. Queremos alimentar esta triple escucha, conscientes de que las teorías psicológicas pueden interpretar muy estrictamente síntomas y estados. Esto es particularmente así cuando las teorías en sí mismas son marcadas por la amnesia social tan característica del paradigma individual común a las sociedades capitalistas. Rusell Jacoby (1975) define la amnesia social como "la represión de la sociedad de la rememoración de su propio pasado" (p. 5). Esto se produce a través del proceso de cosificación social, la formación de ideologías que están favorecidas por los acuerdos sociales actuales. Estos marcos de conocimiento ayudan a preservar la distribución del status quo del poder económico y social. Se promueve la ilusión de que las ideologías que han sido construidas son "naturales", inevitables y preferibles. Tales procesos de cosificación crean sus propias narrativas históricas. Esto contribuye a que "la memoria sea expulsada de la mente por las dinámicas sociales y económicas" de la sociedad (Jacoby, 1975, p.4). Veremos en los ejemplos abajo cómo la amnesia social contribuye a la mala lectura de los síntomas –físicos y psicológicos.

Como parte de las bases teóricas para las psicologías de la liberación, queremos ser capaces de recurrir a los conocimientos de las psicologías del inconsciente, pero no siempre en su forma actual. En este capítulo, nos fijaremos en cómo los conocimientos profundos de las relaciones entre la psique y la cultura de alrededor fueron parcialmente perdidas en la extensión del psicoanálisis desde la pre-segunda guerra mundial en Europa hasta la posguerra en América. Parte de la labor de las psicologías de la liberación hoy es restaurar y extender un conocimiento de cómo los contextos institucionales y los constructos ideológicos afectan a la salud psicológica y a los síntomas del sufrimiento. Queremos usar metodologías y teorías de psicología profunda para acercarnos a la sintomatología psicológica, pero primero necesitamos entender las conexiones propias de la psicología profunda con las condiciones sociales donde se desarrollan (Watkins, 2000b).

El psicoanálisis temprano y la justicia social

Sería difícil decir desde la práctica de la mayoría de las corrientes principales de las psicologías profundas en América, que el psicoanálisis fue concebido en una atmósfera de conciencia de ayuda de las desigualdades sociales y su impacto en la salud mental y la provisión de tratamiento psicológico. En sus primeras etapas, el psicoanálisis entendió los efectos nocivos del convencionalismo burgués en la vitalidad de la psique, y cuidadosamente lo retó mientras era lo políticamente astuto sobre la necesidad del psicoanálisis del apoyo de la corriente principal para sus prácticas. En "*Las clínicas gratuitas de Freud: psicoanálisis y justicia social, 1918-1938*", Elizabeth Danto (2005) hace una crónica de esta ahora extrañamente considerada temprana historia del movimiento del psicoanálisis, forjado en la secuela de la devastación económica y social de la I guerra Mundial.

Muchos de los primeros profesionales psicoanalíticos eran marxistas comprometidos, socialistas, o social demócratas, cuya práctica de la psicología profunda surgida desde los deseos de liberación en los frentes psicológico y social, frentes que se consideraban como inextricablemente entrelazados. Miembros destacados del temprano movimiento psicoanalítico que eran marxistas incluían a Erich Fromm, Otto Fenichel, Gustav Landauer, Annie Reich; los socialistas incluían a Bruno Bettleheim, Greta Bibring, Helene Deutsch, Ernst Simmel, y Siegfried Bernfeld; los comunistas incluían Edith Jacobson, Marie Langer, y Wilhelm Reich; y los socialdemócratas incluían Karen Horney, Paul Federn, y Sigmund Freud (Danto, 2005, p. 9).

En la etapa temprana del psicoanálisis forjado en la Viena Roja, los psicoanalistas estaban personalmente implicados en iniciativas para clínicas gratuitas para el tratamiento psicoanalítico, clínicas gratuitas para el cuidado de la salud reproductiva y la educación para las mujeres, y escuelas experimentales para los niños de los pobres, el movimiento de las guarderías infantiles, centros de tratamientos con base en las escuelas para niños traumatizados por la guerra y la pobreza, clases de psicología en los centros comunitarios para trabajadores, las primeras clínicas de orientación infantil, y los centros de prevención del suicidio.

Pusieron atención en construir condiciones para la paz y la estabilidad en Austria y Europa, propusieron iniciativas para ayudar a las mujeres a luchar contra varias formas de dominación y control, y sugirieron cambios arquitectónicos para las viviendas que ayudarían a construir el sentido de comunidad de las familias urbanas, entendidas como apoyo a la salud psicológica (Danto, 2005). Su defensa por los niños surgía de las extensas necesidades de los niños tras la I Guerra Mundial, el conocimiento psicoanalítico en la importancia del desarrollo de la infancia temprana para la salud psicológica posterior, y la conciencia de los efectos traumáticos de la pobreza en el desarrollo de los niños.

El blanqueo del psicoanálisis y la pérdida de la "visión nocturna"

Cuando Freud fue invitado a dar sus primeras conferencias en América en Clark University en 1909, él dudaba de aceptar, sospechando el sino del psicoanálisis en el paisaje cultural de América. Él creció desdeñoso del análisis medicalizado en los estados Unidos que era políticamente conservador y generador de excesiva afluencia para sus practicantes (Dante, 2005, p.13). La crítica de Freud presagió proféticamente los cambios que el psicoanálisis experimentaría en su traslado a los Estados Unidos.

Muchos analistas judíos exiliados buscaron refugio en América para escapar del mortífero antisemitismo que en Europa siguió al Holocausto. Rusell Jacoby (1983) argumenta que los analistas trasladados reprimieron su historia de compromiso político y social en Europa para evitar retrasos en el proceso de naturalización en los Estados Unidos. Muchos sintieron que esta supresión continuaba siendo necesaria a causa del clima político en América ya que se acentuaba la Guerra Fría y erupcionaba el McCarthismo. Aquellos con lealtades al marxismo y socialismo tenían miedo de que pudieran ser vistos como comunistas, como ciertamente muchos lo fueron.

Altman, psicoanalista y autor de *The analyst in the inner city: Race, class, and cultura through a psychoanalytic lens (1995) (El psicoanalista en la ciudad interior. Raza, clase y cultura a través de las lentes del psicoanálisis)* argumenta que cuando los judíos psicoanalíticos exiliados vinieron a América antes y durante la II Guerra Mundial, fueron confrontados con unirse a la profesión Blanca en América. Muchos en América veían a los judíos como negros (Gilan, 1993). Edward Said argumenta en *Freud and the non-European* (2004) (*Freud y los no-europeos*) que Freud mismo veía a los judíos como no-europeos. Al venir a América, muchos analistas judíos desplazados adoptaron "irreflexivamente un sistema de valores norte europeo y [buscaron] un status social de clase alta" (Altman, 2004, p. 808). Para ser integrados dentro

de la institución psicoanalítica los psicoanalistas judíos, argumenta Altman, se sometieron a un blanqueado.

Dadas las tragedias culturales, familiares y personales que les habían ocurrido en Europa, esta adaptación es entendible. Sin embargo, esto iba a tener graves consecuencias para la práctica de las psicologías profundas en América. El psicoanálisis se volvió blanqueado y miope, a menudo indiferente hacia los asuntos raciales y culturales, e irreflexivo de su propia localización cultural dentro de una sociedad multicultural (Altman, 1995).

Algunos psicoanalistas iban a establecer la psicología del ego, que adoptó los mensajes de fondo de los norte-europeos y los calvinistas, "enfatizando la tolerancia hacia la frustración y la abstención desde la gratificación" (p. 810). Los institutos competían por el prestigio social al unirse al establecimiento médico y al descorazonador análisis laico hecho por aquellos sin una titulación médica, una práctica que había alentado el trabajo interdisciplinario y la provisión de análisis para los económicamente desfavorecidos en Berlín y Viena. El privilegio económico en parte era buscado por volar desde los tipos de iniciativas públicas y socialistas populares en Viena a modelos de prácticas privadas que el capitalismo aceptó sin sentido crítico y sus divisiones brutales en la provisión de asistencia médica.

Como el psicoanálisis se retiró del interés y el compromiso por la justicia social, se refugió en los modelos de trastorno que aseguran la necesidad de tratamiento individual. La eliminación del análisis laico contra los deseos de Freud, empujó al psicoanálisis fuera del criticismo cultural hacia la práctica medicalizada. Las tensiones económicas en el sistema de asistencia sanitaria forzaron a la amplia adopción del modelo de trastorno en la segunda mitad del siglo veinte, requiriendo la diagnosis de la psicopatología y su tratamiento sistemático para obtener el pago de un seguro externo. El problema principal con este modelo es que localiza la psicopatología dentro de los individuos, mirando solo el contexto más local de intimidad y relaciones familiares para entenderlo.

Altman (1995) lamenta que a causa de que muchos psicoanalistas "eran blancos" y perseguían el privilegio, el psicoanálisis abandonó parte de su "visión nocturna", cambiando el conocimiento subversivo por la conformidad del status quo. Altman (2004) describe la "visión nocturna" psicoanalítica como su habilidad para criticar la sociedad y examinar sus implicaciones intrapsíquicas desde la posición de un extranjero y crítico. Tal visión nos permite empezar a ver que nuestro sufrimiento psicológico está unido a la(s) cultura(s) en la que residimos. Jacoby (1975) argumenta que el comercio de la visión nocturna para la seguridad profesional ha envenenado las prácticas profundas americanas con la amnesia social. Al extenderse que los profesionales profundos se identifican con aspectos de la cultura blanca americana que no son propicios a la salud psicológica, sus tratamientos confabulan con las fuerzas que causan el trastorno. En tanto que la psicología en sí misma conserva la elisión de la esclavitud y el genocio nativo-americano, ello contribuye a la defensiva estructura de la psique americana, más que a un movimiento radical que pudiera ayudar a desarrollar el conocimiento dentro del legado psicológico de esas dos tragedias fundadoras. El psicoanalista Harry Stack Sullivan trató de abordar con valentía el racismo y el militarismo de América, y se encontró a sí mismo condenado al ostracismo por sus propios colegas y acosado por las preocupaciones financieras durante las últimas décadas de su vida (Cushman, 1995). Otros psicoanalistas en la escuela cultural del psicoanálisis, tales como Fromm y Horney, trabajaron con los conocimientos psicoanalíticos, leyendo de ellos no verdades universales, sino conflictos situados, descriptivo del impacto de la cultura en la psique. El corazón del movimiento del psicoanálisis en los Estados Unidos excluyó a Fromm y Horney. Wilheim Reich, radical defensor de los derechos reproductivos de las mujeres y a quien le estamos en deuda por inspirar muchas aproximaciones a la curación psique/soma, fue arrestado y encarcelado hacia el final de su vida, con el cargo de violación de las leyes del comercio interestatal. Murió en una prisión americana.

Otros, como Fenichel, mantuvo ocultas sus ideas culturales radicales. Jacoby (1983) escribe una crónica sobre cómo la vaga expresión empezó a sustituir a las anteriores convicciones izquierdistas, ya que algunos psicoanalistas europeos se sintieron presionados para negar su defensa en el pasado por el cambio social.

Teoricos que trabajan con los conocimientos psicológicos profundos en cuestiones de liberación, tales como Fanon; Memmi, Césaire, Freire, Martín-Baró, Anzaldúa, Castillo, Morales, Griffin; Sandoval, Montero, Lira, y Dussel, han quedado sin reclamar como teóricos psicológicos profundos en los Estados Unidos. Escritores afro-americanos en liberación y decolonización psíquica que podrían haber contribuido poderosamente a una psicología profunda marcadamente americana y multicultural, tales como Dubois, Douglas, Wright, King, Hooks, Cone y Lord han sido clasificados fuera del canon de una psicología profunda blanca.

Ver los síntomas en términos de discursos culturales circundantes requiere que se confronte lo que ha sido normalizado y dado por supuesto en el entorno. Cuestionarse esto es poner en peligro la propia posición dentro del status quo. El esfuerzo de entender los síntomas a la luz de las construcciones culturales era demasiado transgresor para la mayoría de los psicoanalistas. Al emerger del Holocausto y las guerras mundiales, muchos psicoanalistas en América buscaron refugio en sistemas interpretativos que no cayeron dentro del profundo y trágico desorden del siglo veinte, que circunscribe el foco de sus prácticas y el entendimiento de los síntomas. La circunscripción era coherente con un sentido individualista de la psique como autosuficiente y privada. Era también un movimiento autoprotector. Interpretar los síntomas en relación a la comunidad y la vida cultural conecta la salud psicológica con la transformación cultural y social. De hacerlo así se colocaría la práctica psicológica profunda como una disciplina contracultural, sacrificando el apoyo y la garantizada viabilidad financiera de la corriente principal (Cushman, 1995).

En su libro *Amor en los tiempos del odio. Psicología de la liberación en América Latina,* Nancy Caro Hollander (1997) ha documentado las agonizantes luchas por el futuro que ocurrieron en los centros urbanos en Latinoamérica. Aunque en Norteamérica había también una retractación del compromiso social y político. Durante las Guerras Sucias en Latinoamérica, algunos psicoanalistas estuvieron tristemente confrontados por una conciencia cada vez mayor de la pesadilla social que estaba desarrollándose ya que sus propios hijos e hijas, además de pacientes y amigos, estaban desaparecidos y eran torturados. A finales de los sesenta y setenta los psicoanalistas latinoamericanos discutían sobre el papel que las psicologías profundas deberían desempeñar durante los periodos del estado del terror. Dentro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), los miembros más nuevos con preocupaciones de justicia social empezaron a disentir de la postura de neutralidad política que era oficialmente mantenida.

> Los disidentes acusaron al APA de convertirse en una casa segura auto-encerrada para un sector de una élite profesional obligado a mantener su privilegio y por consiguiente su posicionamiento con la clase gobernante y el orden social existente… Ellos demandaban un regreso a las cuestiones sociales más directas que una vez habían preocupado a los psicoanalistas interesados en la relación entre la represión social e individual.

Muchos disidentes rompieron con el APA en 1971, yéndose a trabajar con todas las clases sociales en hospitales, clínicas de la comunidad, y sindicatos. Sin embargo, como las dictaduras en el Cono Sur se hicieron más estables, la mayoría de los psicólogos activistas fueron arrestados o forzados al exilio. Marie Langer (1992), quien empezó su práctica de psicoanálisis en Viena, huyó al exilio en México. Luego le pidieron ayudar a construir un sistema de salud mental en la revolucionaria Nicaragua. Su trabajo empezó a destilar aquellas partes del psicoanálisis que podrían ser útiles para los trabajadores de la salud mental paraprofesional quienes eran conscientes de la necesidad de contextualizar lo psicológico dentro de lo sociopolítico. Hoy en un periodo postdictatorial neoliberal, aquellos que sobrevivieron

continúan trabajando con los legados de estado de terror, para demandar la responsabilidad, y para desarrollar formas de democracia fundamental y restauración social.

Ignorar y leer incorrectamente los síntomas

La negativa a escuchar los síntomas en relación a la cultura y la historia tanto por los psicólogos como por sus clientes ocurre en muchas partes del mundo. Cuando no somos capaces de seguir los síntomas en su contexto circundante, o cuando es demasiado peligroso hacerlo en entornos autoritarios, a menudo malinterpretamos sus propuestas y negamos su voz. Quizás podemos ver esto más claramente en ejemplos extremos.

El seguimiento del síntoma siempre corre el riesgo de ser ejecutado prematuramente, causando que uno mismo vea equivocadamente lo familiar y seguro en lo no familiar y perturbador. Phillip Cushman (1995) cuenta una historia sobre cómo ocurrió esto con el tratamiento analítico de Melanie Klein a su propio hijo, Erich. C mo psicoanalista, Klein, un psicoanalizante y estudiante del psicoanalista Karl Abraham, empezó a moverse en el psicoanálisis alejado de las teorías de la motivación y los instintos hacia la teoría de las relaciones de los objetos, el último enfoque en nuestras interacciones humanas y nuestra internalización de ellas. Este movimiento, impulsado por Mrs. Klein, no fue completado por ella, tal como veremos. Klein nació en una familia judía y vivió en Alemania y Hungría entre las dos guerras mundiales. Fue una de las primeras en empezar el tratamiento psicoanalítico de los niños. Por su experiencia en el trabajo con niños, ella intentó tratar a su ansioso y fóbico hijo, Erich. Ella escribió sobre su "caso" usando un pseudónimo, disfrazando su identidad como su hijo.

Klein sonsacó las fantasías de su hijo a través del juego, y se los interpretó a la luz del complejo de Edipo, explicándole que su ansiedad era causada por sus deseos de tener coito con ella. El tratamiento de Klein con su hijo no funcionó. Erich se volvió más ansioso, desarrollando una fobia a salir fuera. Reduplicar sus esfuerzos interpretativos no tuvo mejores efectos.

> Por ejemplo, en respuesta a su fobia a salir fuera, ella le pidió describir una calle que le diera miedo particularmente. Él respondió que la calle era una que estaba llena con jóvenes que le atormentaban. Klein ignoró este hecho e interpretó que la calle estaba alineada con árboles. Ella interpretó los árboles como falos y explicó a Erich que esto significaba que él deseaba a su madre, y su ansiedad era sin duda causada por la ansiedad de la castración que inevitablemente seguía al deseo.
>
> (Cushman, 1995, p. 201)

Klein vio su síntoma de ansiedad como derivado de las estructuras psíquicas inherentes y dramas colectivos. Lo que es más llamativo sobre la mala lectura de Mrs. Klein de la fobia de su hijo a salir fuera es su fracaso al conectar su experiencia interna de ansiedad con el clima social y político de su mundo. Años después el hermano mayor de Erich explicó que la calle que Erich más temía estaba frecuentada por jóvenes que le atormentaban "intimidadores en una banda anti-semítica que rutinariamente atacaba a los niños judíos" (Cushman, 1995, p. 201). Para complicar el problema de llegar a saber lo que es difícil saber, Klein nunca había contado a su hijo que él venía de descendencia judía.

El síntoma fóbico alertaba y protegía contra lo que podría no ser directamente sabido y por tanto dicho. Como las imágenes de los sueños, los síntomas pueden resistir encerrados en sencillas interpretaciones, inadecuadas a sus demandas. Pueden perseverar en su protesta, continuando hasta inutilizar, dándole a uno la oportunidad de rendirse a su tutelaje, hasta que

uno ha oído sus múltiples mensajes; pero existe también la posibilidad de que puedan colapsarse en una conspiración muda con el status quo.

En China durante los periodos de opresión política y hambruna crónica, la neurastenia o el malestar generalizado era explicado como una condición biológica y tratada con drogas, silenciando la protesta del cuerpo y la mente, y por tanto contribuyendo al mantenimiento de las estructuras del poder político opresivo (Shulman-Lorenz, 1997a). En Brasil, aquellos afectados por el hambre pueden explicar su debilidad como *nervos*, o agotamiento nervioso, mejor que confrontar las políticas sociales que produjeron la escasez de comida. En un escalofriante ejemplo de mala lectura de los síntomas, la antropóloga Nancy Scheper-Hughes (1995a) describe cómo en el Norte de Brasil, había una anulación sistemática de discusión sobre la inanición y la deshidratación infantil, que en algunas áreas resultaba en tasas de mortalidad infantil tan altas como el 40%. Trágicamente, más que seguir los síntomas hasta entender con exactitud las situaciones de enfermedad infantil, Scheper-Hughes los encontró a menudo mal atribuidos a una aversión innata a la vida (al menos en discusiones con el investigador americano visitante). En las áreas más pobres del Noroeste, niños enfermizos, considerados como no tener el "truco para vivir", eran dejados morir en las esquinas de sus casas debido a las situaciones económicas imposibles de las familias. Este discurso protege de la completa arremetida de la conciencia en relación con los estragos de la pobreza que asalta a tantas familias, mitiga la pérdida de afrontamiento, y trabaja la confrontación con el sentido de impotencia de uno mismo para proteger a los propios hijos. Para leer adecuadamente los síntomas infantiles de inanición y deshidratación se requeriría el conocimiento posiblemente peligroso de cómo la injusta propiedad de la tierra y la distribución de la riqueza resulta en trágicas deficiencias de comida y agua limpia, incluso para los más jóvenes de los miembros de una sociedad. Aliviar estos síntomas requeriría que la protesta de los síntomas fuera acogida en un ámbito público que está en sí mismo enfermo. A menudo esto puede parecer imposible para los más pobres.

Incluso, los síntomas ignorados pueden a menudo ganar fuerza como un sueño recurrente que finalmente rompe en una pesadilla para llamar la atención. Después del accidente nuclear en Chernobyl, Adolf Harash viajó allí para proveer tratamiento del trauma a los supervivientes. Él relataba descorazonadoramente la frecuencia con que los trabajadores de las antiguas plantas contaban que habían sido visitados por sueños y pesadillas sobre el "accidente" antes de que ocurriera. La mayoría nunca había hablado a nadie sobre esos sueños sintomáticos, poniéndolos a un lado. Dar voz a los recelos sobre la seguridad de las plataformas se sentía como ser desleal al gobierno. Prestar atención a las pesadillas como fuentes potenciales de conocimiento era una repudiada práctica en la vida soviética en ese momento (Watkins, 1992). La postura de espectador, a la cual pronto volveremos, a menudo conlleva ser espectador en relación a no solo una situación objetiva que llama nuestra atención sino también a ignorar cómo esta situación da lugar en ella misma a pensamientos espontáneos, sueños, imágenes y sentimiento. Uno se convierte en espectador de la propia realidad psíquica de uno, inhabilitando la capacidad de uno mismo para cambiar las situaciones de las que cada uno es parte.

Al entregarse fielmente al tutelaje de los síntomas, Hillman emergió de varias décadas en la consulta de psicoterapeuta para admitir, como otros antes de él, que el sufrimiento psicológico no podía ser acordonado del sufrimiento del mundo del que uno es parte.

> Mi práctica me dice que no puedo distinguir claramente por más tiempo la neurosis de uno y la neurosis del mundo, la psicopatología de uno y la psicopatología del mundo. Además, ello me dice que colocar la neurosis y la psicopatología únicamente en la realidad personal es una represión ilusoria de lo que es en realidad, realísticamente, siendo experimentada. Esto además implica que mis teorías de neurosis y categorías de psicopatología deben ser radicalmente extendidas si es que ellas no acogen las patologías que mi trabajo pretende mejorar.

(Hillman, 1992, p. 93)

El espíritu más radical del psicoanálisis requiere que se sigan los síntomas cruzando los límites de paradigmas y las interpretaciones familiares, si se requiere; que se tome nota de lo que se empieza a ver que generalmente causaría retirarse a un prisma más estrecho. Las psicologías de la liberación en todo el mundo piden que se renuncie a la seguridad de lo estrechamente construido "psicológico", para situarse uno mismo en situaciones de diálogo con los otros que destapan las asunciones normalizadas de uno mismo, permitiendo a uno ver las conexiones entre lo psicológico, lo histórico, lo socioeconómico, y lo espiritual. Sin esta transgresión de fronteras disciplinarias, una patología del sufrimiento individual es incapaz de averiguar los caminos en que sus síntomas hablan de los efectos de un contexto más amplio que crea sufrimiento tanto para uno mismo como para los demás. Sin esta transgresión, hacer psicoterapia se hace limitado para resolver soluciones personales y acuerdos a problemas sociales mucho más amplio, sin afectar o incluso clarificar conciencia sobre el contexto más amplio que puede requerir el conocimiento y la transformación para prevenir el sufrimiento psicológico.

Soltado de un miope paradigma individualista, uno puede empezar a pensar dónde el "trastorno" es el que da lugar a los síntomas (Watkins, 1992; Shulman-Lorenz, 1997a). ¿No es posible que muchos síntomas personales sean una señal de patología cultural (Selig, 2003)? Arthur Kleinman (1988), un psiquiatra y antropólogo, trabaja interculturalmente y epidemiológicamente para dar luz sobre cómo nuestros trastornos psicológicos reflejan una patología cultural. Estudios multiculturales de psicopatología nos permiten ver que el *Manual diagnóstico y estadístico*, que la psiquiatría americana ha desarrollado para describir y exportar su entendimiento de los síndromes psicológicos, representa como "trastornos del carácter" a síndromes que resultan ser trastornos relacionales de Occidente y del Norte: trastornos paranoico, esquizoide, antisocial, borderline, histriónico, evitativo, dependiente, obsesivo-compulsivo, y narcisista. Trastornos distímicos, anorexia y agorafobia pueden no ser válidos en categorías interculturales (Kleinman, 1988). Que las diferencias culturales provocadas por el género impactan profundamente en la salud mental está ampliamente demostrado por la mayor frecuencia en mujeres de los siguientes "trastornos": borderline, histriónico, dependiente, agorafobia, depresión grave, trastorno de pánico, trastorno de identidad disociativo, anorexia y bulimia.

Además, el curso y el diagnóstico de varios trastornos está directamente afectado por el contexto cultural. El ejemplo más sorprendente de esto es la esquizofrenia, un trastorno que es ocho veces más predominante en situaciones sociales donde hay pertenencia social limitada y un alto sentido de fatalismo (Shulman-Lorenz, 1997a). A pesar de la sofisticación psicofarmacológica americana, muchos pacientes de esquizofrenia en América sufren el curso de una enfermedad que es más severa y crónica que pacientes similares en los países del Tercer Mundo como La India, donde el trastorno es visto como agudo (no crónico) y el individuo no es aislado de la comunidad ni privado de trabajo (Kleinman, 1988). Shulman-Lorenz (1997a) anota ampliamente que a aquellos que sufren de esquizofrenia y otros serios diagnósticos les va mejor en culturas donde hay mayor tolerancia y aceptación de su sintomatología, donde la personalidad puede ser vista como menos fija y la personalidad como menos segregada y restringida, y donde hay rituales sanadores que incluyen a la comunidad en devolverle a uno la salud.

Los estudios epidemiológicos revelan el impacto de cada una de las siguientes patologías culturales en la incrementada incidencia de la psicopatología: pobreza, los efectos del capitalismo occidental en los países del tercer mundo y las clases trabajadoras y pobres dentro de los países del primer mundo, urbanización, movilidad de población, fragmentación de las familias, desigualdades de clases, vivienda y educación pobres e inadecuadas, desigualdades de género, racismo, homofobia, tortura, cambio social rápido y desintegración social, guerra, genocidio, migración forzada, desempleo y fracasos de las estructuras de apoyo social y a la

comunidad (Kleinman, 1998). El hecho de que "la mayoría de los trastornos mentales tiene sus más altas tasas de prevalencia en la clase socioeconómica más baja" (Kleinman, 1988, p. 54), donde hay el mínimo acceso a la seguridad, recursos, vivienda y comida adecuadas, y asistencia sanitaria, debería dar un peso añadido a "la opción preferencial por los pobres" de las psicologías de la liberación. La construcción misma del concepto de "trastorno mental" contribuye a una grave mala lectura de las condiciones sociales como problemas personales.

Theodor Adorno hablaba de la psique como "la síntesis de la historia" (en Jacoby, 1975). Para acercarse a los síntomas psicológicos, las psicologías de la liberación piden abrirse al prisma de los últimos 500 años de historia que ha estado marcada por el aumento del colonialismo, su paralelismo en maneras de pensar disociativas y jerárquicas, y su actual transmutación en neocolonialismo y explotadoras formas de capitalismo transnacional (Shulman-Lorenz & Watkins, 2002a, 2003). Proponemos que es este paisaje histórico más grande marcado por trágicos rechazos y agresiones lanzados por un grupo sobre otro, el que ha moldeado el contexto social en que nuestras personalidades individuales han sido formadas. En los tres capítulos siguientes, llevaremos a cabo la tarea de conectar los síntomas somáticos y psicológicos con ideologías y estructuras sociales, construyendo sobre el trabajo de muchos psicólogos de liberación que han forjado estas conexiones.

FIN CAPÍTULO 4

5
De espectador a testigo comprometido

> Cuanto más vacíos se vuelven nuestros corazones, más grandes serán nuestros crímenes. … Es una terrible e inexorable ley que uno no puede negar la humanidad del otro sin disminuir la propia: en el rostro de la víctima de cada uno, uno se ve a sí mismo.
>
> (James Baldwin, 1961, p. 66)

Ser espectador

Mientras muchos de aquellos oprimidos han descrito las heridas intrapsíquicas que son generadas por las deslocalizaciones y culturacidios del colonialismo y la globalización, aquellos que se han aprovechado al máximo del colonialismo y el capitalismo transnacional han tenido impedimentos para reflexionar sobre los correlatos psicológicos de estar implicado en estructuras opresivas. En las sociedades industrializadas a gran escala, lo más duro ha sido reconocer, describir, y empezar a dirigir las patologías de ser espectador. Estas patologías son a menudo normalizadas. Sus raíces culturales son a menudo desconocidas; sus dinámicas en gran medida no examinadas; y su función social innombrada. Ser espectador permite que no se comprueben las distribuciones del status quo de poder y privilegio, dando lugar a lo que Arno Gruen (2007) ha llamado "la demencia de la normalidad". Cuestionarse el daño psíquico exacto por ser espectador a menudo requiere un examen inquebrantable del coste psíquico del privilegio. Quizás, si las mutilaciones del yo que conlleva ser espectador fueran más ampliamente reconocidas, se podría reunir el coraje suficiente para afrontar las situaciones en las cuales uno de otra manera se rendiría. Para aquellos que colonizan culturas, las ideologías coloniales han contribuido a disasociar lo personal de lo político, construyendo un sentido de interioridad privada que está extrañamente desconectado del contexto histórico y cultural.

A pesar de que hay una larga historia de individuos y organizaciones que ha compasivamente testificado y tomado posición contra la opresión y la marginalización en la colonización de países, muchas personas han sido profundamente socializadas para ser espectadores, retirándose a un foco de atención donde lo personal y la búsqueda de la felicidad se lleva a cabo dentro de un estrecho rango de vida con familia y amigos. Para quienes han crecido en sistemas educacionales que enfatizan el individualismo, se hace difícil formular ideas sobre la manera en que el entorno social de uno mismo y los otros afecta al bienestar de uno mismo. Muchas personas no pueden imaginarse a ellas mismas expresándose públicamente o "agitando el ambiente" por hacer difíciles y dolorosas preguntas. Puede que a los espectadores se les haya enseñado que protestar es inefectivo, que las autoridades saben mejor, que llegar a las raíces del poder injusto es imposible, y que los sistemas que manufacturan la injusticia y la violencia están más allá del control de cada uno. Los espectadores evitan hablar con otros con diferentes puntos de vista que pudieran cambiar sus perspectivas normalizadas.

¿Quién y qué se aprovecha de este nivel de privación psíquica de derechos? ¿Qué daño psíquico se paga por retirarse de la protesta necesaria y los esfuerzos creativos para moldear los ambientes en los que cada uno vive? ¿Qué sentimientos quedan sin reclamar? Ser espectador habitual es pernicioso porque su daño psicológico queda tan ignorado. Es como si hubiera una enfermedad crónica de la que uno mismo no es consciente. Para sanarla, uno debe empezar a experimentarla. Además es esta gran dificultad en experimentarla lo que es parte de la enfermedad. Solo mirando compasiva y profundamente a uno mismo en diálogo con los demás –y no a través del prisma de la culpa- es que uno puede empezar a percibir los contornos del paisaje donde cada uno vive.

Romper con ser espectador es a veces peligroso para el status quo en las relaciones de cada uno con la familia, el trabajo y la comunidad. Ello requiere coraje. Esto puede ocasionar la pérdida de trabajos, matrimonios, amigos, capital cultural, libertades, e incluso vidas. Ervin Staub (2003) describe el "coraje moral" como la "habilidad y disposición de actuar según los valores importantes de cada uno incluso afrontando la oposición, la desaprobación, y el peligro del ostracismo". (p. 8) Sin embargo, no dejar de ser espectador es perjudicial para el sentido de uno mismo del yo y de solidaridad con los otros. Físicamente ser un espectador de la injusticia y la violencia engendra desconexión, pasividad, fatalismo, sentido de inutilidad, y fracasos en la conexión empática.

Ser espectador se dirige a una sintomatología muy particular e intensa que queremos explorar a la luz de las psicologías profundas. En la parte siguiente de este capítulo, describiremos doce síntomas de espectador sancionado socialmente que ha sido ampliamente denunciado pero casi nunca analizado en conexión con asuntos estructurales en entornos económicos y sociales. Analizaremos las funciones de estos síntomas para enmascarar privilegio e historia, para normalizar la violencia, y para defender el status quo, además de su capacidad para anestesiar a los individuos del conocimiento doloroso en maneras que son a veces adaptables, pero más a menudo desvitalizadoras. En las secciones finales de este capítulo, analizaremos caminos fuera de ser espectador que nos permiten ser aprendientes activos y testigos del sufrimiento que ha intentado anunciarse a sí mismo en síntomas.

Cuando ser espectador se cruza con el privilegio, los costes psíquicos son a menudos compensados por varios tipos de provecho de los acuerdos actuales del poder. En un descorazonador contraste entre las privilegiadas económica y educativamente jóvenes americanas blancas y afroamericanas en riesgo por el absentismo escolar y el embarazo adolescente, Taylor, Gilligan, y Sullivan (1995) observan que las primeras han sido educadas para obedecer de manera precoz a las expectativas normativas del género para que sean amables, tranquilas, buenas chicas, con la promesa de más adelante recoger las recompensas del privilegio. La conformidad precoz es un término usado por el psicoanalista de las relaciones de objeto para describir los esfuerzos de los niños pequeños para cumplir las necesidades de sus madres depresivas de que ellos sean alegres, bien educados, y atentos a las demandas emocionales de sus madres. Aquí extendemos el uso del término a incluir procesos de adaptación a las expectativas culturales. En ambos ejemplos, cada una se conforma para alcanzar otros fines –para los niños pequeños es el amor de la madre, para las adolescentes blancas de clase media-alta es el amor y los privilegios educativos y económicos. Las adolescentes abandonan sus voces discrepantes para evitar conflictos, a menudo perdiendo el sentido de sus propios pensamientos y sentimientos en el proceso. Muchas de las chicas afroamericanas en el estudio, sin embargo, ejercían sus voces, pero sentían como si algunos quisieran escuchar su experiencia, condenándolas en el proceso como rebeldes y perturbadoras. Estas chicas experimentaban algunas recompensas por ser espectadoras y permanecer en silencio, pero ninguna las experimentó por expresarse. En el capítulo 11, nos dirigiremos a la necesidad crítica de las comunidades de resistir al apoyo de aquellos que intentan curarse de la variedad de heridas que estamos describiendo en esta parte del libro (Parte II). La formación de tales comunidades es crucial para la ruptura de los hábitos del acto de ser espectador y la emergencia de las solidaridades necesarias.

Heridas psíquicas del acto de ser espectador

Cuando estudiamos desde el punto de vista de las psicologías de la liberación, el acto de ser espectador puede ser visto para desarrollar sus propios síntomas y patologías unidas al entorno socioeconómico. Estos incluyen:

La severidad del yo

El espectador de injusticias y violencia viene a pensar de su bienestar que es determinado por su propia (no)adecuación y (no)acción. En América, aunque hay múltiples subculturas con valores comunitarios, muchas personas son educadas dentro de un paradigma individualista de egoísmo, un paradigma que tiene distintas implicaciones para la salud mental, teorización del desarrollo, y la acción social (Watkins, 1992). Cuando uno piensa dentro de un paradigma individualista, el desarrollo implica una diferenciación progresiva del yo del otro, y un correspondiente fortalecimiento de los límites del ego entre el yo y el otro. Independencia y auto-suficiencia se vuelven estados loables, impulsando interdependencia y dependencia de los otros al reino de la patología. Al mismo tiempo, el yo que se interpreta a sí mismo como independiente puede ser inconscientemente sumiso a las expectativas sociales, rechazando la conexión con otros que puedan hablar de lo que el severo yo no puede decir.

El límite que es marcado entre el yo y el otro está unido por los límites entre el yo y la comunidad, el yo y la naturaleza. Cuando los límites del yo son experimentados como fijos y firmes, la naturaleza se convierte en un dominio para atravesar el camino que uno está recorriendo; un recurso para ser usado y no un paisaje de relaciones potenciales. Tristemente, lo mismo ocurre en el barrio de uno, donde el anonimato puede permanecer después de años de residir allí. Mientras en su lugar, uno está des-colocado con toda la inestabilidad acompañado de desarraigo que resulta de la incapacidad para recibir alimento de la tierra y el prójimo. El yo severo –construido fuera de la red de interdependencia- se ve a sí mismo en una luz distorsionada, encapsulada en su propio presente, aparentemente impasible por una historia más amplia de la que cada uno forma parte.

Obsesión por la supervivencia personal y el éxito

Cuando las personas están preocupadas por un sentido de responsabilidad por sus propios éxitos y fracasos, ellos no se fijan en el hecho de que el campo de juego está inclinado –un lado tiene acantilados para escalar del tamaño del Himalaya y el otro lado le ayuda a uno a deslizarse hacia el éxito. La falta de éxito que tiene un contexto de ausencia de adecuado acceso a los recursos es visto como un fracaso personal; así como el éxito en un contexto de privilegio es elogiado como completamente personal y "merecido". El sentido de inferioridad o superioridad que resulta es ilusorio, mientras que las ventajas y desventajas que se acumulan no lo son. Por ejemplo, el hecho de ser blanco en América continúa confiriendo ventajas económicas que surgen de la historia de la esclavitud en América.

Uno puede afirmarse a sí mismo dentro de situaciones extremadamente locales tales como relaciones cercanas para eludir sentimientos de incompetencia. El bajo porcentaje de votantes en los Estados Unidos (50 por ciento en las elecciones presidenciales) denota el sentido de inutilidad al entrar al contexto político. La respuesta de falta de administración de Bush a las tempranas protestas contra las invasiones americanas a Iraq y Afghanistan desmoralizaron profundamente a los movimientos de protesta en estados Unidos, y dejaron a muchas personas sintiendo incluso más profundamente que las decisiones del gobierno están hechas no solo en lugares a los que los ciudadanos comunes no tienen acceso, sino también sobre aquellos que tienen una pequeña influencia.

Neurosis comparativa

El ego de este tipo de yo individualista lucha por el dominio y el control de los pensamientos y sentimientos propios y de las situaciones inmediatas externas. El control es alcanzado a través de la creación y la escalada de la jerarquía, facilitando el acceso a los recursos a aquellos que

están en la cima. Este tipo de ego se juzga a sí mismo en relación a los otros, y se dedica a la competición para separarse a sí mismo de los otros de forma vertical, clasificando a los demás y a las partes de uno mismo en ejes de supuesta inferioridad y superioridad. El mencionado ego sufre una neurosis de comparación, continuamente evaluándose a sí mismo en relación con los otros: quién es más inteligente, más o menos atractivo, o quién posee más poder.

Soledad

Tales prácticas comparativas distancian a uno de la posibilidad de una relación auténtica con los otros. El otro es alguien a quien superar, o es quien nos ha superado. La seguridad obtenida luchando en el camino hacia una posición elevada vis-à-vis con el otro se paga con el aislamiento y la soledad. El lugar de trabajo puede convertirse en un lugar de potencial auto-elevación, más que en una potencial comunidad de relaciones que se desarrollan poco a poco. El inseguro yo individualista que está decidido a amasar recursos para su propia supervivencia y placer, esforzándose por engrandecer el yo, paradójicamente al mismo tiempo se empobrece a sí mismo por apartar al yo de los múltiples tipos de relaciones con uno mismo, los demás, y la naturaleza. Las potencialidades restaurativas que se tienen y contienen dentro de las relaciones interdependientes –internas y externas- son extrañamente experimentadas. Ya que interpreta su bienestar para ser dependiente solo de sus propios esfuerzos, tal naturaleza luchadora se encuentra a sí misma en un ciclo de agotadoras búsquedas y después en casi frenéticos esfuerzos de recuperación.

Narcisismo

En extremo, esta oscilación entre sentimientos de inferioridad y superioridad resulta en un narcicismo patológico. Tal narcisismo resulta en una trágica desfiguración de la psique que priva a la persona de cualquier sensación duradera de satisfacción además de la capacidad para mantener de manera estable relaciones de amor mutuo; tan feroz es la necesidad de ser y parecer mejor que los demás, y tan profundo es el abismo de sentimientos de incompetencia.

La psicoanalista Karen Horney (1950) lamentaba que el compulsivo deseo por el éxito que surge en una cultura competitiva no logra la paz de la mente, la seguridad interior, ni la alegría. Por el contrario, la persona busca indiscriminada y compulsivamente el elogio, la gloria y la afirmación. Como el fantasma hambriento en las mitologías tibetanas, un ser con una gran barriga vacía y una boca pequeña, que nunca puede sentir la sensación de saciedad o satisfacción. En su búsqueda de excesiva gloria y admiración, el deseo del éxito se separa del discernimiento de lo que es significativo, abandonando la búsqueda de un propósito en la vida más profundo, y apartándose a sí mismo de la vitalidad y espontaneidad que se sitúa en el corazón del significado. El yo severo recrea su propio abandono una y otra vez. Intensas necesidades de admiración se colocan donde las relaciones mutuas están ausentes. Obsesiones con fantasías grandiosas sobre uno mismo, anhelos de “éxito ilimitado, poder, brillantez, belleza, o amor ideal” (*Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, 1994, p. 661) son provocados, pero finalmente fracasa en llenar los vacíos intra e inter-personales.

La degradación de los demás

El espectador racionaliza su retirada de resistirse a la injusticia tanto por la sutil como por la pública deshumanización de las víctimas de la injusticia. La conquista colonial, el Holocausto, la esclavitud a lo largo de las Américas, los actuales odios racistas y étnicos y los genocidios revelan las mutilaciones más profundas del yo. En todas estas situaciones, y en sus sombras, ojalá se hubieran construido senderos empáticos en la infancia a través de intercambios amorosos y cuidadosos, senderos que nos permiten la libertad para involucrarnos en la

experiencia de los otros, que es canalizada hacia aquellos a quienes somos similares. Esta se trunca cuando nos encontramos con aquellos a quienes vemos diferentes de nosotros mismos. ¿Puede uno realmente creer que la capacidad propia para la empatía queda indemne en tal situación? ¿Puede uno sentir el efecto en la compasión propia de vivir en múltiples relaciones cada día donde los otros son tratados de manera instrumental, reduciéndose a cómo el otro puede servir a uno mismo?

El ego colonial, que se aprovecha de la opresión de los otros, crea una opinión de los otros que justifica la opresión. El otro es inferior, impulsivo, poco desarrollado, incapaz de desarrollar pensamiento abstracto, encerrado en pensamientos supersticiosos. Otros necesitan administración colonial para asegurar su supervivencia. El otro nunca es visto en su particularidad sino "dibujado en una colectividad anónima" (Memmi, 1965, p. 85). Fantasías de superioridad colonial, inteligencia, ética del trabajo disciplinado, pensamiento lógico, ingenio, y pensamiento científico elevan la naturaleza colonial y justifican el controlar los recursos de los otros. Este ego colonial se separa de sus propios aspectos vulnerables, poco desarrollados e inferiores. Esta división binaria por la que un polo es elogiado y el otro degradado, cae en la psique tanto de los colonizadores como de los colonizados, creando caricaturas de identidad y lecturas incorrectas de la historia. La inteligencia corta los lazos con el sentimiento, la intuición y la imaginación. El trabajo se hace disasociado de la espontaneidad, la vitalidad y la generatividad (Martín-Baró, 1994).

Flinders (1998) argumenta que el patriarcado organiza no solo la sociedad sino también los supuestos sobre lo que se constituye en sí mismo. El primer supuesto es que no hay suficiente para todos. "Para que un grupo esté completamente "autorizado", otros tienen que estar subordinados a ellos –"cosificados" y "convertidos en mercancías" de una manera u otra, o simplemente silenciados" (p. 108).

En el actual capitalismo transnacional, las prácticas que debilitan las economías locales conducen al incremento de la pobreza y a desplazamientos masivos de las poblaciones; son llamadas "progreso" desde el punto de vista de aquellos que sacan provecho. Las historias del colonialismo de los demás como inferiores, retrasados, y primitivos mitigan las percepciones directas de violencia literal y estructural perpetrada contra esos otros. Esto causa una disociación dentro del yo entre la narrativa cultural dominante y otros sentimientos empáticos o conocimientos transgresores contra los que ahora debe defenderse. Disociaciones dentro de la historia cultural se traducen en disociaciones psíquicas. El campo proyectivo que reduce la personalidad de los otros actúa como una nube que oscurece, permitiéndole a uno no experimentar el sufrimiento humano. El trabajo de curación empieza cuando nos preguntamos cuáles de nuestros propios sufrimientos, pensamientos, sentimientos y percepciones han "desaparecido" en este proceso.

Miedo de uno mismo, de lo abyecto

Experimentar el yo en términos de narrativas múltiples y en conflicto tiene implicaciones más a fondo. Una vez uno se escinde en términos de partes afirmadas como superiores y partes inferiores renegadas, resultan dos procesos. Lo que es designado como inferior se proyecta sobre los otros –visto como perteneciente a los otros- si uno se identifica con la posición superior. En segundo lugar, lo que es visto como inferior también se presenta como una posibilidad dentro del yo; esto es, una vez escindido e incluso proyectado, amenaza el yo internamente al ser una posición en la que uno puede caer. La psicoanalista Julia Kristeva (1982) llama a esta parte de nuestra personalidad "lo abyecto" y subraya nuestro miedo a reconocerla. Este miedo puede causar ansiedad intensa. Kristeva relaciona lo abyecto con lo sucio, vomitivo, las aguas residuales y la vergüenza. Ella sugiere que soltamos las partes dolorosas de nosotros mismos al establecer una identidad individualista, constantemente ejecutando la frontera entre nuestro establecido yo "apropiado" y otros que deben cargar con

todos los sentimientos escindidos. "No es por consiguiente la ausencia de higiene o salud lo que causa la abyección, sino lo que perturba la identidad, el sistema, el orden" (p. 4). La personalidad resultante es un "animal extraviado" que está siempre desorientado y abatido, preguntándose dónde está en lugar de quién es, cuestionándose la identidad y solidaridad propia en un paisaje creado que es "divisible, plegable y catastrófico" (p. 8). Incluso, esta desviación deja abierta la posibilidad de que rápidamente el sistema entero pueda volverse visible en "un tiempo de olvido y estruendo, de velado infinito y el momento donde la revelación estalle" (p. 9). Luego "lo limpio y adecuado (en el sentido de incorporado e incorporable) se vuelve sucio," y "lo deseado se transforma en lo desvanecido, la fascinación en vergüenza" (pp. 8-9).

En el estado abyecto, no solo es negada la multiplicidad de relaciones en el mundo, sino que también lo son las relaciones entre la multiplicidad del yo. Uno hace oídos sordos a lo que señale ambivalencia y complejidad no deseada.

El yo vacío

En lugar de percibir completamente y dirigir las fuerzas determinantes de su tiempo, el espectador adopta un punto de vista miope. Este se mantiene por una restricción de los límites del yo, y una afirmación de esos límites en un intento de evitar percepciones y sentimientos espontáneos. Dentro de este limitado yo, alguna apariencia de control puede ser ejercida y disfrutada. Tal como Cushman (1995) valora, el lado oscuro del control y las ataduras es el vacío. Este firmemente limitado yo está desconectado de un flujo libre de energías que cruza los límites tanto intrafísico como interpersonal, además se intercambia con aquellos que ofrecen diferencias a través de sus percepciones y experiencias. Esto es separado de la comunidad más amplia y de su historia y rituales que confieren significado en las dificultades de la vida, alegrías, y transiciones. Este yo se compromete con otros perdidos en la amnesia sobre el pasado, entrando en lo que Casey (1992) llama "un doble olvido", olvidando que uno ha olvidado.

No resulta sorprendente, dice Cushman (1995) que tal ego sufra de penetrantes sentimientos de vacío y falta de significado, con sentimientos de irrealidad, baja auto-estima, y desesperación. Tal yo se cubre con reales y simbólicas pérdidas de comunidad, tradición, y significado compartido. Carente de una comunidad con la que reconocer y llorar estas pérdidas, el yo vacio experimenta su propio anhelo como incompetencia personal y lucha para llenarse a sí mismo en las maneras ofrecidas por la cultura que ha producido: evidente consumo y consumismo, adicción y abuso de las drogas y el alcohol, rituales personales de soportar el vacío tales como anorexia, celebridades de entretenimiento y obsesiones con gurú, juego, formas pasivas de entretenimiento, e incluso psicoterapia. Cushman (1995) describe un terreno cultural que es "orientado a adquirir y consumir mejor que a los esfuerzos morales; a la trascendencia individual mejor que a la salvación común; a relaciones aisladas mejor que al activismo de la comunidad; a un misticismo individualista mejor que a un cambio político" (p. 78).

El yo vacío en América es "un complemento perfecto a una economía que debe prevenir el estancamiento económico organizando la continua adquisición y el consumo del superávit de bienes", dice Cushman (1995, p. 6). La industria publicitaria se ha lanzado a sí misma a esta ansia, rodeándonos con miles de imágenes que pretenden hacernos creer que la vida estará mejor hecha por cientos de pequeñas y grandes adquisiciones que transforman y adornan a nosotros mismos y nuestras casas. La auto-liberación, dice Cushman, es buscada a través del consumo. El yo vacio se configura para servir nuestra particular cultura [americana]; esta se dirige a una gran transacción de abundancia y estimulación, aislamiento y soledad" (Cushman, 1995, p. 7). La atención a la apariencia superficial y a atraer la atención de los otros sustituye a una mutualidad más profunda, compartir y respeto. Sloan (1996) nos advierte de que al

proveernos de bienes materiales, el capitalismo "desinfla la mayoría de la resistencia que surge de las notorias desigualdades restantes" (p. 3). Somos sobornados, perdiendo el punto de vista de configuraciones más grandes de poder e injusticia.

La sustitución de ser con tener

Hace décadas el psicoanalista y crítico social Erich Fromm (1976) vio cómo el aumento de la industrialización y el secularismo en Occidente había contribuido a reemplazar valores asociados al ser con valores dedicados a tener, lanzándonos a la violencia, las guerras y el genocidio para proteger lo que ha venido a ser visto como necesario, recursos incuestionables. El síntoma silencioso de sentimientos de vacío que provoca el consumo adictivo agita una poderosa máquina global industrial en un intento de forjar una sensación de plenitud. El fugaz alivio de tener nunca puede sustituir las profundas alegrías de ser que uno elude cuando vive centrado en consumos diferentes. Son ciertamente peligrosas las culturas de violencia que surgen como resultado inevitable de los esfuerzos personales y culturales por dominar lastimados vecinos, vecindarios, regiones y países unos contra otros. Freire (1989), siguiendo a Fromm, describe la fascinación del materialismo como inanimación "todo y todos se encuentran, en su ímpetu por poseer," difundiéndose una atmósfera de necrofilia (p. 45). Lewis Hyde (1983) describe el deseo de consumir como "un tipo de avaricia":

> Mucho hemos tardado en tener el mundo que fluye a través de nosotros en forma de aire y alimento. Estamos sedientos y hambrientos de algo que solo puede ser llevado dentro. Pero los bienes de consumo simplemente hacen picar a esta codicia, pero no la satisfacen. El consumidor de comodidades es invitado a una comida sin pasión, un consumo que no guía ni a la saciedad ni al alimento. Es un desconocido seducido a alimentarse de los goteos del capital de otra persona sin beneficio de su alimento interior, y él está hambriento al final de la comida, deprimido y cansado tal como todos nos sentimos cuando la codicia nos ha arrastrado desde la casa y nos lleva a la nada.

La avaricia y el falso sentimiento de derecho

El consejo del cuáquero John Woolman de hace dos siglos todavía se sostiene: "Quizás contemplamos nuestros tesoros, y los muebles de nuestras casas, y [nuestra] ropa… y comprobamos si las semillas de la guerra tienen algún alimento en [estas] posesiones…" (citado en Moulton, 1989, p. 255). Los lados sangrientos y empapados en lágrimas de las compras son rutinariamente escondidos y mitificados más allá de la comprensión común. La mala interpretación de los síntomas diarios de vacío son manipulados y apoyados por el más sofisticado uso de la psicología, la publicidad. Trabajadores de bajos salarios, separados de sus familias por largas horas y a menudo miles de millas, trabajadores que sufren peligrosas condiciones de trabajos con mínimos o nulos dispositivos de seguridad ambiental, están fuera de vista. Esta sensación del yo de vacío interno que se convierte en consumismo para apaciguar la punzada del hambre y para aliviar su sensación de sin sentido, inconscientemente nos llena de los frutos de las miserias de aquellos atrapados dentro de la manufactura de los artículos de consumo. El hambre de significado de aquellos que desproporcionadamente consumen se ha unido indisolublemente, a través del consumismo, con el hambre literal y la lucha de millones de personas que ponen el trabajo de sus vidas en productos consumidos imposiblemente alejados de las posibilidades económicas de sus propias familias, casas y comunidades.

Fuera de vista están también la historia del capitalismo y el papel de la esclavitud y los trabajadores mal remunerados para amasar el capital que continúa privilegiando a los blancos, generaciones después de la abolición. Lo que dentro del marco del individualismo es

experimentado como recompensa personal por un trabajo bien hecho se desintegra bajo el escrutinio en la luz brillante de la historia recuperada. Sin un conocimiento claro sobre las raíces históricas de la abundancia de uno y sus daños exactos sobre los otros, es difícil ver las perversiones del tener. Dado que la causa de muchas guerras y mucha violencia y destrucción ambiental es la codicia, es particularmente importante darle el nombre correcto.

El falso derecho se genera desde una mala lectura de la historia. Esto fluye dentro de físicos recesos que avivan el consumo personal. Un sentido de falso derecho es a menudo compartido con la comunidad propia, cerrada contra reclamaciones de las lecturas de la historia de los otros y el sentido de injusticias en el presente. El falso derecho es una ilusión auto-sostenida donde uno no reflexiona sobre el misterio que cuanto "más" uno tiene, "más" uno supone que se merece.

El entumecimiento psíquico

Según Hillman (1992), "la cuestión del mal, así como la cuestión de la fealdad, se refiere primariamente al corazón anestesiado, el corazón que no tiene reacción a lo que mira, de este modo transforma la multicolor cara sensual del mundo en monotonía, semejanza y unidad" (p. 64). Lifton (1967) llamaba a esta efectiva anestesia "entumecimiento psíquico". Tal clausura de sentimientos interrumpe procesos de identificación con los otros. En situaciones extraordinarias, esto puede ser adaptativo; en la vida ordinaria, esto es paralizante. Por ejemplo, los supervivientes de Hiroshima describían que observaban el sufrimiento y muerte de los otros, pero lo experimentaban con distancia de ellos mismos: "Yo te veo muriendo; pero yo no estoy relacionado contigo o con tu muerte" (p. 500). El entumecimiento psíquico "empieza como una defensa contra la exposición a la muerte, pero termina inundando el organismo con el simbolismo de la imaginería" (p. 503). Derrotada en la puerta principal, la muerte entra por la puerta de atrás, lanzando una paleta de síntomas neurasténicos, fatiga, sentimientos depresivos, dolencias corporales e insomnio. El mundo en sí mismo aparece disminuido. No solo es la integridad de los afectos entregados, sino también el complejo entendimiento cognitivo que depende de los afectos, comprometiendo nuestra capacidad para entender lo que está pasando intrafísicamente y en el mundo que nos rodea. Uno finge no ver y no saber lo que de hecho sabe y ve. Uno vive la vida diaria desde la superficialidad, obviando cuestionarse distorsiones y mentiras, y viviendo sin el beneficio de potenciales conocimientos más profundos. Las habituales prácticas de ser espectador fortalecen el entumecimiento psíquico y comprometen los procesos espontáneos de la formación simbólica que alimenta la vida psicológica. Lifton (2007) sugiere encontrarnos a nosotros mismos en una época de entumecimiento psicológico. Como demostraremos en los capítulos 6 y 7, los espectadores, perpetradores y víctimas, todos sufren entumecimiento psicológico, pero el significado moral del entumecimiento varía. El entumecimiento generado por ser espectador constituye un regateo sin palabras, un cambio de vitalidad por una distancia del disturbio profundo. Uno vive en un coto preservado limitado donde hay una apariencia de estabilidad, distracción, y seguridad, quitando a uno de enredarse con cuestiones y situaciones que inducen a sentimientos de impotencia y desigualdad.

La práctica obsesiva-compulsiva de la violencia

Una persona entumecida psicológicamente es inmune a niveles bajos de violencia. Solo cuando la violencia es intensificada empieza la agitación. Tristemente, tal agitación puede incluso ser bien recibida como contraste a los sentimientos de muerte interior. Simbólicamente, la violencia vista desde lejos puede conmemorar en el mundo exterior el tipo de separación disociativa en el mundo interior que ha matado las capacidades para sentir. ¿Cómo si no podemos explicar la adicción a las industrias del cine y la televisión a historias que implican

asesinato, robo, destrucción, mutilación, desaparición y guerra? Cada noche, millones de personas ven obsesivamente como el ficticio personal militar, medico, forense y policías intentan restaurar el status quo después de que la violencia haya roto la vida diaria normal. Bombardeados por la violencia en las noticias, televisión, películas y videojuegos, niños y adultos se han acostumbrado a la imaginería de la muerte y la destrucción. Las líneas se desdibujan entre la violencia fabricada en los medios, la violencia real informada en las noticias y la violencia directamente presenciada. Cuando estas distinciones son tenues, se adopta una postura pasiva que incluye pequeñas o nulas protestas a desesperadas destrucciones del bienestar humano; el uso de minas terrestres, tortura, bombas racimo, y áreas de bombardeos de ciudades, destrucción de los sistemas de agua, y contaminación por uranio agotado en municiones; todo mientras continúa el desarrollo de arsenales nucleares. Saturados con estas imágenes, muchos simplemente aceptan la violencia doméstica, el abuso infantil, y los ambientes autoritarios como algo ordinario.

Aimé Césaire (1972), poeta surrealista y una de las fundadoras del Movimiento Negritud (el primer movimiento diaspórico de orgullo negro que se desarrolló antes de la Segunda Guerra Mundial) argumentaba que los europeos estaban vencidos por el fascismo porque ellos se habían habituado a sus prácticas a través del colonialismo. Olvidando la opresión de los irlandeses, él dice que antes de que la violencia del Nazismo fuera impuesta sobre los europeos,

> Ellos eran sus cómplices… ellos lo absolvieron, cerraron sus ojos ante ello, lo legitimaron, porque, hasta ellos, había sido aplicado a solo personas no europeas; que ellos ya habían cultivado ese Nazismo, que ellos eran responsables de él, y que antes envolvía a Occidente entero, la civilización cristiana en sus aguas enrojecidas, sus flujos y filtrados goteos de cada grieta.
>
> (p. 36)

Hay una viciosa conexión entre el acto de ser espectador y la normalización de la violencia. Cuanto menos uno interrumpe la violencia y la injusticia, más otros, y quizás incluso uno mismo, acabará en sus lugares. En el presente, aquellos que la sufren directamente se sienten cada vez más inútiles y desesperados, y son más propensos a recurrir a la violencia, enfureciéndose contra la imposibilidad de una pacífica vida diaria. Como Fanon advirtió, el terror es el arma de elección de aquellos que han sido convencidos de su impotencia. Dentro de la violencia perpetrada por otros, podemos encontrar el florecimiento de las semillas tapado por los hábitos del acto de ser espectador.

Disociación

Una extendida estrategia de supervivencia para evitar los estados emocionales dolorosos es la creación inconsciente de una multiplicidad de narrativas desconectadas y parte de ellas mismas dentro de la personalidad de cualquiera. En la psicología occidental, estos estados de disociación, separación, y, a veces, incluso amnesia han sido nombrados en una variedad de maneras: consciente e inconsciente por Freud; posiciones paranoica, esquizoide, y depresiva por Klein; el yo y la sombra por Jung; e imaginario y simbólico por Lacan. Todos describen partes de nosotros que aceptan y se identifican con ideologías creadas en el contexto de la construcción de la cultura local, y otras partes que pueden contener imágenes, narrativas o hilos de significado que han sido negados y puede que rompan cómodas fantasías. La gente difiere en el grado de diálogo que hay entre estas partes de la personalidad y el grado en el que negados aspectos de la personalidad manifiesta protestas a través de síntomas.

En la antropología médica multicultural contemporánea, estrategias disociativas han sido colocadas por todo el mundo bajo el título de síndromes reactivos ligados a la cultura (Peters, 1998): *koro*, pánico a la impotencia, en China; *latah*, una reacción de alarma, en Indonesia;

susto, un miedo o pérdida del alma, en Centroamérica; y *wiitiko*, en las primeras naciones canadienses. Tales síndromes reactivos requieren energía para sostenerse, pero cumplen la función de expresar un profundo trastorno. En entornos culturales donde tal trastorno puede ser escuchado y visibilizado, los curanderos pueden interpretar los síntomas como avisos para arreglar algo en el entorno. La comunidad entera puede reunirse para dialogar sobre ello y curar la brecha. Pero donde tales síntomas no pueden ser escuchados ni interpretados, puede haber una caída en un estado crónico de disociación psicológica y el sufrimiento solitario de los síntomas que ponen en peligro la vitalidad, la creatividad, el eros y la compasión.

Una lectura de la cultura puede ser hecha desde la cercana observación a las fallas geológicas dentro de las psiques de las personas que comparten una comunidad común. Las psicologías profundas y las de la liberación nos ayudan a entender que cada uno debe dirigir la atención a los márgenes de la vida psicológica: a lo que es excluido o mantenido a raya, a lo que se entromete sin ser llamado, a las múltiples voces y fragmentadas imágenes que surgen autónomamente en la vida psicológica. Este tipo de observación permite a uno ver lo que es inconsciente en una cultura particular. Erich Fromm (1960) habla del "inconsciente" como que incluye todo lo que una cultura particular rechaza. Trabajar en empezar a entender lo que ha sido desterrado es por consiguiente no solo un trabajo que implica conocimiento personal, sino también un creciente entendimiento de los dictados e ideas fijas del entorno sociocultural en evolución de cada uno que determina lo que ha sido excluido. Comunidades e individuos son afectados de diferente manera por su posicionamiento dentro de un periodo histórico particular y un discurso cultural. Así, se debe seguir el rastro de configuraciones diferentes de la vida psicológica y los síntomas en el terreno del entorno cultural en el que surgen dando particular atención al posicionamiento social de cada uno en relación a las situaciones relevantes.

Sanando la disociación

Durante 500 años de colonialismo, las estrategias disociativas encontradas en muchas localizaciones culturales diferentes han sido endurecidas en extremadamente rígidas, destructivas y patológicos complejos, afectando tanto a las personalidades individuales como a las comunidades enteras. Actualmente estos complejos culturales endurecidos organizan muchas instituciones educativas americanas y europeas y el discurso social en modos que generan el acto de ser espectador, impidiendo el trabajo y el duelo del pasado doloroso, y mitigando el compromiso con los asuntos urgentes de nuestro tiempo. Ser espectador ha generado una crisis de extrema clausura, de no atención, de abnegación de la visión profunda, donde muchos se han vuelto ciegos a las redes de interdependencia. ¿Cómo puede uno estar en casa en tan deformado mundo? ¿Cómo puede uno no sentirse desconectado, incluso irreal? ¿Cómo puede uno tener un sentido del cuidado, cuando continuamente falla en ver; y por consiguiente, responder, a las necesidades de los demás?

Analizar los síntomas psicológicos de esta manera es un acto transgresor. Incluso dentro de las teorías psicológicas hemos sido enseñados a olvidar, no a ver, ser incapaces de conectar el interior con el exterior. Incluso nuestras relaciones con los acontecimientos –pasado y presente, personal, histórico, y cultural- nos moldean (Griffin, 1992). Lo hacen tanto en la perversidad de nuestras relaciones con ellos como en el contenido de los acontecimientos en sí mismos.

Empezar a afrontar el legado de un complejo disociativo rígido requiere una derrota de un ego ambicioso individualista con sus intentos por controlar la historia, y por evitar memorias dolorosas. Esto requiere que uno empiece a aceptar lo que Hillman (2002) ha llamado "las terribles consecuencias de triunfar". Es en la recuperación de la memoria cultural, en la escucha de sentimientos previamente no escuchados, en los síntomas y en las narrativas donde las disociaciones internas pueden empezar a sanar. Esto puede requerir formas muy

protegidas de encuentros con otros en espacios seguros donde nuevos sentimientos y pensamientos pueden ser explorados sin censura. Sostener la historia de una manera que pueda informar al presente, debemos educar las capacidades para el dolor y el duelo, para la verdad y la reconciliación. Sabemos que el duelo es ayudado por la disposición de apoyo y entendimiento. Parte de la tristeza que debe ser afrontada es cómo uno debe haber evitado algunos de los conocimientos más profundos de uno mismo que hubieran conformado las grandes decisiones en la vida de uno, perpetuando la miseria en la propia vida y la de los demás, incluso a aquellos en la distancia.

Pasar de espectador pasivo a testigo activo es un proceso curativo en muchos niveles – personal, interpersonal, de la comunidad, entre comunidades y, a veces, entre los humanos y los entornos naturales y construidos. Moverse hacia ser testigo comprometido es reclamar la historia y buscar el lugar de uno mismo en ella; esto es mirar hacia el futuro por el propio papel de uno mismo en crearla. "¿Qué proceso de cambio puede mover a la gente que no sabe quién es ni de dónde viene? Si no se sabe quién es, ¿cómo puede saber lo que merece ser? Pregunta el escritor uruguayo Eduardo Galeano (citado en Morales, 1998, p. 24).

En un complejo e interlineado sistema global, no es posible para cada uno de nosotros testificar activamente sobre incontables situaciones lejanas. *Es* posible empezar hábitos de testificar y responder a las situaciones opresivas y acontecimientos que nos rodean en nuestra vida diaria (Weingarten, 2003). También es posible atender a donde nuestras biografías nos permiten una sensibilidad particular y un entendimiento potencial. En muchos casos, esto es donde precisamente uno se ha separado falsamente a uno mismo de lo que uno necesita para empezar un proceso de sanación.

Ensamblar juntos lo que ha sido desgarrado es un peregrinaje. Pequeños pasos de compromiso construidos uno sobre otro, produciendo un tejido de vida sin esperanza, alienado, solitario, infundido de inutilidad, sin sentido, y estéril. Las psicologías de la liberación insisten en que el yo no sea la única unidad de análisis en psicología. El otro en sus manifestaciones debe ser igualmente valorado, a medida que uno arregla un tejido rasgado de interdependencia. ¿Qué forma tienen estas espontáneas llamadas a la restauración en un programa de trabajo basado en las psicologías de la liberación?

Un estudiante que había rechazado su identidad mejicana empezó a soñar recuperar libros perdidos en Méjico. Ella inició un proyecto de diálogo relacionado con la experiencia fronteriza para mujeres que han crecido con un pie en Méjico y otro en los Estados Unidos (Villareal, 2004).

Suzan Still pasaba por una prisión del estado cada día camino al trabajo. En sus pensamientos la prisión le sugería detenerse e implicarse. Después de ignorar esta insinuación por muchos meses, esta se intensificó, y ella empezó a explorar esa posibilidad. Se hizo profesora de escritura creativa allí, y en sus relaciones con los presos ella encontró un sentido de alegría y comunidad que la sorprendió. Esta experiencia la llevó a trabajar en la prisión en el movimiento abolicionista (Still, 1998, 1999).

Un tercer estudiante empezó a querer saber qué viaje trajo a su familia afroamericana a la ciudad de nueva Inglaterra. Ella investigó sobre migraciones ancestrales, historias familiares, y relaciones con la tierra, re-vinculando a su familia con historias y paisajes perdidos. Esta búsqueda personal está floreciendo en un estudio de disertación por Marcella de Veaux en los efectos psicológicos de los múltiples desplazamientos de los afroamericanos.

Betsy Perluss, entonces orientadora escolar en Isla Catalina, prestó atención a la alienación de sus estudiantes de secundaria y la ausencia de relaciones con los paisajes e historias locales. Ella desarrolló un plan de estudio experimental de verano que promovía la relación de los estudiantes con los lugares de la isla, su tierra, sus criaturas e historias. Ellos estudiaron la historia de la población indígena de la isla y exploraron algunas de sus historias. Aquí el bienestar psicológico mejoraba a medida que las relaciones entre el yo y el lugar eran más

profundas, incluyendo un sentido más grande de las historias humanas entrelazadas de los grupos que han compartido el lugar donde uno se ubica (Perluss, 1998).

Durante sus estudios de postgrado, Ann Shine, una descendiente blanca de Thomas Jefferson y un miembro de la asociación Monticello, soñó que una mujer negra con una terrible condición de hipoglucemia vino a decirle que ella tenía una responsabilidad. En el sueño, Shine se dio cuenta de que parte de su trabajo era ayudar a encontrar el lugar donde los ancestros de la mujer fueron enterrados para ayudar en su curación. Este sueño ocurrió a medida que los descendientes de Sally Hemings empezaron a venir a la reunión anual de la Asociación Monticello. Hemings, una esclava negra, fue la amante de Jefferson y madre de los hijos que tuvieron juntos. Shine (2001) estudió la variedad de respuestas que ocurrieron: desde el rechazo, hasta intentos de diálogo atravesando las diferencias, a una cálida bienvenida; a medida que ella misma unía los memoriales por los esclavos de Monticello, incluyendo aquellos que encontraron enterrados bajo el terreno del parking de visitantes.

Muchos activistas han empezado proyectos de restauración para reunir de nuevo conexiones rotas. Meditar sobre el tipo del acto de ser espectador que ocurrió durante el Holocausto llevó a Dennis Rivers (2006) a empezar un movimiento para que los ciudadanos hicieran saber al gobierno que si alguna vez los Estados Unidos fueran atacados por un artefacto nuclear ellos no autorizan al gobierno a contraatacar en su nombre. Ellos son conscientes de la total destrucción ambiental que causaría tal respuesta. Rivers se sintió movido a hacer un borrador y entregar tal documento para salvar a su propio corazón del entumecimiento y la negación. Consciente de la tendencia de la gente a "correr un tupido velo a los escrúpulos de la conciencia a través de adicciones, entretenimiento violento, drogas, alcohol, trabajo excesivo de tal manera que 'yo no siento mucho sobre el mundo que me rodea'", él plantea la cuestión "¿qué falta en mi vida después de hacer esto? (Rivers, 2006). Salirse de la postura de espectador implicaba reconocer profundamente que el arsenal de EEUU de armas nucleares pertenece a los americanos: "Han sido creados para defenderme, y han sido creados con mis impuestos y la asunción de mi consentimiento. Mi silencio en este asunto gradualmente se convierte en mi consentimiento para ser 'defendido' de esta manera" La página web de Rivers (2006) insta a otros a atestiguar y a la acción en cuanto a la eliminación de armas nucleares, explorando los posibles caminos más allá de la cultura global de la violencia.

El hambre por atestiguar en culturas de espectadores puede encontrarse en muchos lugares. La guerra civil en Liberia desplazó a miles de personas a los Estados Unidos, Staten Island y Minneapolis recibieron la mayoría de refugiados en estados Unidos. Cuando el gobierno de Liberia introdujo su proceso de paz y reconciliación, decidió incluir a miembros de la diáspora liberiana. Tras la llamada salieron voluntarios en los Estados Unidos para tomar testimonio de los derechos humanos –un compromiso a largo plazo y que requiere mucho tiempo- 1500 personas en Minneapolis se presentaron. En la documentación de las violaciones de los derechos humanos, muchos americanos blancos de clase media soportan ser testigos de la violencia y los desplazamientos forzosos que abren entendimientos más abstractos y distanciados de lo que los liberianos han sufrido.

El deseo de atestiguar emerge de extrañas maneras. Es una práctica curativa que puede ser iniciada intencionadamente, pero también puede erupcionar espontáneamente llamando nuestra atención hacia ciertos acontecimientos y situaciones y no otras. A veces emerge desde el centro de las preocupaciones de uno mismo como una llamada a una participación más profunda. Otras veces algo desde los márgenes de la conciencia nos susurran insistentemente llamando nuestra atención. Cada uno es un proceso de reconciliación necesario para la curación de la actitud de espectador. Ninguno de nosotros puede asumir la entera complejidad de las situaciones en las que vivimos, pero cada uno de nosotros somos llamados muy particularmente por aspectos con los que nos sensibilizamos por nuestra propia biografía y temperamento. Una y otra vez hemos presenciado emerger la alegría en individuos que se han

recolocado a sí mismos en complicadas y difíciles circunstancias. La alegría viene de la reparación de los anhelos profundos del propio ser. Aceptar la red interdependiente de la cual uno es parte paradójicamente no disminuye, sino que provee de membresía en una economía gratuita donde es posible obtener sustento más allá de los estrechamente definidos (Hyde, 1983): "Nuestra generosidad puede dejarnos vacíos, pero nuestra vacuidad luego nos empuja gentilmente hacia el todo, hasta que lo que se pone en movimiento vuelve a nosotros para llenarnos" (p.23).

Síntomas que conectan un túnel entre el exterior y el interior

Felman (1992) describe la dificultad del testimonio del Holocausto, como si fuera un acontecimiento que intentara borrar sus propios testigos.

> Dentro del crematorio, "al otro lado de la puerta" donde "todo desaparecía y todo se silenciaba," hay pérdida: de voz, de vida, de conocimiento, de conciencia, de verdad, de la capacidad de sentir, de la capacidad de hablar. La verdad de esta pérdida constituye precisamente lo que significa estar dentro del Holocausto. Pero la pérdida también define una imposibilidad de testificar desde el interior para la verdad de ese interior.
>
> (p. 231)

Donde es posible atestiguar, Felman dice, uno debe saber "el túnel que conecta el exterior con el interior … nos guía a una singular e inolvidable experiencia de *ver*" (p. 238). Uno debe intentar comunicar "la abismal pérdida del interior, sin ser destrozado por el abismo ni ser abrumado por el patetismo, *sin perder el exterior*" (p. 239).

Es solo desde tal actitud de atestiguar y las acciones que surgen de ella que las disociaciones dentro de los individuos, además de entre uno mismo y el otro, en los niveles de familia y comunidad, pueden ser arreglados. Tal construcción del túnel presupone contextos en los que las capacidades dialógicas pueden ser desarrolladas y alimentadas. A través del diálogo resultante, será posible ver más claramente las ideologías culturales que modifican el mundo de uno mismo, el propio sentido de los otros, y la propia experiencia diaria, incluyendo el sufrimiento de los síntomas. El subcomandante Marcos (2022), un portavoz del movimiento de los Zapatistas por los derechos de los indígenas en Chiapas, México, nos insta a contrarrestar los procesos de la amnesia social con intentos "de abrir una brecha en la historia" (p. 212), una brecha con narrativas naturalizadas que bloquean el entendimiento de sobre cómo vino el sufrimiento en el presente y se sostiene.

> "Eso es lo que somos", me digo, estrellas caídas que apenas rascan el cielo de la historia con un garabato. … Hace 30 años, solo unas pocas personas rascaban la historia, y sabiendo esto, ellos empezaron a llamar a muchos otros así que a fuerza de trazar, rascar y garabatear acabarían arrancando el velo de la historia, de manera que la luz sería finalmente vista. Eso, y nada más, es la lucha que estamos haciendo. Y entonces si nos preguntas lo que queremos, responderemos descaradamente: "Abrir una brecha en la historia". (p. 212)

Los síntomas anuncian una necesidad de abandonar ideas que uno ha identificado que excluyen un entendimiento de lo que causa el sufrimiento psicológico. Cuando se producen grietas en la estructura de estas ideas, uno puede empezar a buscar conocimientos alternativos. Las psicologías de la liberación invitan a los espectadores a atravesar el túnel que conecta el interior con el exterior, lanzando un desafío para identificar e interrumpir procesos de amnesia social. Entrar en este túnel requiere el desarrollo de las capacidades relacionales a

través del juego, el diálogo, las artes y los compromisos empáticos. Lo terapéutico debe ser reimaginado para incluir la emergencia desde la actitud de espectador a la participación dialógica y el testigo comprometido (ver capítulo 10). Esto requiere una re-imaginación de la subjetividad en-relación (ver capítulo 9).

Hay una colusión entre la actitud de ser espectador y la perpetración que a menudo es difícil de discernir. Los perpetradores dependen de y son animados por el silencio de los espectadores. En una instalación de esculturas de Morackis y Serrano, *Border Dynamics*, las figuras se sostienen y apoyan en un muro dividido –en este caso una réplica de una pieza del muro fronterizo construido por los Estados Unidos en la frontera con México. Este es retenido no solo por las figuras que activa y contundentemente lo refuerzan, sino por aquellos que le dan la espalda, apoyándose en él y mirando hacia otro lado –su peso lo sostiene estúpidamente. Con la conspiración implícita de la actitud de espectador, una lamentable situación puede ser pasivamente soportada por inacción, la omisión de atestiguar y la supresión de la creativa resistencia. En el próximo capítulo, abarcaremos la activa perpetración de la violencia y la injusticia y las amputaciones psíquicas experimentadas por individuos que han entrado en rutinas de deshumanización y destrucción de los otros que son racionalizadas por las ideologías que hemos abrazado.

FIN DEL CAPÍTULO 5

6
Las patologías de la perpetración

> Como Gandhi fue a formular tan claramente a través de su propia vida, la libertad es indivisible, no solo en el popular sentido de que los oprimidos del mundo son uno, sino también en el impopular sentido de que el opresor también está atrapado en la cultura de la opresión.
>
> (Nandy, 1983, p. 6)

Muchas personas pueden ver extraño interesarse en las psicodinámicas y el sufrimiento de los perpetradores de la violencia. A menudo existe el miedo de que si intentamos "entender" y "explicar" el comportamiento violento, de algún modo excusamos al perpetrador de la responsabilidad moral y disminuimos el horror emocional de los crímenes. Ese no es nuestro objetivo. El perpetrador de la violencia es fundamentalmente responsable de sus propias acciones. Al mismo tiempo, el contexto histórico, cultural y político puede empujar a poderosas ideologías sobre el potencial perpetrador que instiga, sostiene y justifica la violencia. Como Lifton (1983) ha enfatizado es necesario un "análisis crítico de las ideologías y las instituciones en su interacción con estilos de auto-proceso" en los perpetradores, es necesario así como una "profilaxia contra las direcciones genocidas del yo" (p. 500). Centrarnos en el individuo solo nos engañará y debilitará nuestra comprensión de cómo la perpetración de la violencia se desarrolla dentro de las culturas y comunidades particulares. Hay tres tareas cruciales para las psicologías de la liberación en relación con la perpetración: (1) entender las dinámicas intrapsíquicas del perpetrador en el contexto social; (2) estudiar y facilitar los procesos de rememoración compartida y reconocimiento, a veces apología y clemencia, o reconciliación y restauración en situaciones posteriores al conflicto (capítulo 15); y (3) ayudar a las comunidades a promocionar los tipos de pensamiento crítico, vínculos empáticos y relaciones dialógicas que mitigan la violencia (capítulos 10 y 11).

Queremos dirigirnos a las psicodinámicas contextualizadas de los perpetradores además de a las consecuencias a largo plazo, tanto psicológicas como en la comunidad, de sus acciones. Como miembros o descendientes de miembros de grupos que han experimentado o perpetrado injusticia o violencia, muchos de nosotros nos enfrentamos a comprender estas consecuencias. Debido al número creciente de guerras civiles, es cada vez más probable que muchos de nosotros vivamos –o ya vivimos- en comunidades junto a perpetradores, o incluso más probable, sus aliados, cómplices, familias y descendientes. En Guatemala, tras las patrullas civiles de los años ochenta, en Chile y Argentina tras las "guerras sucias", en Sudáfrica tras el apartheid, en Mississippi tras la violencia del Klan, en Dakota del Sur tras la masacre de Wounded Knee, miembros de la comunidad en lados opuestos de una lucha violenta tienen que enfrentarse unos a otros cada día mientras reconstruyen sus mundos. La sin precedentes migración mundial coloca juntas en ciudades a familias cuyas historias se interconectaron en mortales conflictos y guerras imperiales en localizaciones distantes; desde argelinos musulmanes en París a vietnamitas en Los Ángeles. Los hijos y nietos de los perpetradores tienen un importante trabajo que hacer en el ciclo de identificaciones y proyecciones que permitiría a tales enemistades continuar indefinidamente. Ellos necesitan descubrir cómo la capacidad de compasión por el sufrimiento de los demás de sus padres y abuelos se transformó en una fría y rígida oposición entre "nosotros y ellos", lo que permitió múltiples niveles de violación. Esto a menudo significa hacer preguntas difíciles que nunca han sido hechas.

El primer paso en tal proceso es informarse sobre qué pasó en la comunidad y la propia familia en el pasado desde múltiples puntos de vista. Mientras investigamos, tenemos que sostener la tensión entre nuestra conciencia que incluso en circunstancias extremas todas las personas guardan la posibilidad de negarse a actuar criminalmente en áreas morales, religiosas o emocionales sean cuales sean las consecuencias –a menudo la muerte-; y por otro lado, que existen situaciones que son tan autoritarias y coercitivas que pensar y actuar de forma independiente puede volverse extremadamente difícil. En tales situaciones puede resultar imposible hacer nítidas divisiones de víctimas y perpetradores. Esto es trágicamente ilustrado en Uganda y Sudan donde los niños han sido secuestrados por grupos paramilitares, golpeados y torturados hasta que les hacen cometer asesinatos, a menudo de los propios miembros de sus familias (Briggs, 2005). En tales casos, debe desarrollarse un diálogo complejo y el establecimiento de rituales tanto como para reconocer las heridas como para aceptar la responsabilidad de causarlas. En Uganda esto está ocurriendo a través de los rituales tradicionales Matoput de justicia restaurativa y reconciliación de la juventud que regresa con sus familias y pueblos.

Lo que la mayoría de nosotros veremos en el futuro, si no en el presente, son situaciones en las que los niños, otros parientes, y personas ligadas a las víctimas y los perpetradores se enfrentarán en el diálogo. Ellos empezarán con recuerdos y narrativas que construyen los acontecimientos a través de las perspectivas inquietantemente diferentes. Para construir un futuro común de paz y seguridad, se tendrán que formar nuevas solidaridades fuera de las sombras de un violento pasado. Este es un difícil y doloroso trabajo, y requerirá aprender a cómo re-imaginar las diferencias. Como Audre Lorde (1984) dijo: “Las herramientas del señor nunca desmontarán su casa” (p. 110). Lorde defendía la confrontación a través de la diferencia:

> La diferencia no debe ser simplemente tolerada, sino que debe ser vista como un fondo de polaridades necesarias entre las cuales nuestra creatividad puede desatarse como una dialéctica. Solo entonces la necesidad de interdependencia se vuelve no amenazadora. Solo dentro de la interdependencia de fuerzas diferentes aceptadas y equitativas, puede generarse el poder de buscar nuevas maneras de ser en el mundo, así como el coraje y el sustento actúan donde no hay estatutos.
>
> Dentro de la interdependencia de mutuas diferencias (no dominantes) se halla esa seguridad y nos hace capaces de adentrarnos en el caos del conocimiento y volver con las visiones verdaderas de nuestro futuro, junto con el simultáneo poder para efectuar tales cambios que puedan dar vida a ese futuro. La diferencia es esa cohesión pura y poderosa de la cual se forja nuestro poder personal.
>
> (pp. 112-3)

Cuando miramos en la historia de grandes grupos de personas, podemos ver una constante recurrencia a la construcción de rígidas fronteras: nosotros somos así y vosotros sois así. Para romper con esta forma de pensamiento polarizado y las acciones destructivas que esto produce, debemos crear espacios para dar encuentro a la diferencia sin dominación. En tales espacios, necesitamos ser capaces de correr dos tipos de riesgos que son difíciles y no son habituales –diferir de aquellos con quienes nos identificamos y escuchar a aquellos que no entendemos. Así, miramos hacia las vidas de los perpetradores y sus colaboradores para empezar un proceso que tras muchos años pueda conducir hacia nuevas formas de pacificación en el futuro.

En este capítulo, exploraremos el resultado psicológico y social de la violencia en los perpetradores y sus familias además de futuras generaciones que viven en ambientes creados por el terror. Mientras es sabido que los perpetradores de violencia hacen cosas terribles a sus víctimas, es menos entendido cómo ellos mismos también son deformados y constreñidos por lo que hacen, engendrando profundamente maneras nocivas de vivir. Debido a que muchos de

nosotros somos herederos de historias de violencia, necesariamente tendremos que considerar reflexivamente cómo nuestro propio pasado colectivo puede ser silenciado por discursos y entendimientos truncados.

Rompiendo los silencios sobre el pasado

En la mayoría de casos, la perpetración de la violencia funciona en un entorno que paradójicamente mezcla silencio y anonimato con la proclamación del peligro y el terror. Esta mezcla puede ser consumada mediante varios significados, tales como la circulación intencional de fotografías de tortura por las fuerzas secretas francesas durante la revolución argelina y, más recientemente, por las filtraciones americanas de tales fotografías de la prisión de Abu Ghraib en Iraq. Anunciar una terrorífica y peligrosa situación asegura que la gente entienda el riesgo de disentir con ellos mismos o con el resto de sus familias, silenciando así a muchos en la población a la que está dirigida. Blanquear la violencia en un velo de anonimato y ocultación es el primer paso para crear situaciones en la que los perpetradores son libres de actuar porque pocos saben quién es responsable. Además, si uno lo supiera no habría un espacio fiable para que la gente rindiera cuentas. Porque expresarse es a menudo peligroso en situaciones inmediatas de violencia, particularmente los tipos de asesinatos extrajudiciales perpetrados por escuadrones de la muerte o sociedades secretas tales como la mafia o el Klan, ellos generan olas de silenciamiento interno, a menudo durante muchos años, mientras cada individuo es forzado a evaluar los riesgos del, a pesar de todo, compartido código de silencio tácito. Ciertos tipos de violencia no se han mencionado en público en algunas comunidades durante décadas o incluso generaciones después de que ocurrieran porque la policía y las instituciones gubernamentales que las apoyaron están todavía en el poder. Linchamientos, quema de cruces, desapariciones, asesinatos o colaboración pueden ser peligrosos de investigar incluso muchos años después.

En informes de la Comisión por la Reconciliación y la Verdad en Sudáfrica y la investigación en las vidas de aquellos que cometieron atrocidades en la Alemania nazi, Chile, Brasil, Argentina y Guatemala, está empezando a emerger una imagen de las vidas psicológicas de los perpetradores de la violencia y sus efectos en las comunidades de alrededor. Cuando explorando la psicología de la violencia y la mentalidad de los trabajadores de la violencia, uno puede entrar en espacios que destrozan las ideas sobre muchas normas que pueden existir en el paisaje de la vida interna. Uno puede encontrarse con una diferencia tan profunda que es difícil de saber cómo reaccionar. Siempre que se elude el conocimiento, hay una colusión en la ignorancia y el silencio que permite que la violencia continúe.

Duplicación, desentendimiento, y negación

A finales de los años sesenta, tras las entrevistas de Robert Jay Lifton con japoneses supervivientes del bombardeo atómico americano sobre Hiroshima, un rabino le comentó: “Hiroshima es tu camino, como a un judío, el Holocausto”. Lifton llegó a entender que muchas personas encuentran historias demasiado dolorosas en la investigación de su propia familia y comunidad y que en lugar de dedicarse a ello, se dirigen a explorar el sufrimiento de los otros. Este entendimiento le dejó libre para investigar directamente el Holocausto. Su camino le llevó a estudiar no a los supervivientes, sino a algunos de sus perpetradores, concretamente a los doctores nazis.

De su análisis de las entrevistas con los doctores nazis involucrados en el trabajo diario de los campos de concentración, Lifton (1986) empezó a entender un proceso psicológico fundamental para la perpetración del mal: la duplicación, una forma de disociación. A

diferencia de la división, donde una parte de sí mismo se vuelve escondida, abandonada, y ya no es receptiva al ambiente, la duplicación conlleva "la división del yo en dos totalidades que funcionan, por lo que el yo parte actúa como el yo entero" (p. 417). En el caso de los doctores que se unieron a la causa nazi, el individuo mantenía su yo anterior para continuar viéndose a sí mismo como humano, pero haciéndose cargo de un yo asesino que se experimenta como necesario para la propia supervivencia psicológica en un ambiente mortífero. La duplicación del yo le permite a uno la suficiente separación del yo anterior para ser capaz de minimizar el malestar psicológico y la responsabilidad sobre acciones y pensamientos que de otra manera serían prohibidos por él. Tal duplicación le protege a uno de los sentimientos de culpabilidad asociados con la violación de los principios éticos a los que uno estaba comprometido originariamente.

Lo que Lifton llama el "yo Auschwitz" permitía al doctor adaptarse y cumplir sus funciones genocidas, mientras su yo previo le permitía verse a sí mismo como un cariñoso médico, marido y padre. La duplicación dio lugar a contradicciones vividas. Por ejemplo, un día un doctor podía estar a cargo de que las mujeres embarazadas fueran por delante para un plato extra de comida. Al hacerlo, él podía sentirse relacionado con su yo anterior curador, intentando mejorar la nutrición de una mujer embarazada y su hijo no nacido. Debajo de este momento, sin embargo, subyacía otro significado no reclamado: ahora estas mujeres habían inconscientemente identificado que iban a ser gaseadas al día siguiente. La duplicación por la que los doctores se protegían a sí mismos de tan directa conciencia de su papel en la atrocidad, requería desentendimiento, negación e inversión. En el desentendimiento, uno "se despoja" a sí mismo de la realidad de la que es parte, no experimentándola como 'real'" (Lifton, 1986, p. 442). Incluso años después cuando Lifton entrevistó a los doctores, los efectos del desentendimiento todavía estaban presentes. Un doctor sugirió: "Ese mundo no es este mundo". Otro describió Auschwitz como "otro planeta". Tal disminución de la importancia de un momento vivido en el presente requiere una simultánea disminución de un sentido de la realidad de ser uno mismo. A través de la negación uno se aleja de las percepciones propias, los sentimientos, y el proceso de darles significado, reduciendo más profundamente la propia humanidad. Estos procesos se combinan para producir lo que Lifton describe como entumecimiento psíquico, una disminuida capacidad o inclinación a sentir. El desentendimiento y el entumecimiento fatalmente debilitan la línea que nos separa de hacer el mal. Una vez que la realidad de la violencia es obviada, las repeticiones sinsentido de la violencia se hacen cada vez más posibles.

A través de la duplicación, uno puede alternar entre las recompensas de ser un doctor curador (su yo anterior) y las recompensas de ser un doctor, a la vez curador y asesino, que participa en la curación de la población alemana. En este estado de división física, una mortífera inversión de significado se hacía posible: el asesinato era visto como "limpieza", y las torturas médicas como "investigación". El yo Auschwitz creía que esto tenía su propio sentido de la moralidad al que el individuo permanecía leal. Actos de asesinato y genocidio eran experimentados como actos morales positivos, unidos a la "limpieza" y la "regeneración" de la raza. Para Lifton es evidente que los doctores sabían lo que estaban haciendo, pero habían sido capaces de negar los significados contradictorios de sus acciones mortales. Por ejemplo, ellos sabían que estaban involucrados en la selección y la clasificación de "presos", pero no veían esto como un crimen.

> Dada la visión heroica que mantenían –como cultivadores de los genes y como médicos para el Volk (Pueblo), y como curadores militarizados que combinan el poder de vida-muerte de un shaman y un general-, cualquier crueldad que ellos pudieran perpetrar era demasiado fácilmente ahogada en la arrogancia. Y su arrogancia médica era promovida

> por el papel en los proyectos de la esterilización y "eutanasia" dentro de una visión de sanar las enfermedades de la raza nórdica y la población alemana.
>
> (p. 427)

Una vez puesto en marcha, el yo Auschwitz requería el compromiso más profundo de la atrocidad para proteger al yo de llegar a verse a sí mismo como un asesino: "La atrocidad engendra atrocidad: continuar matando se hace necesario para justificar el asesinato y verlo como lo que no es" (Lifton, 1986, p.213). Fundamental para la división del yo Auschwitz era la identificación y la lealtad a la ideología nazi prevaleciente y la misión que justificaba todo para este yo (Lifton, 1986). Cuando Alexander Mitscherlich (1975) volvió de los juicios de Nuremberg contra los doctores alemanes que fueron cómplices con las exterminaciones nazis, él fue enfático en que no era cuestión de unas pocas manzanas. Más bien, él argumentaba, la ideología nazi permitió corromper la profesión médica, motivando la perpetración de la violencia por aquellos quienes eran responsables de la curación. El acogimiento de la ideología nazi sentó el escenario para la deshumanización de los otros que permitía a los doctores tratar a los prisioneros judíos como alimañas o coballas de laboratorio. Los efectos auto-evacuadores de esta duplicación en uno de los más crueles de los doctores nazis, Mengele, es escrito por un doctor judío preso: Él "nunca miraba a los ojos… [ni] mostraba ninguna señal de placer… [pero] parecía siempre … [tener] en su mente algo más de lo que estaba haciendo, incluso cuando estaba hablando contigo" (Lifton, 1986, p. 376).

Los efectos de la división psíquica en las familias

Tal división psíquica necesita una enorme cantidad de energía para mantenerse, y a la larga, pocas personas son capaces de de matar o torturar sin traer algún tipo de sufrimiento a ellos mismos y sus familias. Eric Santner (1990) documenta la incapacidad durante mucho tiempo en Europa para reconocer la participación en ella y para llorar los acontecimientos del Holocausto durante el periodo posterior a la II Guerra Mundial. Como la violencia estaba rodeada por una cultura de silencio y negación, muchos perpetradores fueron apartados de sus familias. Santner cita entrevistas de los niños de los nazis por Peter Sichrovsky, que produjeron estremecedores conocimientos en las dinámicas multigeneracionales de alienación producidas por un pasado silenciado. Una entrevista relata la historia de Suzanne, que descubrió como resultado de la investigación para un trabajo escolar hecho por su hijo que el apartamento de su familia había sido arrebatado a una familia de judíos en la noche en que los deportaron a Auschwitz, donde su padre había trabajado como guarda. Esto llevó a un proceso de abrir los ojos del entumecimiento psicológico sobre la guerra a medida que ella empezó a rememorar su relación con esto y con su padre.

> Él usó palabras como "asesinos" y "criminales". Él nunca ofreció disculpas ni nunca reivindicó que las cosas que leímos sobre ellos en libros y periódicos no fueran verdad. Pero en lo que a la culpa se refiere, él nunca se consideró culpable a sí mismo. Él nunca, ni una vez, dijo que había cometido un error o que había sido cómplice de un crimen. Él fue simplemente una víctima de las circunstancias. Y yo, yo siempre creía todo lo que él me decía.
>
> (citado en Santner, 1990, p. 44)

Solo con la indignación y el cuestionamiento de la tercera generación, en su caso su hijo Dieter, Suzane empezó a analizar las dinámicas familiares que habían producido su propia pasividad en el afrontamiento de las duras contradicciones en la relación de su padre con su pasado.

> Mirando atrás, lo más terrible sobre él era su objetividad. Sus informes y descripciones, su cuidadosa recapitulación de los acontecimientos. Yo nunca le vi derramar una lágrima, nunca le escuché quebrarse, detenerse, incapaz de

> continuar hablando. Solo estas monótonas letanías; casi como si estuviera leyendo de un guión.
>
> (citado en Santner, 1990, p. 44)

En el caso de la Alemania de postguerra, Santner piensa que la segunda y tercera generación, los hijos y nietos de los nazis, heredaron algunos de los sufrimientos que sus parientes nazis habían sido incapaces de experimentar directamente. Por un lado, fueron separados de sus familias a través de silencios, omisiones, contradicciones y ambivalencia. Por otro lado, ellos sintieron una necesidad para rescatarlos de lo que ellos vieron como un tipo de victimismo ante la derrota. Según Santner (1990):

> Lo esencial del dilema es que la reserva cultural ha sido envenenada, y algunos tótems parecen existir lo cual no evocaría tal ambivalencia traumática que solo una ejecución de todos los legados simbólicos impediría la contaminación más a fondo… En numerosos casos los parientes estaban disponibles para los niños solo con la condición de que los niños contribuyeran a la restitución de los egos dañados de los padres y su incapacidad o negativa al duelo.
>
> (pp. 45-6)

La derrota alemana fue demasiado dolorosa y traumática para la mayoría de los oficiales nazis supervivientes que nunca pudieron soltarse de su disciplina militar para llorar el pasado. Como resultado sus hijos también aprendieron a no hablar sobre la guerra, y la mayoría se confabuló para seguir hacia delante heroicamente en la reconstrucción, trágicamente desconsiderada del pasado y sus correlaciones sociales y psicológicas en el presente.

El trabajo de la anamnesis cultural

Anamnesis es un término psicoanalítico que se refiere a un proceso de reflexionar y trabajar emocionalmente a través de las relaciones de uno mismo hacia los acontecimientos del pasado con el otro. Santner (1990) cita el trabajo de Christa Wolf (1980) en su novela *Muestra de infancia* como el tipo de anamnesis y duelo que los escritores de la segunda generación alemana han sido ocasionalmente capaces de hacer con éxito en la literatura. Wolf nos ofrece una dolorosa imagen de la vida de una familia alemana durante y después de la II Guerra mundial. Ella hace una crónica del modo en que las ansiedades, las tensiones, las dudas, los conflictos, y los miedos que no podían ser hablados empezaban a ser manifestados como síntomas, "olvidados por la conciencia, pero recordados por el cuerpo" (Santner, 1990, p. 157). "El cuerpo entonces funciona en esta novela como una especie de libreta para escribir y estrategia nemotécnica del inconsciente" (Santner, 1990, p. 157). Los síntomas se vuelven, en palabras de Wolf, "formaciones de rocas estabilizadas … una mosca en un trozo de ambar… la fugaz huella de un pájaro en los sedimentos una vez esponjosos, endurecidos e inmortalizados por la estratificación favorable" (citada en Santner, 1990, pp. 157). El trabajo de aquellos que querían desenterrar los significados de tales síntomas es comparado al trabajo de un paleontólogo: "aprender a encargarse de los restos petrificados, leer de las huellas calcificadas sobre la existencia de tempranas formas de vida que ya no se pueden observar" (p. 157).

Wolf recuerda pequeños detalles de su infancia:

> Las noches de la infancia al final de las largas vacaciones de verano. Insomnio, pero hasta ese momento sin jaquecas, las que ahora te están atacando sin falta. Cafeína analgésica para contener el dolor y el sueño. Mi cabeza está dividida –quien era la que siempre utilizaba esas palabras.
>
> Ella capta destellos de su propia dañada deformación en el pasado:

> Nelly no podía ayudar: los edificios carbonizados la ponían triste. Pero ella no sabía que se sentía triste, porque se suponía que no debía sentirse triste. Ella había comenzado hace mucho a engañarse a sí misma sin sus verdaderos sentimientos.

La autora cataloga esos síntomas para empezar a entrever las trazas de humanidad y empatía que fueron distorsionadas y finalmente destruidas por la cultura del fascismo durante la guerra, y por consiguiente empezar a recuperar unas nociones de sus propias capacidades para la solidaridad y compasión en el presente. Pero Santner (1990) advirtió que hay casos donde simplemente es imposible hacer esos vínculos:

> En numerosos casos puede ser que no haya trabajos de memoria paleológica que hagan referencia de las trazas fosilizadas de la una vez vital e intacta solidaridad con la víctima. Puede ser el caso, en otras palabras, que la brecha en la solidaridad con las víctimas fuera tan meticulosa que no hubiera potencial empático residual que pudiera ser recuperado en ningún sentido. En estos casos ha sido cruzado un límite del que no hay retorno, incluso por el camino del inconsciente. En síntesis, hay casos en los que todos los recursos elegíacos fallan.

La anamnesis es un proyecto difícil, especialmente cuando el diálogo sobre el pasado ha sido interrumpido, y da la sensación de romper un taboo para empezar a cuestionar, rememorar, y mencionar todo lo que no fue mencionado durante años. Sin embargo, el futuro depende del valor para empezar tal proyecto en el límite entre lo dicho y lo no dicho.

Poner fin a la propia humanidad

Un elocuente informe de lucha con esa frontera crítica lo provee el psicólogo sudafricano Pumla Gobodo-Madikizela (2003). Como miembro del Comité de Violaciones de los Derechos Humanos de la Comisión por la Reconciliación y la Verdad en Sudáfrica, el cual intentaba documentar la violencia cometida durante el apartheid; ella tuvo la oportunidad para observar muchos encuentros entre las familias de las víctimas y los oficiales del gobierno responsables de los asesinatos de sus seres queridos. Ella entrevistó a Eugene de Kock en la prisión de máxima seguridad Pretoria, donde él cumplía sentencia de 212 años por los crímenes contra la humanidad cometidos cuando trabajaba como oficial al mando de los escuadrones de la muerte aprobados por el estado bajo el apartheid. Tras escuchar su testimonio y la respuesta de los miembros de la familia de los asesinados, ella empezó a interesarse por las cuestiones del arrepentimiento y el perdón.

En general, los perpetradores cuyas vidas eran interrumpidas por el cambio de régimen o la derrota militar, o ambos, los que han sido juzgados públicamente y obligados a escuchar el testimonio contra ellos, y especialmente aquellos que cumplen condena en prisión, es mucho más probable que empiezan con un periodo de reflexión, duelo y arrepentimiento que aquellos que continúan sus vidas inalteradas y nunca han sido mencionados en público. En esta última situación, que es el caso para la mayoría de los antiguos servicios armados africanos y la policía en Sudáfrica, la postura consciente en desarrollo es “yo seguía órdenes en una guerra contra enemigos”. Cualquier duda o remordimiento debe ser expresada inconscientemente a través de síntomas.

La situación de Eugene de Rock, por el contrario, era la única de total derrota. Aunque él estaba considerado “el más brutal de las operativas de la policía encubierta del apartheid y apodado ‘el primer mal’” (p. 4), Godobo-Madikizela, que le visitó muchas veces, lo encontró lidiando con su pasado:

> Su mundo era un mundo frio, donde los ojos de la muerte le miraban fijamente acusándole, un mundo contaminado con cadáveres y tumbas –las tumbas de los

> muertos desconocidos, cuerpos volados por los aires o desmembrados. Pero por toda la horrorífica singularidad de sus actos, de Kock era un alma desesperada buscando afirmarse a sí mismo que todavía era parte del universo humano.
>
> (p. 47)

En su cuestionario sobre su pasado, Godobo-Madikizela localizó un tiempo en el que de Kock parecía profundamente turbado por lo que él estaba haciendo. En su segunda visita a la prisión, ella le preguntó a de Kock que cuál era su peor memoria de su pasado. Él describió un ataque fronterizo, uno de muchos, tras el cual mientras conducían a casa, él empezó a sentirse cada vez más incómodo. En un episodio casi psicótico, él empezó a imaginar un olor raro viniendo desde su cuerpo que requería ducha tras ducha y tirar a la basura toda la ropa que había llevado. Para Gobodo-Madikizela, la fantasía de un olor a sangre o muerte fue la última aseveración de conciencia, empatía y finalmente humanidad siendo expresada a través de los síntomas del cuerpo.

> Era una obsesionante historia vivamente contada. En mi mente él pintó una clara imagen de alguien luchando con la culpa, con una sombra que no le dejaría y que había intentado negar durante mucho tiempo. Un ser humano murió aquella noche en la masacre. Esta realidad parecía colgar entre los dos. En aquel momento pensé que veía a un hombre finalmente reconociendo la deuda que tenía con su conciencia.
>
> (p. 51)

Lo que se sugiere en esta historia es que cuando un perpetrador de violencia repetidamente mata o tortura a otros en actividades extrajudiciales secretas, él mata o silencia casi todo de las capacidades de los buenos sentimientos que pertenecen al reino de lo humano en sí mismo, y se convierte en una especie de máquina de matar. Al tiempo que mata a los demás, él también acaba con todos aquellos afectos en sí mismo que lo conectan a los demás a través de la vida emocional compartida.

Esta percepción se confirma en el trabajo de Frantz Fanon (1965). Como psiquiatra en el hospital mental principal en Argelia, Fanon se encontraba tratando las secuelas de la tortura tanto en aquellos que habían sido víctimas como en aquellos que habían sido perpetradores, observando lo que Felman (1992) describía como “amputaciones del ver” en ambos grupo. Él escribió: “Lo que nosotros los argelinos queremos descubrir es el hombre que hay tras el colonizador; este hombre que es tanto organizador como víctima de un sistema que le ha conmovido y le ha reducido al silencio” (p. 32). Fanon (1967a) observó los efectos de la violencia en sus perpetradores, en la Legión Extranjera Francesa en Argelia, quien desarrolló síntomas que hemos llegado a considerar como síndrome del estrés post-traumático:

> A lo largo del primer cuarto de 1956, los casos de demencia entre la policía se hicieron frecuentes. Los disturbios que manifestaban en la casa (amenazando con matar a sus mujeres, infligiendo severas injurias en sus hijos, insomnio, pesadillas, continuos intentos de suicidio), y mala praxis profesional (llegar a las manos con los compañeros, incumplimiento del deber, falta de energía, actitudes irrespetuosas hacia sus superiores) a menudo requería atención médica, asignación a un servicio diferente, o más frecuentemente, traslados a Francia.

Estos síntomas sustituían a la compasión consciente para las víctimas de uno. Para que tal compasión se abra camino a menudo se requiere un cambio en las dinámicas de poder. Privado de la distancia de la autoridad y el rol, el perpetrador puede ser capaz de permitir entrar en su ser las experiencias de sus víctimas y/o sus seres queridos. Extrapolando del informe de Lifton

(1986) de aquellos quienes llevaron a cabo los fusilamientos cara a cara de los judíos en Europa del este, el 20% de los perpetradores de violencia sufrirán descompensación psicológica: ansiedad severa, pesadillas, temblores, y dolencias corporales.

Aislamiento y [síndrome] burnout en los perpetradores

Una historia similar ha emergido en el trabajo de Huggins, Haritos-Fatouros y Zimbardo (2002), quienes estudiaron a los torturadores y asesinos policías en Brasil. Su investigación mostraba que la policía en Brasil sufría hasta un grado extremo de algo como lo que había sido llamado "burnout" (síndrome del desgaste profesional en las profesiones de ayuda). Los síntomas son generalmente,

> sentimientos de estar desbordado y agotado de recursos emocionales (agotamiento emocional); una negativa, cínica o desconectada respuesta a las demás personas y al trabajo (despersonalización); y una disminución en los sentimientos de productividad en el trabajo (una sensación de inefectividad y fracaso). La experiencia de burnout ha sido vinculada a diversos resultados negativos, incluyendo problemas en el trabajo (p. ej. sustitutos, absentismo, conflictos interpersonales); problemas con la vida familiar (p. ej. distanciamiento emocional, conflicto interpersonal, violencia, divorcio); y un reducido bienestar físico y psicológico (p. ej. insomnio, abuso de drogas y alcohol, depresión).
>
> (p. 211)

Como los torturadores y los miembros del escuadrón de la muerte generalmente ocultan a sus amigos, familia, y compañeros el trabajo que ellos hacen –a menudo reivindicando que ellos son simplemente civiles o trabajadores del gobierno –ellos frecuentemente se volvían desconectados no solo de la humanidad de sus víctimas sino también de la de los demás en general.

> El aislamiento social y profesional, combinado con los problemas de salud física o emocional, como consecuencia tiende a caracterizar a la policía más desgastada, quienes se quejaban de sentir que estaban perdiendo su mente además de beber excesivamente, sufrir insomnio, dolores físicos, rupturas matrimoniales, y sentimientos de rechazo profesional y social y aislamiento.
>
> (p. 228)

Mientras que los profesionales de la ayuda experimentan el "burnout" desde la fatiga de compasión y los efectos de la traumatización vicaria, el "burnout" de los perpetradores es desde una persistente anulación de una posible respuesta empática. El sistema de la policía al completo estaba establecido de tal manera que

> Sus programas de formación, social y de organización del trabajo, y las dinámicas social-psicológicas están tan organizadas como para desmotivar y castigar cualquier compañerismo que pudiera crear la moral introspección que no solo podría poner la atrocidad en cuestión sino que podría mitigar los efectos del burnout. Los sistemas de atrocidad operan alimentando las reacciones irreflexivas de las operativas, prosperando en la clandestinidad y la impunidad jurídica y política y obteniendo sustento del fraude y del encubrimiento.
>
> (p. 229)

Mientras muchos de estos hombres más tarde justifican la violencia que cometieron en Brasil durante la dictadura, es evidente por la investigación que sus acciones destructivas tuvieron un efecto masivo en las familias y comunidades de su entorno. Una atmósfera de peligro, un

hábito no tan sutil del "no preguntes, no hables" impregna las relaciones con los perpetradores en una manera que echa abajo la fábrica democrática de la sociedad. Lo que se construye como resultado es un ambiente de la atrocidad, donde la violencia se vuelve parte normalizada de la escena.

Huggins, Haritos-Fatouros, y Zimbardo (2002) descubrieron que muchos torturadores en Brasil no eran psicópatas de nacimiento, sino gente bastante ordinaria, no sofisticada, generalmente de áreas rurales, que entraron en un ambiente productor de atrocidad. Aquí ellos encontraron un sistema que distorsionaba todas las relaciones. El sistema fue avivado por la paranoia, una sensación de que había un poderoso y subversivo ser amenazando con debilitar a los ciudadanos ordinarios inocentes a través de los actos de agresión. Dentro de su formación militar y para policías, unas agotadoras experiencias de novatadas enseñaban a los reclutas a obedecer las órdenes sin pensar sobre las implicaciones. Las unidades en las que ellos entraron estaban organizadas libremente en celdas independientes con poca vigilancia, todavía con el apoyo y la aprobación de los más altos en la jerarquía. En la cima, había altos cargos en el gobierno, poderosos facilitadores que daban órdenes secretamente y organizaban fondos pero que no serían castigados en caso de que cualquier acto de terror saliera a la luz pública. Como ya sabemos de las situaciones en Brasil, Ruanda, y los Estados Unidos, la paranoia por el otro sobre la cual la violencia y el asesinato se desarrollan, puede ser alimentada desde los más altos niveles del gobierno.

Según Huggins, Haritos-Fatouros, y Zimbardo (2002), los perpetradores de la atrocidad que ellos estudiaban eran alentados y validados por tres grupos de facilitadores:

> (1) gobiernos internacionales y sus representativas, junto con las corporaciones internacionales que suministran las tecnologías de la atrocidad y los recursos; (2) los gobiernos nacionales que proveen la ideología, el reparto de actores auxiliares, y el sistema de recompensas y sanciones además de la estructura legal y financiera que apoya y excusa la atrocidad; y (3) las comunidades de espectadores, tanto en la sociedad de los perpetradores como en el mundo en general, que miran el juego que se desarrolla poco a poco en silencio.
>
> (p. 261)

Debido al papel crucial de los espectadores ciudadanos ordinarios en este análisis, nosotras vemos como objetivo central de la psicología de la liberación la facilitación de dar testimonio donde solo existía el acto de ser espectador.

La normalización de la violencia

Qué fácil es ser absorbido en un ambiente de atrocidad, donde uno está tan constantemente rodeado por informes de extrema violencia que se habitúa a ello. Esto fue escandalosamente ilustrado recientemente en los Estados Unidos a través de divulgaciones sobre la tortura en las prisiones de Guantanamo y Abu Ghraib, y otras secretas localizaciones por todo el mundo. Los oficiales del nivel más alto del gobierno se implicaron en un debate sobre cuánta tortura y cuánto dolor –descrito cruelmente por el Vicepresidente Cheney como "un remojón en el agua"- sería aceptable dado que la seguridad nacional estaba amenazada por un ser "enemigo". Mientras tanto, los soldados de nivel más bajo eran procesados como pícaros actores, mientras que los oficiales de nivel medio afirmaban no saber nada sobre lo que estaba pasando. Algunos sugerían que Cheney, Rumsfeld y Bush deberían ser detenidos como responsables; y para la mayoría la discusión de las metodologías de torturas era tratada como un debate público completamente "normal" sobre la policía. Los ciudadanos que estaban consternados sentían un pequeño presentimiento de que sus protestas serían escuchadas o

reconocidas. La insensibilidad gubernamental a protestar contribuye a que muchos ciudadanos "se desconectaran" del debate desde la sensación de inutilidad.

Todavía los ambientes de la atrocidad han devastado los efectos a largo plazo en las comunidades además de los individuos. Se establecen los hábitos de silencio y de repetitivo pensamiento que puede formularse. Como el pasado desaparece sin ser procesado ni llorado, las comunidades pierden la capacidad de reflexionar sobre los acontecimientos actuales con cualquier profundidad de entendimiento o afectación. Esto guía el camino hacia lo que la escritora argentina Elizabeth Jelin (2003) ha llamado "catástrofes sociales".

> … estas catástrofes pueden implicar una ruptura entre la memoria individual y colectiva y las prácticas públicas. Esto ocurre cuando debido a las condiciones políticas, las prácticas colectivas son dominadas por la ritualización, la repetición, la deformación o la distorsión, el silencio o las mentiras. También pueden conllevar silencios o líneas defectuosas en el proceso de transmisión intergeneracional.
>
> (pp. 21-2)

Según Rene Kaes (citado en Jelin, 2003), una catástrofe social incluye:

> la aniquilación (o perversión) de la imaginería y los sistemas simbólicos inherentes en las instituciones sociales y transgeneracionales, prohibiciones, afectando a las prescripciones básicas que regulan las representaciones compartidas, prohibiciones, estructurando contratos, prácticas y puestos inter-subjetivos… Las situaciones de catástrofe social traen consigo rupturas en el trabajo psíquico del apego, la representación y la articulación… Como Freud enfatizó, mientras que las catástrofes naturales promueven la solidaridad social, las catástrofes sociales disgregan y dividen el cuerpo social.
>
> (p. 136)

La normalización de la violencia es una catástrofe con efectos de amplio alcance para individuos y comunidades. Las capacidades sociales gradualmente disminuyen en maneras que quedan sin marcas, porque la iniciativa entera es cubierta con el silencio y el secretismo que se vuelven normalizados. La distancia entre las personas cuando se aproximan es cada vez más grande, incrementando las distancias sociales y creando barreras que impidan el fácil intercambio de ideas. Otras personas parecen más amenazantes, haciendo que esto parezca correcto para involucrarse en pequeñas comunidades cerradas de miembros de ideas afines con aspiraciones similares.

La subjetividad disminuida en la ausencia de la memoria colectiva

Cuando el pasado se congela en los silencios que dividen individuos y comunidades, puede volverse extremadamente difícil para la gente interpretar, representar y expresar los efectos de los acontecimientos históricos en sus propias vidas. La "experiencia" es parcialmente el resultado del trabajo simbólico e interpretativo hecho por individuos y comunidades a través de la mediación del lenguaje, organizado dentro de un marco interpretativo cultural compartido. La subjetividad y la memoria son estructuradas a través del lenguaje como un vehículo simbólico y social. La memoria es por lo tanto en parte un proceso social. Jelin (2003) haba de la "labor de la memoria" como un proceso activo y productivo a través del cual los individuos y grupos en diálogo asignan significado al pasado y se orientan ellos mismos hacia el futuro a través de marcos interpretativos que se desarrollan constantemente.

Cuando los acontecimientos en los ambientes de atrocidad son silenciados a lo largo de muchos años, el vibrante trabajo interpretativo llega a su fin, y es reemplazado por las opresivas mentiras y las historias oficiales creadas por las poderosas instituciones públicas para

oscurecer la verdad sobre lo que ha ocurrido. La subjetividad se disminuye cuando los individuos ya no pueden explorar narrativas alternativas en conversaciones públicas. La perturbación de las relaciones sociales por ambientes generadores de atrocidad aumenta la vulnerabilidad de la psique y la probabilidad de que las violaciones sean experimentadas como traumáticas. Cuando las palabras han sido negadas o empleadas para propaganda, se crea una grieta.

> Esto provoca un agujero en la habilidad de representar simbólicamente el acontecimiento. No hay palabras y por lo tanto no puede haber memorias. La memoria permanece desarticulada y solo salen a la superficie trazos dolorosos, patologías y silencios. El trauma altera la temporalidad de otros procesos psíquicos y la memoria no puede manejarlos.
>
> (p. 23)

La subjetividad mermada afecta a las familias y a los aliados de los perpetradores tanto o incluso más que a las familias y aliados de las víctimas, ya que probablemente serán perseguidos por el pasado en lugar de silenciarlo completamente (ver capítulo 7). Los perpetradores son forzados a vivir un presente constreñido y un futuro si son reticentes o incapaces de rememorar el pasado.

Tras vivir un periodo de violencia histórica en la que se ha desarrollado un ambiente de atrocidad, las familias de los perpetradores, los cómplices, los colaboradores y los aliados; además de los espectadores necesitan aprender cómo rememorar el pasado, desarrollar la capacidad de encontrar rastros del pasado en el presente en nombre de un futuro más pacífico. La cuestión aquí es cómo crear nuevos tipos de espacios sociales y diálogo que hagan crecer la discusión de un pasado por encima de la inevitable disputa de conflictivas representaciones de violencia que después puedan ser negadas o declamadas como actos patrióticos. Las conversaciones sobre el pasado necesitan ser abordadas con el futuro en mente, siendo cuidadosos al navegar más allá de las polaridades que apoyaron las irrupciones violentas en el pasado. En la ausencia de tales espacios de conversación, las narrativas de historia coherente e identidad de una nación moderna se hacen añicos bajo el peso del trauma.

Sin tener en cuenta a qué distancia están los grupos que, tácita o abiertamente, apoyan los ambientes de la atrocidad de la violencia que consentían, los efectos psíquicos tóxicos gradualmente se filtran de vuelta hacia ellos. Escribiendo tras la II guerra mundial sobre los efectos a largo plazo de la brutalidad del colonialismo en África, el martinico Aimé Césaire (1972) describía este proceso:

> Primero debemos estudiar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *brutalizarlo* en el verdadero sentido de la palabra, para degradarlo, para despertarle a los instintos escondidos, a la codicia, la violencia, el odio racial y el relativismo moral. Nosotros debemos mostrar que cada vez que se corta una cabeza o se apaga un ojo en Vietnam, y en Francia lo aceptan; cada vez que un malgache es torturado, y en Francia lo aceptan; la civilización adquiere otro peso de la muerte, una regresión universal se establece, una gangrena se establece, un centro de infección empieza a expandirse; y eso al final de todos esos acuerdos que han sido violados, todas esas mentiras que han sido propagadas, todas esas expediciones punitivas que han sido toleradas, todos esos prisioneros que han sido atados e "interrogados", todos esos patriotas que han sido torturados, al final de todo el orgullo racial que ha sido fomentado, toda la jactancia que ha sido exhibida, se ha destilado un veneno dentro de las venas de Europa, y lentamente pero seguro, el continente se dirige hacia la ferocidad.
>
> (p. 35-6)

Empezar a invertir tales historias es una tarea intimidante, pero crítica. La mermada subjetividad de los perpetradores, sus aliados y aquellos que han sido nombrados por los guiones sociales que ellos pusieron en marcha los lleva a encrucijadas. Ellos pueden intentar retroceder a fantasías históricas destrozadas de coherencia a través de un tipo de amnesia y de una premeditada inocencia. Luego ellos se comportan como los ciudadanos modelo que se olvidan de lo que no se debería hablar, controlando las fronteras familiares que les llevan a las límites de ellos y nosotros. Pero mantener los secretos y las mentiras puede ser difícil. Que hay una epidemia de sentimientos de depresión, alienación, y vacío, y una concurrente dependencia del alcohol, antidepresivos, y otras drogas legales e ilegales es un indicio de que muchas personas han caminado en este camino.

Todavía hay otras posibilidades que surgen. La misma circunstancia de fragmentación y des-subjetificación que hemos descrito puede también llevarnos a nuevas opciones. Cuando la sujeción de las narrativas oficiales se debilita, cuando uno se experimenta a sí mismo como repleto de contradicciones y oponiéndose a los deseos, espacios se abren a la deriva y la ruptura. Sandoval (2000) compara tales aperturas a las hermenéuticas del amor –momentos cuando nuevas empatías, apegos y solidaridades deben formarse fuera de las reglas de control. Retenido menos firmemente en la red de trabajo de la ideología dominante, "un surcador, migrante e improvisado modo de subjetividad" podría desarrollarse en que pudiera causar "una explosión de significado" (p. 178). Sorpresas de empatía pueden de repente romperse a través de los viejos apegos.

Despertando de la violencia

A veces, tras participar en la violencia, los perpetradores empiezan gradualmente a cuestionarse sus experiencias. En el Medio Este, una organización llamada Combatientes por la Paz ha surgido de entre el anterior ejército israelí y palestino a través de tal transformación. Uno de los fundadores, Yonatan Shapira, un héroe de guerra que sirvió en Gaza, describe en una entrevista cómo inexplicablemente a empezó a atravesar un proceso que llevó a la comprensión de que él era un perpetrador de terror:

> Tú sabes, es un largo proceso, y a lo largo del proceso sufres… ellos ordenaron un F-16 con una bomba de una tonelada, que disparó –que lanzó esta bomba en la casa de un dirigente de Hamas en la franja de Gaza, matando con él a 14 civiles inocentes, 14 personas inocentes, incluyendo nueve bebés. Y aunque yo no lancé esta bomba y no disparé a nadie en mi vida, yo sentía esto: yo al ser parte de este sistema que está causando este daño y este sufrimiento y matando a personas inocentes, es justo lo mismo que ser un terrorista en otra organización. Y esos niños que fueron asesinados por los soldados palestinos son justo lo mismo.
>
> (Combatientes por la Paz, 2006)

En 2005, los combatientes israelíes y palestinos, de edades desde 20 hasta 60, empezaron a reunirse en secreto y estaban aturdidos al descubrir que sus dudas y experiencias eran comunes. Bassam Aramim, anterior combatiente Fatah, y cofundador de otro grupo, también experimenta lo misterioso de la experiencia:

> Es una paradoja. Tú oyes a un hombre hablando sobre cómo él disparaba, mataba, y dañaba la casa de tu vecino. Pero tú sientes empatía por él. Te das cuentas de que todos tenemos los mismos antecedentes, pero justo desde diferentes lados. El soldado quería proteger a su población, y así lo hacíamos. Pero todos hemos descubierto que estábamos equivocados en cómo lo hacíamos.
>
> (Thomas, 2006)

Estas experiencias han llevado a los combatientes a reflexionar sobre la educación y los valores que les llevaron a participar en lo que ahora ven como actos de terrorismo. Yonatan Shapira lo pone de este modo:

> En las clases de historia, yo no aprendí nada sobre la ocupación. Aprendí aquellas bellas canciones de paz y muerte. Aprendí sobre los valores hermosos, sobre democracia, paz, igualdad en la justicia, libertad, y me llevó muchos años explicarme por qué y saber que al mismo tiempo que yo estaba sentado en la clase, aprendiendo todos esos hermosos valores, mi país, mi ejército estaba ocupando y oprimiendo a millones de palestinos, millones de personas que estaban viviendo dentro de todos aquellos hermosos valores.
>
> (Combatientes por la Paz, 2006)

Shapira estaba conmocionada al ver una boda un día que él aterrizó un helicóptero Black Hawk en un hospital con un herido en un terrorífico ataque:

> Y tardé un tiempo en entender que no solo esos chicos abajo en la boda estaban desconectados de la realidad, sino también en la cabina aquí dentro yo era un montón de ignorancia, un montón de cosas que no sabía. Y luego empiezas a comprender, entender y descubrir todo este otro medio lado de la historia que no conocías. Y me di cuenta que para cambiar y no solo para encontrar una solución para mí mismo, para mi alma, para ser capaz de vivir conmigo mismo, tengo que hacer algo públicamente.
>
> (Combatientes por la Paz, 2006)

Con tales giros en redondo pueden tardar años en llegar al punto de ser capaces y estar dispuestos a hablar. Combatientes por la Paz han causado una enorme ruptura en los círculos palestinos e israelíes a medida que continúan reclutando y denunciando públicamente. Ahora casi un centenar de miembros, sus vidas están en peligro desde ambos lados y ellos tienen dificultad para encontrar lugares donde encontrarse. Sin embargo, su trabajo es una valiente llamada por la paz y el diálogo en un ambiente poderosamente polarizado.

El largo proceso de analizar detalladamente el papel de uno mismo como perpetrador puede llevar a una completa re-evaluación de las normas sociales en el propio país de origen y a volver a dar forma a las solidaridades propias. De sus conversaciones con los veteranos de Vietnam, Lifton (2007) dice que durante la comisión de las atrocidades, los perpetradores rápidamente aceptan o construyen significados que minimizan las contradicciones entre sus valores y sus acciones. Para confrontar la participación de uno en las atrocidades, uno debe permitir estos valores construidos apresuradamente para desmentir, y empezar a desarrollar una misión de supervivencia alternativa, en el deseo de restaurar el significado y la conexión personales. A veces esto puede llevar a la desesperación e incluso al suicidio, a menos que pueda desarrollarse una nueva vida. Mejor que racionalizar las acciones de uno, este peregrinaje alternativo requiere poner radicalmente en duda los significados aceptados previamente de la iniciativa mortal en la que uno ha tomado parte. Esto requiere un proceso de des-ideologización que es mejor cumplida en la compañía de otros también comprometidos en ella, incluso si es en diferentes escenarios. Ben Chitty (1998) de los veteranos de Vietnam contra la guerra en Estados Unidos hizo esta valoración años después con el apoyo de los veteranos miembros:

> En aquel tiempo éramos reclutados o alistados para luchar en Vietnam, ya habíamos sido adoctrinados para esa guerra desde la infancia por la mitología de América. Un mito que nos embelesaba era “indios y vaqueros” –la larga saga que nos cuenta cómo los blancos europeos labraron el porvenir de una gran nación desde una tierra habitada por salvajes. Pero cuando fuimos a la guerra, no era como en las películas. No como un guión… Las víctimas no estaban agradecidas. La muerte no era noble…

Tras volver a casa, Chitty empezó a ver la guerra como un profesor de "clases duras". A medida que él pensaba sobre quién sacaba provecho de la guerra y lo que los vietnamitas debían haber sufrido, él empezó a pensar que había estado luchando en el bando equivocado. Una exploración profunda en la historia de América le permitió unir guerras coloniales, esclavitud y genocidio americano con la guerra en Vietnam. Esto le llevó a cuestiones más profundas sobre "el estilo de vida americano" donde las diferencias raciales y de clases y la marginalización son la norma. Los veteranos empezaron a ver "desde un ángulo diferente, en la época del Imperio, que ellos habían previamente aplicado".

> Luego cuando miramos otra vez a nuestra propia historia, nuestra guerra en Indochina resultó ser una guerra de toda América. La República Dominicana, Korea, Puerto Rico, Nicaragua, Haiti, las Filipinas, Cuba, México: los soldados americanos lucharon en todos esos países, ocupando algunos, anexando otros, instalando regímenes de títeres en el resto, extendiendo o defendiendo un Imperio. Una amarga ironía –nosotros habíamos querido servir: queríamos ser patriotas. Los afroamericanos cuyos padres no podían votar; chicanos y portorriqueños cuya cultura se disolvió en una pobreza asimilada. La clase blanca pobre y trabajadora se decantó por el reclutamiento en lugar de por la escuela profesional o la educación superior o la Guardia Nacional. Los nativo-americanos les probaron que ellos eran también americanos "reales". La guerra real –resultó ser– que estaba aquí en casa también, y nosotros habíamos estado en el bando equivocado.
>
> (Chitty, 1998)

Tales reflexiones dolorosas pueden tardar años en procesarse y desarrollarse en un lenguaje articulado. Otros veteranos de Vietnam, discernían fragmentos del análisis de Chitty sin encontrar nunca las fuerzas para reflexionar estas ideas hacia su amargo final. Muchos se perdieron en el alcohol, las drogas, la violencia, y el suicidio, antes de encontrar un camino hasta el diálogo público. Esta pérdida ha sido una tragedia nacional.

La educación crítica que Chitty obtuvo de la violencia mientras él mismo formaba parte de la perpetración no le fue ofrecida cuando era joven antes de ir a la guerra. Si una sociedad es trabajar contra las dinámicas que generan atrocidades, esta debe proveer caminos educacionales para respaldar a niños y adultos a hacerse conscientes de las normas colectivas con las que se han identificado. Jung vio tal proceso de conciencia y la des-identificación con normas inaceptables tan cruciales para el proceso de individuación y la evasión del fascismo. Tal educación crítica enseña el "lado oculto de la historia" (Dussel, 1975). En tanto que la codicia y el anhelo de poder generan propaganda y la maquinaria de la guerra, tal educación debe ayudarnos a ver a través de las racionalizaciones superficiales que son ofrecidas a defender la violencia como una opción necesaria.

Exponiendo nuestras propias historias

El testimonio de estos soldados apunta a los fallos del sistema de la educación formal para alterar las historias oficiales. Algunos –como Myles Horton, fundador del Centro Higlander para la Educación y la Investigación- han argumentado que las instituciones académicas de la corriente principal y los sistemas de la educación pública son irremediablemente conservadores, que requieren la creación de entornos de aprendizaje informal donde las historias de comunidades marginadas puedan ser mostradas y analizadas. Afrontar un paso violento requiere alumbrar de investigación sobre dolorosos capítulos de la propia historia colectiva, donde sea que uno vive.

Las historias oficiales alcanzan su impronta en las instituciones académicas formales, y están diseminadas a lo largo y ancho del currículum educacional patrocinado por el estado. Es crucial que las instituciones académicas se abran a sí mismas a las rupturas de la historia oficial a través de bienvenidas voces discordantes. Durante casi un siglo en los Estados Unidos, los

investigadores afroamericanos, méxico-americanos y asiático-americanos y sus aliados han denunciado la borradura del currículum de las escuelas americanas de la historia de violencia contra sus comunidades. Ellos han luchado para incluir las experiencias de sus comunidades en el estudio de la historia, la literatura y las artes.

En primer lugar, en las Universidades ignoraron y rechazaron tales esfuerzos. Más adelante se les dio un status simbólico: quizás un investigador en un departamento, o un aislado programa separado, era capaz de ofrecer materiales como un tipo de acompañamiento a la comida principal que era la disciplina "real". Muchos investigadores fueron expulsados o suspendidos para ser contratados o promocionados durante los largos años cuando estos intereses eran vistos como irrelevantes para los asuntos de la corriente principal- "no parte de nuestra disciplina". Todavía muchos de esos insistentes, y a menudo solitarios investigadores continuaban sacando a la luz silencios y ausencias. Hoy en varias universidades americanas, incluyendo proyectos de la Emory University y de las universidades de Alabama y Carolina del Norte están finalmente en marcha para restaurar una historia completa del pasado. En la Brown University, donde la Presidenta Ruth Simmons es una tataranieta de esclavos, un comité ha trabajado durante tres años para estudiar la conexión de la universidad con la esclavitud y hacer recomendaciones para la acción. El informe final del Comité exponía:

> No podemos cambiar el pasado. Pero una institución puede hacerse responsable del pasado aceptando sus cargas y responsabilidades junto con sus beneficios y privilegios… En el presente caso esto significa admitir y tomar responsabilidad por la parte de Brown en los lamentables crímenes.
>
> (La deuda con la esclavitud de Brown University, 2006)

Omar Bartov, un miembro del comité e investigador del Holocausto, dijo tras publicar el informe que la historia oficial de Brown ahora tendría que ser completamente reescrita. La Presidenta Simons ha preguntado a toda la comunidad Brown para discutir el informe y dar un feedback antes de que las recomendaciones finales estén hechas. Este es el nuevo terreno de base para una gran universidad, y un importante modelo y un nuevo tipo de trabajo para los hijos, nietos, e incluso tataranietos de los perpetradores y las víctimas que tendrán que empezar a re-rememorar el pasado y resolverlo de una manera que pueda cambiar el futuro.

Desafortunadamente la gran mayoría de académicos a quienes les preocupan estos asuntos y están trabajando en el mundo académico están intentando funcionar en instituciones donde su trabajo es marginalizado y considerado irrelevante para sus disciplinas. Los académicos de la corriente principal que, activa o pasivamente, se resisten a estudiar la colusión de su propia disciplina con las historias de violencia reinscriben el silenciamiento y las divisiones que los perpetradores establecieron a través de sus acciones.

Algunos estados y gobiernos locales están también empezando a ver la necesidad de reconocimientos sinceros de la violencia perpetrada en el pasado. Recientemente el estado de Virginia empezó a discutir la historia del estado como parte de las preparaciones para la conmemoración a lo largo de todo el año del 400º aniversario de la fundación de Jamestown. El delegado democrático A. Donald Mc Eachin, también un tataranieto de esclavos, patrocinó una resolución en la casa de Delegados que pondría los problemas sobre la mesa. La resolución, que fue aprobada unánimemente, exponía:

> La asamblea general por la presente expresa su profundo arrepentimiento por el papel de la Commonwealth al autorizar la institución inmoral de la esclavitud humana, en las históricas injusticias infligidas sobre las personas nativas, y en otras formas de discriminación e injusticia que han sido arraigadas en prejuicios y malentendidos sociales y culturales.
>
> (Virginia afronta su papel en la esclavitud, 2007)

Aunque la resolución no sugiere ningún cambio institucional ni ofrece reparaciones, es un importante primer paso hacia conversaciones más maduras e inclusivas sobre la historia de Virginia. Según McEachin, "Virginia no tuvo nada que ver con el final de la esclavitud. Tuvo todo que ver con el principio…" (Virginia afronta su papel en la esclavitud, 2007). Este reconocimiento será crítico para alterar la manera en que se enseña historia en el Sur.

El rechazo de la violencia

A veces la ruptura con la atrocidad es un rechazo a ser quien uno se supone que es, una repulsión fisiológica a expectativas que no ocurren años después, sino en el medio de la acción. Una película reciente, *La vida de los otros* (2007) retrata un oficial de la STASI en la Alemania del este en los años ochenta, que lentamente perdía la confianza en el paradigma entero de la seguridad del estado mientras trabaja en una atmósfera de corrupción y mezquina manipulación del gobierno. El personaje es asignado a espiar en un grupo de escritores y activistas del teatro que se han creado comprometidas vidas apasionadas, y descubre por comparación qué seco y vacío es el paisaje cultural de la burocracia estatal y su propia vida. Al final, él desobedece órdenes y protege a los escritores falsificando sus informes de vigilancia, perdiendo así su posición y status en el sistema poco tiempo antes de la caída del muro de Berlín que arruinó la estructura completa. La película sugiere que tales estructuras de violencia pueden venirse abajo desde dentro al mismo tiempo que son sostenidas desde fuera. Mientras que no está claro cómo de realista es la fantasía sobre lo rápida que puede ser la transformación en la Alemania del este, la película presenta un útil modelo de perpetrador de la violencia como capaz de humanidad, negativa y redención. Esto ofrece la posibilidad de decir "no" como una opción válida, a pesar de las consecuencias.

La negativa a participar es una estrategia más que ocasional para aquellos incorporados en las estructuras de violencia. Por ejemplo, un grupo de reservistas de las Fuerzas de Defensa Israelíes implicados en la ocupación de Palestina rechazaron los roles que les habían sido requeridos. Ellos hacían circular folletos en el ejército que ofrecían a los otros un camino a la negativa, enfatizando que la ocupación engendra violencia, y que los soldados tienen un papel en detenerla:

> Cuando tomas parte en asesinatos extrajudiciales ("liquidación", en términos del ejército), cuando tomas parte en la demolición de casas, cuando abres fuego a una población civil desarmada o a casas, cuando arrancas de raíz los huertos, cuando vetas suministros de comida o tratamientos médicos, tú estás tomando parte en acciones definidas en convenciones internacionales (tales como la 4ª Convención en Ginebra) y en la ley israelí, como crímenes de guerra.
>
> Ellos apelaron directamente a la conciencia de los soldados:
>
> ¿Consideras justificables tales crímenes?
>
> ¿Los actos de liquidación no provocan atentados suicidas?
>
> ¿Es justificable demoler las casas y vandalizar la propiedad de las familias enteras?
>
> ¿Puede uno justificar la muerte de niños, mujeres, personas mayores –o, sobre todo, de civiles desarmados?
>
> ¿Cuáles son los motivos "de seguridad" que justifiquen privar de alimentos a pueblos enteros y privar a los enfermos de cuidados médicos?
>
> Soldado: estos actos diarios de represión, que son parte de la rutina de la ocupación -toque de queda y bloqueo, confiscación de la tierra, privación de trabajo y estudio a la población, idas y venidas y humillaciones en las barricadas y las violentas inspecciones en las casas palestinas- ¿no alimentan nuestro odio? Fin de la ocupación – Fin del ciclo de derramamiento de sangre.

Algunos de estos hombres fueron encarcelados, otros retirados del ejército. La lista de firmas ha crecido a más de 550 (Coraje a rechazar, s/f).

Personalmente, los reservistas están a menudo destrozados por los sentimientos de participación. Uno dijo:

> Yo no quería negar las órdenes. Yo no esperaba este momento. Si hubiera habido alguna manera de evitarlo, pienso que lo hubiera escogido. … Pero hay veces en las que no hay otra opción sino negarse. Esa "no opción" es el personal aspecto de la negación. Mi línea roja no es la tuya, y viceversa. Pero atravesar esa línea roja es la rendición de tu personalidad, tu singularidad, tus valores, y sobre todo, los dictados de tu conciencia.

Los Objetores han recibido apoyo internacional que les ha ayudado a aguantar la alienación que sufren por parte de muchos en su tierra natal. Una organización que los apoya, *Yesh Gevul* ("Hay un límite!"), dice que en tanto cualquiera que decida negarse alcance esta decisión por sí mismo, encontrará entonces una mano amiga extendiéndole apoyo moral y material en forma de información, apoyo económico para sus familias mientras los soldados estén en prisión, y piquetes en las prisiones militares donde estén detenidos.

La opción de negarse es siempre una posibilidad para los perpetradores de la violencia que llegan a creer que sus acciones son malas. A medida que la resistencia a la guerra en Iraq crece en los Estados Unidos, páginas webs están permitiendo a los soldados americanos en Iraq y a veteranos de Iraq ya en casa empezar una exhaustiva discusión de la negación. Páginas webs como http://soldiersvoice.net y http://www.ivaw.org están permitiendo una discusión pública de la experiencia de la guerra y la ética de la ocupación.

Lt. Ehren Watada es el primer oficial comisionado que públicamente rechaza el despliegue a Iraq. Él habló en una convención nacional para Veteranos por la Paz en agosto de 2006 rodeado por 50 veteranos de Iraq que le apoyaban. Él sugirió que "para detener una ilegal e injusta guerra, los soldados pueden negarse a luchar" (Watada, 2006). Lt. Watada argumentaba que había dos elementos cruciales necesarios para tal rechazo. Primero el soldado debe atravesar un proceso muy difícil de ruptura con la socialización militar y hacer frente al ostracismo por parte de sus iguales. Ellos necesitan entender la historia y el contexto de la guerra en Iraq y afrontar lo que la guerra implicará para ellos personalmente:

> Aunque los soldados americanos querían actuar bien, la ilegitimidad de la ocupación en sí misma, los políticos de la administración, y las reglas de compromiso de desesperados comandantes en campaña finalmente les forzará a tomar parte en los crímenes de guerra.
>
> (Watada, 2006)

En segundo lugar, acorde a Watada, la gente ordinaria en Estados Unidos necesita encontrar maneras de ayudar a aquellos que rechazan el servicio militar, junto con sus familias. Aquellos que se niegan deberían no tener que afrontar una vida de soledad y aislamiento, y si ellos fueran encarcelados sus familias no deberían tener que afrontar el hambre y la mendicidad.

> Te digo esto porque debes saber que para parar esta guerra, para que los soldados dejen de luchar, ellos deben contar con el apoyo incondicional de la gente. He visto este apoyo con mis propios ojos. Para mí fue un salto de fe. Para otros soldados, ellos no tienen ese lujo. Ellos deben saberlo y tú debes mostrárselo. Convencerles de que no importa cuánto tiempo ellos estén en prisión, no importa cuánto tiempo este país tarde en reconstituirse, sus familias tendrán un techo sobre sus cabezas, comida en sus estómagos, oportunidades y educación.
>
> (Watada, 2006)

Lt. Watada incita a los espectadores a ser testigos activos en detener las guerras inmorales. Mientras nosotras escribimos, no está claro cuál será el resultado de esta negación.

Mientras la negativa es cada vez más discutida, en parte debido a internet, la violencia y el terror están desafortunadamente aumentando por todo el mundo. Nuevas generaciones de víctimas están siendo creadas, y la necesidad de entender las almas de tales experiencias es más crucial que nunca. En el próximo capítulo, volveremos a un análisis de los resultados del terror en víctimas y sus familias.

FIN DEL CAPÍTULO 6

7
Duelo y Testigo después del Trauma Colectivo

> ¿Cómo puede uno plantear la tarea del duelo -lo que es siempre, en un sentido, la tarea de olvidar activamente –cuando todo está inmerso en el pasivo olvido, la marca del olvido que se ignora a sí misma como tal, no sospechando que es el producto de una poderosa operación represiva?
>
> (Avelar, 1999, pp. 1-2)

Cada comunidad histórica sostiene lo que Eviatar Zerubavel (2003) llama un "mapa del tiempo", una construcción social que marca lo que es visto como importante para esa comunidad. No todo lo que ocurre es recordado. Algunos **acontecimientos** caen en el olvido, mientras otros son enfatizados en historias oficiales. Aquellos que han sido marginalizados y oprimidos por las jerarquías dominantes a menudo encuentran que los asuntos que necesitan explorar sobre el pasado no están representados en historias oficiales y cuando se habla sobre ellas, aquellos de la cultura dominante no pueden escucharlas. Como la migración transnacional está afectando a un gran número de personas hoy en día, muchos de nosotros acarreamos múltiples "mapas del tiempo" y discursos, y se necesitan espacios sociales en los que negociar identidades complejas que son tanto emergentes como híbridas. En este capítulo nos dirigimos a las heridas de las víctimas del trauma colectivo, y la manera que las víctimas mantienen memorias colectivas del pasado que activan o anulan varios tipos de conocimiento, identidad y diálogo. En este capítulo intentamos unir la literatura sobre el fatalismo en Latinoamérica y el Colonialismo en África con la literatura sobre el trauma que se ha desarrollado ampliamente en contextos europeos y americanos. El primero ha tendido a centrarse en heridas colectivas, que es, el trauma compartido por un grupo, mientras mucha de la literatura americana y europea sobre el trauma ha tendido a centrase en el abuso individual y familiar. Nosotras creemos que al juntar estas perspectivas teoréticas, los efectos sociológicos pueden ser vistos más claramente en sus inter-relaciones. Los silencios, las distorsiones, los desplazamientos y las amnesias dentro de las familias sobre los acontecimientos traumáticos repiten patrones de sociedad más grandes de omisión y olvido (Griffin, 1992).

Como muchas personas en el mundo están viviendo bajo dictaduras militares o en violencia y ambientes peligrosos solo débilmente encubiertos como sociedades democráticas, todo el problema de hablar sobre el pasado y los errores está impregnado con consideraciones de seguridad y represalias. En muchos países, tales como Argentina, Burna, México o Guatemala, si la gente intenta plantear asuntos sobre las violaciones de los derechos humanos, todavía pueden "desaparecer" –lo cual significa ser secuestrado o asesinado por grupos militares extralegales que pueden o no estar directamente asociados con los gobiernos. En los años posteriores a los años del terror, puede que no estuviera claro lo que es seguro o no. Recordando los asesinatos de Martin Luther King, Jr. y Medgar Evers, y sabiendo que el Ku Klux Klan está todavía activo, la gente a menudo hace bromas inquietantes sobre líderes negros tales como Barack Obama o Jesse Jackson siendo objetivo si ellos hablan demasiado libremente. Incluso donde el peligro inmediato ha disminuido, los establecidos hábitos del miedo y el silencio persisten. Muchas personas no saben cómo ser testigos útiles para las historias de terror y atrocidades que escuchan por primera vez. Mecanismos de protección automáticos de negación, shock, y disociación pueden introducir respuestas iniciales a tal información, haciendo difícil para las propias víctimas vencer sus propios hábitos de desgana o miedo a hablar. Incluso si estamos intentando descubrir los hechos sobre un simple ejemplo de violencia, por ejemplo una experiencia de abuso en la infancia o incesto en una cierta comunidad, las cuestiones inconvenientes pueden rápidamente llevar a asuntos a los que nadie

quiere enfrentarse. ¿Dónde fue la madre o la abuela? ¿Estaba ella expuesta a la violencia doméstica? ¿Cuál era el papel de la mujer en esa comunidad? ¿Eran libres de hablar sin sufrir represalias? Todo el asunto de recordar el pasado está fuertemente cubierto con cuestiones que pesan sobre las circunstancias y las condiciones culturales. No podemos asumir un campo abierto de seguridad y testigos empáticos que ya existe; de hecho aprender cómo construir condiciones para ambientes de escucha respetuosos y seguros es parte del trabajo de dirigirse a la experiencia traumática.

El trauma colectivo

La característica clave de acontecimientos traumatogénicos, sea un repentino espantoso desastre o un desarrollo lento insidioso, es que provocan una calamitosa ruptura emocional en nuestro sentido de la identidad y la comunidad, desconectándonos de las maneras de pensar, hablar, actuar y relacionarse con lo que previamente daba sentido al mundo. Cuando el trauma afecta a la comunidad entera, particularmente si la calamidad era evitable y jugó un papel fundamental un error humano o negligencia como en un vertido de petróleo, destructivas fuerzas sociales pueden establecerse, separando a las personas. El investigador Kai Erikson (1994) llama a esto "una nueva especie de problemas" (p. 22). Mientras calamidades tales como terremotos, desprendimientos e inundaciones han sido siempre parte del contexto de la vida humana, lo que es nuevo según Erikson son los acontecimientos tóxicos a gran escala que son causados por humanos tales como las explosiones químicas, las contaminaciones de las aguas, y los accidentes nucleares. Estos acontecimientos causan desesperación, una sensación que a nadie le importa y que en la vida de uno es expansible. El trauma colectivo, él escribe, es un "golpe a los tejidos básicos de la vida social" creando una "comprensión gradual que en la comunidad ya no existe como un recurso efectivo de apoyo y que una importante parte del yo ha desaparecido" (1976, p. 154). Los individuos empiezan a sentirse como si estuvieran completamente solos, y a menudo se desarrolla un sentido de desconfianza sobre el mundo. El individualismo y el aislamiento se considera la norma en ambientes modernos urbanos, de hecho con el tiempo puede que sea el producto final de la traumática perturbación de las comunidades.

Como la investigación sobre el trauma se ha hecho más profunda en los últimos 15 años, muchas personas han llegado a sospechar que un estado de traumatización que conduce al entumecimiento y al sentido de fracaso y desesperanza pueden ser provocados por condiciones asociadas con la marginalización cultural, tales como el racismo, la pobreza, los desplazamientos forzados y la migración, la violencia, y la inadecuada educación y cuidado de la salud (Kleinman, 1988). Por supuesto muchas personas y comunidades que experimentan la marginalización tienen recursos de resiliencia que les permite hacer frente y transformar sus realidades, pero otros no, y caen en ciclos de abatimiento.

Según Erikson (1994), tanto las condiciones agudas como crónicas pueden inducir al trauma.

> Un desastre crónico es el que se consolida lenta e indisolublemente, deslizándose en las defensas de uno en lugar de irrumpiendo en ellas. La gente es incapaz de movilizar sus defensas normales contra la amenaza, a veces porque ellos han elegido consciente e inconscientemente ignorarlas, a veces porque han sido mal informados sobre eso, y a veces porque no pueden hacer nada para evitarlo en ningún caso. Por ejemplo ha sido reconocido que vivir en condiciones de pobreza crónica es a menudo traumatizante, y si uno mira cuidadosamente a las caras además de los historiales clínicos de las personas que viven en asilos o viven en las esquinas vacantes de los barrios bajos o se alistan en la fuerza de trabajo migratoria o se ganan la vida a duras penas en los suburbios urbanos, uno puede apenas evitar ver los síntomas familiares del trauma –un entumecimiento del espíritu, una susceptibilidad a la ansiedad y la furia y la depresión, una sensación de impotencia, una incapacidad para concentrase, una pérdida de varias habilidades

> motoras, una aprensión aumentada sobre los entornos físicos y sociales, una preocupación por la muerte, un refugio en la dependencia, y una pérdida general de las funciones del ego. Uno puede encontrar esos síntomas en cualquier lugar donde la gente se sienta excluida de cosas, abandonada y separada de la vida que les rodea. Desde ese punto de vista, ser demasiado pobre para participar en la promesa de la cultura o demasiado viejo para tener un lugar significativo en la estructura de la comunidad puede ser considerado como un tipo de desastre.

Las psicologías de la liberación trabajan con esta noción expandida de trauma, buscando restaurar las conexiones entre los individuos y la cultura y la comunidad más grandes.

Los efectos del trauma colectivo

Cuando hablamos del trauma, más bien nos estamos refiriendo a los efectos psicológicos de ciertos acontecimientos en personas y comunidades que a los acontecimientos que iniciaron esos efectos. Según el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (1994) de la Asociación Psiquiátrica Americana, estos efectos psicológicos incluyen la re-experiencia del trauma en los pensamientos intrusivos, las pesadillas recurrentes, y la reactividad psicológica cuando se expone a señales que simbolizan un aspecto de la situación traumática. Las víctimas del trauma se encuentran a sí mismas en un mundo aparte, luchando para evitar los pensamientos intrusivos, los sentimientos, y las memorias por miedo a estar abrumadas. Mientras que ansían la calma, son asaltados con estados de hiperexitación y son capaces de caer o permanecer adormecidos. Tienen dificultades para concentrarse, se sorprenden fácilmente, y son hipervigilantes en esforzarse en asegurar que el trauma no vuelve a visitarles. Cuando discutimos acontecimientos traumáticos nos estamos refiriendo a los acontecimientos que iniciados, no causados, los efectos psicológicos, porque muchas otras condiciones necesitan ser presentadas en el contexto social para que tales eventos generen los síntomas del trauma psicológico. No todas las personas expuestas a acontecimientos desastrosos experimentan síntomas de trauma.

Mientras compartimos narrativas personales e históricas en testimonios o procesos de diálogos es una importante forma de dar testimonio, el trauma a menudo hace esto inicialmente imposible. Además, el relato del trauma a menudo exacerba los síntomas porque contarlo en sí mismo puede traumatizar, borrando las fronteras entre el pasado y el presente, lo recordado y ahora experimentado. El trauma marca los esfuerzos en el diálogo con silencios, huecos, ausencias, erupciones de emoción, y la imposibilidad de totalidad. Acontecimientos tales como incesto, abuso doméstico, violencia racista y homofóbica, terror estatal, o desastre industrial, especialmente cuando ocurren sin testigos públicos, pueden crear rupturas en la experiencia tan profundas para algunos que puede resultar imposible formar ningún tipo de marco de narrativa para unir la vida temprana con la condición de postruptura. Algunos niños que sobreviven a rupturas tan violentas pueden no recordar nada de los acontecimientos que ocurrieron y puede que realmente nunca estén seguros de lo que ocurrió. Algunos adultos que han soportado situaciones traumáticas como víctimas (o, extraordinariamente, como perpetradores, colaboradores o espectadores, lo cual discutimos en las secciones previas) pierden la capacidad de testificar lo que ha ocurrido por muchos años después o a veces nunca. Puede ser que tras la traumática perturbación haya una necesidad de rutina, para la seguridad de normalización durante años tras tales experiencias; pero incluso donde esto tiene éxito, los síntomas relacionados a los periodos de trauma pueden reaparecer una y otra vez.

La fantasía terapéutica compartida por muchas psicologías parece ser que hay una narrativa perdida del pasado traumático bloqueado como un absceso dentro de la psique. Disasociado, pero todavía accesible al ego narrativo, intenta recordar el pasado que son las bases para la mayoría del trabajo del counseling individual. Las metáforas que guían este trabajo implican

cosas como drenar un absceso mientras se llenan los huecos a través de narrar una recolección gradual de acontecimientos.

Desafortunadamente, para muchos que han sufrido acontecimientos traumatizantes, la mejor impronta del pasado puede ser la sensación de haber estado abrumado, así que la ocasión en sí misma era una especie de ausencia de uno mismo, una experiencia desaparecida en acción. La poeta Mary Oliver (1986) escribe del adulto que sufrió incesto cuando era pequeño "un árbol al que nunca más vendrán las hojas, en tus sueños ella es un reloj que lanzaste contra las oscuras rocas hasta que nadie pudiera recoger los fragmentos" (p. 12). En este caso, lo que recuerda son solo fragmentos de la experiencia más que una narrativa lineal que podría ser reconstruida. Esto crea ciertos problemas para los procesos de recordar y lamentarse bajo las condiciones del trauma. El intento de establecer una narrativa basada en hechos reales sobre acontecimientos pasados traumáticos puede retraumatizar a las víctimas por causar los mismos estados de disociación en el presente que marcaron la experiencia del acontecimiento original.

Una vez que la secuela psicológica del trauma ha sido establecida, se hace muy difícil formar una imagen de la importancia de los acontecimientos del día a día dentro de su periodo histórico, o incluso dar un testimonio personal sobre lo que ha ocurrido. A pesar de que el asesinato de millones de judíos en Alemania tuvo lugar en los años cuarenta, fue solo en los años sesenta tras los procesos de Eichmann que el Holocausto fue ampliamente discutido y conmemorado fuera de la comunidad judía. Antes de que hubiera una gran cantidad de resistencia visceral al testimonio personal y a la reconstrucción histórica. Solo los acontecimientos aislados podrían ser contados otra vez, pero no conectados a una imagen más grande. Aquellos cuyas familias fueron afectados eran a menudo perseguidos por sueños e imágenes de números tatuados, trenes, y pilas de zapatos y maletas que sentían que nunca podrían explicar a los demás. El malestar podría más a menudo ser expresado en síntomas o imágenes icónicas que en una discusión pública.

Necesitamos diferenciar entre trauma colectivo profundo que es tan total y devastador que ningún espacio público para los testigos y la restauración de la comunidad podría ser preservado, y aquellos tipos de sufrimiento y victimización donde la resistencia, la acción, testigo y testimonio eran mantenidos a pasear de las condiciones brutales en los ambientes de atrocidad. Donde la acción pública y el acto de testificar podría ser sostenido, debe haber habido sufrimiento terrible, pero no desintegró completamente en efectos traumáticos característicos. Donde la acción no adaptativa es posible, y los adultos experimentan una situación de violencia sobre la cual no pueden hacer nada, impotencia, congelación psíquica, entumecimiento y disociación son más probables de establecerse.

Henty Krystal (1995) ha escrito sobre su trabajo de larga duración con supervivientes de un campo de concentración de adultos en Alemania, cuyas respuestas eran características de adultos traumatizados. En general, los supervivientes exhibían severa alexitimia, una incapacidad para responder emocional y cognitivamente a los acontecimientos en el presente, junto con anhedonia, una incapacidad para sentir y expresas felicidad. Los supervivientes también tendían a usar el pensamiento operativo, "un énfasis excesivamente exagerado en los detalles prosaicos de las 'cosas' en la vida de uno, y un severo menoscabo en la capacidad para el cumplimiento del deseo de la fantasía" (p. 79).

Según Kristal (1995):

> El estado traumático del adulto se inicia por el reconocimiento de un peligro inevitable, y la rendición a él. Acto seguido, el estado afectivo cambia desde la señal de peligro evitable (ansiedad) al patrón de rendición que es el patrón común de "congelación", "hacerse el dormido", o "inacción por pánico" lo cual es común en todo el reino animal. …
>
> Con la rendición a lo que se percibe como inevitable, ineludible, de peligro inmediato, un proceso afectivo se inicia, el cual Ster (1951) ha llamado "reacción catatónica". Brevemente, consiste en la parálisis de iniciativa, seguida por varios grados de

> inmovilización que conducen a la obediencia automática. Al mismo tiempo hay un proceso de "entumecimiento" por el cual todas las respuestas dolorosas y afectivas son bloqueadas… El siguiente aspecto del proceso traumático es la progresiva constricción del proceso cognitivo, incluyendo la memoria y la resolución de problemas, hasta un mero vestigio del auto-observado ego es preservado. Este proceso puede culminar en una muerte psicológica.
>
> (pp. 80-1)

Los adultos que han atravesado una experiencia tal son a menudo incapaces de actuar asertivamente, y pueden parecer insensibilizados u obtusos e incapaces de expresar emoción. Ellos pueden estar ansiosos y necesitan hablar repetidamente sobre el pasado, mientras en otras ocasiones ellos no pueden soportarlo. Ellos tienden a emitir ansiedades a través de una excesiva preocupación sobre la salud y la enfermedad. Krystal encontró que la mayoría de supervivientes con los que él había contactado a lo largo de muchos años de trabajo no lo hacían bien: "incapaces de sufrir de una manera efectiva, la mayoría de los supervivientes se volvían severamente deprimidos, se ponían enfermos, y morían pronto. Mientras ellos estaban vivos, ellos vivían en un dolor constante" (p. 97).

Fue solo en 1980, cuando el estrés postraumático fue alistado en la tercera edición del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* – la biblia de la diagnosis psiquiátrica- que fue oficialmente reconocida como una manera de pensar sobre los efectos catastróficos de ciertas experiencias. En primer lugar "el estrés post-traumático" fue aplicado a aquellos que muestran síntomas dramáticos de flashback, lagunas de memoria, e imágenes abrumadoras e intrusoras. Las primeras personas que se identificaron que sufrían este síndrome eran soldados, supervivientes de accidentes de tren y, luego, eventualmente, víctimas del abuso doméstico. En los últimos 25 años, un lento clímax de reconocimiento ha cubierto los campos de la psicología y la psiquiatría clínica, como la diagnosis del estrés traumático que se recogía en las víctimas de violencia sufrida en hombres, barrios, y ambientes devastados. Algunos claramente unen el sufrimiento psicológico traumático con la violencia social. Otros, atrapados en un modelo médico de tratamientos individuales, desunen lo individual de lo social, político, o contextos ambientales que hacen crecer los síntomas postraumáticos.

El trabajo reciente en la psicología del trauma y la memoria ha expandido las implicaciones de trauma para abarcar nuestro entendimiento de cómo nosotros construimos uno mismo y el otro, historia, comunidad, y cultura al más básico de los niveles (Avelar, 1999; Edkins, 2003; Jelin, 2003; Marks, 2000). En estos entendimientos, el trauma afecta sobre lo que hablamos con los otros, y sobre lo que silenciamos.

Fatalismo

Mientras la primera generación de supervivientes del Holocausto son una discreta y distintiva cohorte, una serie paralela de patrones psicológicos ha sido encontrada para ser la población base distintiva entre los pobres y los desposeídos que han sufrido la violencia del colonialismo y la globalización. En Latinoamérica, un síndrome similar traumático ha sido identificado como fatalismo. Ignacio Martín-Baró (1994) se concentró en el síntoma del fatalismo entre los desposeídos en Latinoamérica, viendo esto como las raíces de la "siesta forzada", un estado de semivigilancia que mantiene [a las personas en Latinoamérica] en los márgenes de su propia historia, donde ellos están forzados a participar en procesos que los demás controlan" (p. 199). Por el término "fatalismo", Martín-Baró buscaba describir la manera en que los pobres llegaban a experimentar sus vidas como predeterminadas de nacimiento por fuerzas cósmicas o espirituales que consideraban fuera de su control. Esta es una postura con la que uno se somete a un destino no revelado, sin ningún sentido de ser capaz de realizarlo. El comportamiento sumiso y pasivo que resulta de tal conformismo y adaptación, involucra un

estado de resignación en la que el destino de uno y el sufrimiento inevitablemente incrustado en ella puede –en el mejor de los casos- ser llevada con dignidad. Como uno lucha con afrontar las dificultades del día a día a través de tal postura de fatalismo, la desesperanza crea miopía, limitando el tiempo al presente. Se pierde la memoria y cualquier sentido de ser capaz de planear y efectuar el futuro bajo la luz de los deseos de uno es abandonado en el pesimismo.
Como resultado de observar los estudios del fatalismo en Latinoamérica, Martín Baró encontró que era visto como pasado de padres a hijos, contribuyendo al mantenimiento de la pobreza. Cuando las causas de esta postura fatalista no son críticamente cuestionadas, los oprimidos son culpados por provocar su miseria. Martín-Baró (1994) argumentada de manera diferente:

> El fatalismo es una manera para que la gente tenga el sentido de un mundo que han encontrado cerrado y más allá de su control: es una actitud causada y continuamente reforzada por el opresivo funcionamiento sobre todo de las estructuras sociales. Los niños marginalizados en favelas, o champas, u otras ciudades perdidas de Latinoamérica internalizan el fatalismo no tanto porque lo heredan de sus padres, sino porque es el fruto de su propia experiencia con la sociedad. Día a día ellos aprenden que sus esfuerzos en la escuela no los llevan a ningún lugar, las calles no les recompensan bien por sus tempranos esfuerzos vendiendo periódicos, cuidando coches, o limpiando zapatos; y por lo tanto es mejor no soñar o sentar objetivos que nunca podrán alcanzar. Ellos aprenden a ser resignados y sumisos no tanto como el resultado de la transmisión de valores a través de una cultura cerrada sino a través de la demostración diaria de qué imposible e inútil resulta esforzarse por cambiar su situación, cuando tal ambiente en sí mismo forma parte de un sistema social opresivo. De ahí, tal como la marginalización es causada por un sistema socioeconómico al que lo marginado pertenece, como personas marginalizadas, las actitudes y valores de una cultura de pobreza están continuamente causadas y reforzadas por las funciones normales de este sistema social, que incluye a los pobres como miembros.
>
> (pp. 210-211)

Martín-Baró pensaba que aquellos que sufrían de fatalismo habían visto correctamente qué imposible era efectuar su situación a través de sus propios esfuerzos, pero que habían diagnosticado erróneamente la causa de estos asuntos. El fatalismo es sintomático de la internalización de la dominación social. Ver esta relación perturba la lógica por la que se justifica que la minoría sea dominada por una poderosa élite. Esto perturba la docilidad de los esfuerzos de las personas para aceptar su destino dado de nacimiento como inevitable, el "deseo de Dios", haciendo posible la actuación de la minoría.

> Así podemos ver que aunque el fatalismo sea un síndrome personal, se correlaciona psicológicamente con estructuras sociales particulares. … Hay una correlación entre estructuras objetivas y subjetivas, entre las demandas de sistemas sociales y las características del carácter de las personas. … la organización y funcionamiento de cada sistema social favorece algunas actitudes mientras impiden otras y gratifica algunos tipos de comportamiento mientras prohíben y castigan otros.
>
> (p. 213)

Los síntomas de fatalismo son sentimientos depresivos de inferioridad, inutilidad, y desesperanza sobre el contexto más amplio de la vida diaria, la falta de un sentido de voluntad, de la imposibilidad de efectuar un futuro o de incluso ser capaz de desear un futuro diferente del presente, el abandono del pasado y, muy a menudo, la irrupción de la violencia nacida de la futilidad. Dentro de tal psicología, la inmersión en el presente, cuando sea posible, trae el alivio de la actividad inmediata. Tales síntomas nacen de la individualidad, mientras son socialmente creados y compartidos comúnmente.

El genio de los educadores Paulo Freire entendía que dirigirse al tipo de memorias y síntomas mencionados más arriba necesitan darse no en la privacidad de una consulta, en una relación diádica, sino entre otras personas que están sufriendo de forma similar. En el contexto de pequeñas comunidades cristianas de base organizadas por los teólogos de la liberación, uno puede ver que "el destino" de uno era compartido, y que las personas juntas podrían empezar a intentar leer la experiencia personal bajo la luz de la historia. La recuperación de la memoria histórica a través de las historias compartidas y las imágenes empieza a permitir un punto de vista más complejo de cómo las cosas se han vuelto de la manera que son. Solo a través del entendimiento de los orígenes y el funcionamiento de lo que uno ha aceptado como inevitable y normal, puede uno empezar a imaginar una manera para intervenir creativamente para cambiar la situación de uno en el transcurso del tiempo con el apoyo de los demás.

La colonización interna

Un síndrome muy similar a ese del fatalismo fue identificado como uno de los efectos de la violencia del colonialismo en Europa en algunas de las poblaciones indígenas de África. El psiquiatra Frantz Fanon, nacido en Martinica, se convirtió en uno de los más importantes teóricos de la lucha de África por la liberación. Hablando de las dinámicas psicológicas del "hombre negro", su teorización sonaba verdadera para otros que estaban atrapados en las deshumanizantes racistas deshumanizaciones que marcaba el colonialismo. Para entender el complejo de inferioridad que alimenta la sensación de impotencia, él giró nuestra atención a lo que él llama un "doble proceso" que empieza en términos económicos y se convierte en internalizado. Este sentido de inferioridad se vuelve "epidermalizado", a medida que la gente reduce a los demás por su color de piel. Él argumentaba que siguiente al enfoque ontogénico de Freud, debemos crear una sociogenia, un análisis del contexto cultural, para entender la alienación del sujeto colonizado.

Según Fanón (1967a), para que los colonizados se vuelvan libres psicológicamente, deben "liberarse a sí mismos del arsenal de complejos que ha sido desarrollados por el ambiente colonial" (p. 30). Una parte central del arsenal tiene que ver con la ecuación de blanquear con belleza e inteligencia: "En el hombre de color hay un constante esfuerzo para huir de su propia individualidad, para aniquilar su propia presencia" (p. 60). Lo que se necesita, dice Fanon, "es agarrarse a sí mismo, como a una astilla, al corazón del mundo, para interrumpir si es necesario el ritmo del mundo, para molestar, si es necesario, a la cadena de mando, pero en ningún caso, y más probablemente, ponerse de pie en el mundo" (p. 78).

> Todas las poblaciones colonizadas –en otras palabras, cada persona en cuya alma un complejo de inferioridad ha sido creado por la muerte y el entierro de la originalidad de su cultura local- se encuentra a sí misma cara a cara con el lenguaje de la nación civilizadora; que es, con la cultura de la madre patria. El colonizado es elevado sobre su status de jungla en proporción a su adopción de los estándares culturales de la madre patria.
>
> (p. 18)

Para él está claro que es el sentimiento europeo de superioridad el que co-crea el sentimiento de inferioridad del colonizado.

> Empiezo a sufrir de no ser un hombre blanco al grado que el hombre blanco impone discriminación sobre mí, me hace un nativo colonizado, me roba todo valor, toda individualidad, me dice que soy un parásito en el mundo, que debo traerme a mí mismo tan rápido como sea posible al mundo blanco.
>
> (Fanon, 1967a, p. 98)

El colonialista "alcanza el punto de ya no ser capaz de imaginar un tiempo que ocurre sin él. Su irrupción en la historia de las personas colonizadas es endiosada, transformada en una absoluta necesidad" (Fanon, 1976b, p.159). Con esta interrupción viene la pérdida de las historias locales y las lenguas, de tradiciones indígenas y rituales que ofrecen cohesión de la comunidad, orgullo y resiliencia. Un posible resultado de tan reforzado sentido de inferioridad es la violencia. Fanon es claro: "El terror es el arma de elección del impotente" (1967, p. 9).

Albert Memmi, nacido en Túnez en 1920, filósofo y novelista, es el autor de *El colonizador y el colonizado*. Como judío en la colonia francesa de Túnez, se encontró a sí mismo capaz de describir fenomenológicamente retratos interrelacionados tanto de los colonizadores como de los colonizados. Memmi describe cómo la colonización desfigura tanto al colonizado como al colonizador. Para el colonizado, el colonialismo constituye una "mutilación histórica y social", cortando a la gente de su propia historia, cultura y lenguaje; sustituyendo las costumbres y las festividades por las de los opresores. Tanto el pasado como el futuro son denegados, encerrando al colonizado en una presente realidad de ser percibido como servil, débil, subdesarrollados y desafortunados. De hecho, uno se vuelve pintado en una moda deshumanizadora para justificar la explotación y la dominación del opresor. Hay una ilusión creada que el colonizado puede asimilar dentro de la sociedad de los opresores, disfrutando las recompensas del sistema dominante. Una vez la asimilación es rechazada por los colonizadores, a los colonizados les falta recuperar su propia dignidad, terminando los esfuerzos previos de imitación y auto-rechazo.

Resistencia a la occidentalización

Amin Maalouf (2000), un cristiano libanés, resume que la resistencia a la Occidentalización es parte de los efectos de los traumáticos desplazamientos de la globalización. Al hacerlo, él despierta nuestra conciencia a cómo las sombras de la Cruzada de Occidente por la superioridad cae en las psiques de los demás.

> Es tan fácil imaginar las reacciones de varias personas no occidentales cuyos pasos, por muchas generaciones ya han sido acompañadas por un sentido de derrota y auto-traición. Ellos han tenido que admitir que sus maneras estaban anticuadas, que todo lo que producían era inútil comparado con lo que era producido por el Oeste, que su apego a la medicina tradicional era supersticioso, su gloria militar era solo una memoria, que los grandes hombres a quienes habían sido educados para reverenciar –los poetas, los eruditos, los santos y viajeros- diseminaban por el resto del mundo, su religión sospechosa de barbarismo, su lengua ahora estudiada por solo un puñado de especialistas, mientras ellos tenían que aprender las lenguas de otras personas si ellos querían sobrevivir y trabajar y permanecer en contacto con el resto de la humanidad. Siempre que hablan con un Occidental es siempre en su lengua, casi nunca en la suya propia …
>
> Sí, a cada paso se encuentran con la decepción, la desilusión o la humillación. ¿Cómo pueden sus personalidades lograr no ser dañadas? ¿Cómo pueden no sentir que sus identidades son amenazadas? Que ellos están viviendo en un mundo que les pertenece a los otros y obedece las reglas hechas por los otros, un mundo donde hay huérfanos, desconocidos, intrusos o parias.
>
> (pp. 74-5)

Amin Maalouf entiende que el aumento del fanatismo religioso no era la primera respuesta del Medio Este al colonialismo. No fue hasta otros caminos, democráticos mejor que autoritarios, corruptos e ineptos nacionalismos, donde bloqueaba que "barbas y velos empezaran a aparecer como señales de protesta" en los años setenta (Maalouf, 2000, p. 82). Reclamar e identificarse con aspectos de una cultura que ha sido asediada y debilitada ayuda a

incentivar las identidades desfiguradas por el colonialismo y la globalización (Jurgensmayer, 2000), satisfaciendo las necesidades de identidad, afiliación, espiritualidad, acción y rebelión (Maalouf, 2000).

En *Descolonización y descolonizados*, Memmi (2006) explica cómo las culturas que son atacadas se identifican más rotundamente con sus tradiciones, perdiendo la habilidad de discernir qué elementos deberían ser revisados o cuestionados. Como reacción a los asaltos culturales, que las han degradado, son tenidas en alta estima sin tener en cuenta la conveniencia de una práctica particular. De este modo el fundamentalismo es avivado.

Memorias tardías

Uno de los distintivos del trauma colectivo es que la memoria y el entendimiento de él son siempre tardíos, construido después del acto. Según Dori Laub (Felman & Laub, 1992), que escribe sobre el Holocausto, "El grado requerido para soportar ser testigo, contenía tal excepcional medida de conciencia y comprensión del acontecimiento –de sus dimensiones, consecuencias, y sobre todo de su radical alteridad a todos los marcos de referencia conocidos- que estaba más allá de los límites de la habilidad humana (y la disposición) para entender, transmitir o imaginar" (p. 84). Laub sugiere que esta incapacidad para atestiguar es un error universal y humano, pero que preferiríamos colocar tal conocimiento dentro del marco del colonialismo, donde por siglos los colonizadores consiguieron evitar ver el sufrimiento que ellos imponían en las colonias. Donde la violencia y la injustica se han vuelto normalizadas, un tipo de amnesia se establece entre los privilegiados que es parte de la patología del trauma colectivo. Donde no hay marco de referencia cultural dentro del que colocar las historias sobre traumáticos acontecimientos, nadie escucha las historias de las víctimas, por eso se refuerzan las condiciones que contribuyen a rupturas en la narrativa. La polarización se arraiga permanentemente, y los privilegiados empiezan a pensar sobre los marginados como inalterablemente el otro o como un delincuente agitador. La tarea de recordar en situaciones de trauma colectivo es la que luego se convierte en el trabajo de las generaciones posteriores, un trabajo que se repite a través de las familias tanto de las víctimas como de los perpetradores como una tarea sagrada.

Ser testigo como una poderosa defensa contra el trauma colectivo

No siempre es el caso que las personas en situaciones de violencia se encuentran completamente indefensas. Los campos de concentración son casos extremos de aislamiento, control y silenciamiento, y son quizás los ambientes de mayor atrocidad totalizada. La conquista colonial también proveía de oportunidades únicas a los colonos blancos para alienar y dominar a los otros a quienes ellos percibían como marcadamente diferentes. Hay otras situaciones de violencia que son más complicadas, y que permiten más fluidez y posibilidades para la acción para los oprimidos quienes han sido increíblemente resilientes y creativos al desarrollar formas públicas de ser testigos.

Tras el golpe militar en Chile en 1973 que llevó a Pinochet al poder durante 17 años, miles de personas fueron arrestados, torturados, asesinados, y desaparecidos. Sin embargo, durante los primeros años de la dictadura la gente empezó a encontrar maneras de expresarse contra la violencia en actos de resistencia cultural. Escribiendo sobre estas actividades, el periodista chileno Ariel Dorfman (1978) sugirió que aunque incluso la dictadura había hecho un asalto brutal en las instituciones educacionales, los medios de comunicación y los productores de cultura tales como músicos, artistas y actores, mantenían todavía una activa resistencia cultural semi-legal el proceso, particularmente bajo el ala de las iglesias parroquiales y las federaciones sindicales, que eran apenas toleradas por el ejército.

> Allí existen festivales de canciones, conciertos en iglesias y universidades, periódicos de barrios, talleres de poesía y pintura, peñas folclóricas ("clubs"), encuentros artísticos, obras teatrales amateur, libros cuidadosamente dibujados pero de insolente contenido. El mero acto de unirse, de escuchar en un grupo, de contemplar las caras de los otros, de aprender una vez más cómo organizar actividades juntos, sean culturales o deportivas, es una manera esencial para las personas de ejercer y legitimar su derecho a asociarse, a moverse y expresarse. Es precisamente el carácter masivo, popular de estas manifestaciones el que limita las posibilidades de represión o incluso las vigila. No es fácil para ningún régimen –ni siquiera uno como el de Chile, notorio por su estupidez y brutalidad- prohibir a los trabajadores cantar o escuchar canciones, jugar al fútbol o ver a otros jugar. La cultura tiene un efecto especialmente energizante y movilizador sobre un *pueblo* que ha sido sometido a una ley de determinada pasividad para reprimirlo. El arte compartido es una manera de unir las manos mutiladas, de lanzar un corazón que nunca dejó de latir pero que no ha sido escuchado por nadie. Lo que es más, la mera organización de un evento cultural es una victoria, un paso preliminar para organizar más a fondo, para hacer más contactos, para empujar una pulgada más por encima de los límites que las autoridades pueden tolerar.
>
> La cultura que se expresa a sí misma públicamente no es solo un medio de mantener una voz viva, de ejercitar los acordes vocales, de preparar a una misma para las canciones y los mensajes que llegan, es también un camino en el que organizar una contra-cultura. Por ejemplo, hay canciones que a través del uso de los dobles significados han tomado una ambigua melancolía, reflejando inexpresables deseos, aludiendo a dos cosas al mismo tiempo. De este modo ha sido creado un gran lenguaje secreto; un lenguaje que el ejército conoce pero que no puede admitir ni reprimir.
>
> (pp. 192-3)

A lo largo de los años de dictadura, miles de personas participaban en pequeñas vías de resistencia al ejército a través de diversos medios clandestinos: escribiendo slogans y graffitis en paredes y autobuses, distribuyendo olvidados casettes de música, libros y periódicos; creando películas clandestinas, posters y poesías; y organizando talleres populares en el teatro, la música y las artes. Por supuesto muchos trabajadores culturales fueron torturados y llevados a campos de concentración, asesinados o forzados al exilio. Con el tiempo, algunos desarrollaron trabajos en el exilio, siendo entonces contrabando, avivando los fuegos de la resistencia y soportando en el extranjero ser testigos de la brutalidad de la dictadura. Dorfman estaba impresionado con la creatividad de la resistencia:

> El primer punto que llama la atención de cualquiera que intente describir la resistencia –cuya existencia reconocen las mismas dictaduras- es la extraordinaria riqueza de niveles y vías, canales y caminos, espacios y brechas, que los chilenos han aprendido a abrir, utilizar o inventar para mantener el contacto. A través de estos medios variados ellos continúan trabajando juntos –en el "ahora" que precede al "mañana" –por una alternativa democrática.
>
> (p. 192)

Como la resistencia profundamente arraigada continuaba en terreno propio en lugar de la dictadura militar, muchos chilenos fueron capaces de presenciar las atrocidades de la dictadura tanto en casa como en el extranjero. Por lo tanto una rica colección de valoradas narrativas y conmemoraciones en música, arte, y literatura continuaban siendo producidos y ampliamente distribuidos por muchos años, aunque no se reconocían en el discurso público nacional.

Podemos observar un patrón similar en Sudáfrica donde durante los largos años de la lucha anti-apartheid, un lenguaje secreto de canto, danza, literatura y arte continuaba comentándose públicamente en eventos, teniendo la esperanza de un futuro mejor (ver capítulo 12). Mientras

que en Chile y Sudáfrica había un profundo sufrimiento como resultado del brutal estado del terror, nosotras sugeriríamos que el acto público de presenciar permitiera a muchos sobrevivir a él sin los síntomas específicos del trauma. De hecho, muchas personas fueron capaces de proveer informes detallados y a menudo extraordinariamente expresivos de lo que había ocurrido en sus familias y comunidades tanto en ese momento como en los años posteriores. Estos testimonios tanto en Sudáfrica y Chile eran capaces de generar enormes movimientos de solidaridad internacional que precipitaban la derrota a otros regímenes expresivos.

El periodo post-dictatorial en Chile, y también en Argentina, Perú, Uruguay, Guatemala y otros países, sin embargo, fueron muy diferentes del de Sudáfrica donde las fuerzas de la oposición eran la mayoría, y las organizaciones anti-apartheid fueron capaces de quedarse al mando del gobierno después de años de lucha. La Comisión por la reconciliación y la verdad de Sudáfrica hizo de dominio público muchas de las sórdidas historias de la violencia de la policía y el gobierno durante el periodo del apartheid. La Comisión instó a la nación entera a hacer frente a su pasado y empezar un nuevo capítulo para el futuro (ver capítulo 15). Por el contrario, en Chile, Argentina, Perú y Uruguay, donde las fuerzas de la oposición fueron derrotadas, la incapacidad del discurso público nacional para integrar la historia y los efectos de la dictadura se volvió traumática por los silencios en las cuentas públicas. Las circunstancias de la detención de los desaparecidos todavía no han sido explicadas, sus cuerpos no han sido localizados, y la mayoría de los responsables no han sido nombrados o llevados ante la justicia por estos crímenes. Todavía no ha habido una aceptación pública completa de los acontecimientos y los efectos de las dictaduras militares en Latinoamérica. Tampoco ha habido una explicación pública en los EEUU de las actividades de la contrainsurgencia ilegal organizadas por la CIA que contribuía a estos acontecimientos. Los silencios han contribuido al reciclaje de muchos de los personajes centrales de ese periodo, como Cheney, Bush, Abrams, Kissinger, Haig, Negroponte, Poindexter, Gates, Allen, y Addington, en conspiraciones antidemocráticas y semi-ilegales para secuestrar y torturar además de para amasar riqueza relacionada con las guerras en Afghanistan e Iraq.

El resultado de estos silencios de larga duración ha sido cambiar la cualidad de las relaciones sociales en Chile, Argentina, Peru, y Uruguay, donde según la psicóloga chilena Elizabeth Lira (2001), ha sido creado un clima de desconfianza, miedo y polarización.

> La represión política definió la exclusión de un sector de la sociedad al hacerlo objetivo de la violencia. El argumento ideológico predominante se centra en torno a la división y la polarización social. Un grupo es nombrado como los "otros", "los enemigos", "subversivos", "criminales", "terroristas", o cualquier otro término equivalente dotando a tales individuos de una "identidad negativa" (Erikson, 1985), lo cual hace posible desproveerlos de su condición humana.
>
> (p. 112)

Las víctimas de tal deshumanización en un contexto de polarización y silenciamiento pueden empezar a sentir una sensación de desmaterialización y despersonificación. Esto se vuelve, según Lira, una "necesidad de salud mental colectiva" para establecer públicamente que la violencia ocurrió, y en el caso de las víctimas de las torturas, "que eso me ocurrió a mí" (p. 113).

> Esta necesidad se hace más evidente en un país donde una sociedad niega que tales cosas ocurren, cuando la represión política es escondida, cuando la "normalidad" de la vida diaria distorsiona las percepciones sociales de la catástrofe, y las experiencias traumáticas de un origen político parecen ser nada más que experiencias personales y privadas.
>
> (p. 113)

Tras años de vivir en tal ambiente, y a medida que toda una nueva generación ha cumplido su mayoría de edad en un clima de represión, Lira siente que la sociedad chilena ha sido dramáticamente cambiada por los efectos traumáticos de la violencia:

> Desde una perspectiva psicológica, la represión que afectaba a la vida diaria de la sociedad chilena que se caracterizaba por una infraestructura social rígida, polarización sociopolítica y la vida constreñida, y rompía el comúnmente sentido de la vida diaria. Esto era también expresado en la autonomía personal y la autoestima debilitadas. Esto fue aumentado por una mayor característica psicosocial devastadora, la "devaluación de la vida humana".
>
> (p. 113)

Como resultado, la historia permanece como una "herida abierta" que guarda recuerdos traumáticos vivos y es continuamente agravado por llamamientos para olvidar el pasado y seguir adelante. Los síntomas que Lira describe, cuando quedan ignorados, se convierten en "obstáculos insalvables" para una coexistencia social pacífica y para la reconciliación política (p. 113). Esto se hace dolorosamente obvio durante el funeral de Augusto Pinochet, cuando grandes multitudes se manifestaron para denunciar su liderazgo; mientras otros miles que lo veían como un héroe nacional, lamentaban su defunción.

El trabajo del duelo

Durante el periodo post-dictatorial en Chile, según Idelber Avelar (1999), el ambiente de la economía del mercado neoliberal promociona olvidar el pasado y la constante sustitución de lo viejo por lo nuevo. Lo viejo es obsoleto en esta lógica y necesita ser desplazado por la última, más nueva, serie de comodidades. Aquellos interesados en el duelo y la memoria son acusados de estar anclados en el pasado, no dispuestos a avanzar en el valiente nuevo mundo de la globalización. El trabajo del duelo por tanto está siempre operando a contracorriente de la globalización, rechazando la pizarra en blanco de un presente ahistórico a favor de emblemas y ruinas alegóricas de un pasado perdido.

> Al incesantemente producir lo nuevo y desechar lo viejo, el mercado también crea una variedad de sobrantes que apunta hacia el pasado, como si demandara la restitución por lo que ha sido perdido y olvidado.
>
> (Avelar, 1999, p.2)

Para aquellos quienes todavía lamentan la pérdida del pasado, estos sobrantes representan la dolorosa atención a todo lo que quedaba incumplido en el pasado. Los textos, lugares, monumentos conmemorativos, y objetos artísticos que incorpora este trabajo de duelo, "lleva las semillas de una energía mesiánica… que recuerda la pila de escombros, ruinas y derrotas del pasado en un esfuerzo por redimirlos" (p. 3).

> A diferencia del reemplazo de lo viejo por las nuevas comodidades, la sustitución propia al trabajo de duelo siempre incluye la persistencia de un residuo no llorado y no resuelto, que es el verdadero índice de lo interminable del duelo.
>
> (p. 5)

Estos restos se convierten en importantes monumentos conmemorativos metonímicos de formas de vida perdidas: una cierta canción suple al deseo y el optimismo ante una derrota, una imagen recoge un sentimiento de comunidad, un ritual recrea un fragmento de un tiempo anterior, una particular comida viene a expresar los sabores y olores de la familiaridad perdida, una forma de vestir representa un periodo aparentemente irrecuperable de dignidad y

autonomía. Es esta habilidad de los restos del pasado de llevar icónicamente otra manera de ser que les hace tan explosivamente significativos para las víctimas del trauma.

Durante y después de las dictaduras en Argentina y Chile, *Las Madres de los Desaparecidos*, *Los Familiares de los Desaparecidos*, y después *Los Hijos de los Desaparecidos* pasaron años levantando fotos de sus seres queridos en las plazas públicas. Estos actos de resistencia llevaban consigo los recuerdos de familias específicas, pero también hablaban a gritos de lo que la dictadura había destruido. La persistencia de estas representaciones icónicas por los miembros de la familia, junto con muchas otras voces exigiendo una explicación, continuaba el trabajo de duelo a contracorriente del olvido. Las fotografías de los miembros perdidos de la familia nunca explicadas se convirtieron en alegorías de un antiguo periodo de pérdidas que nunca habían sido públicamente reconocidas. Con el tiempo los dolientes encabezaban la recuperación y la reconstrucción de memorias culturales públicas sobre la violencia en los años setenta que muchos otros querían olvidar. Solo fue con el arresto de Pinochet en Londres en 1998 que el proceso de explicaciones públicas en Chile del periodo violento y represivo tras el golpe de estado de 1973 subió a un nuevo nivel. Más recientemente, la elección del Presidente Bachelet, cuyo padre fue torturado y asesinado por la dictadura, y quien fue arrestada junto con su madre y llevada al centro de torturas Villa Grimaldi en Santiago, ha sido una importante validación de rememoración colectiva en el presente.

Aislamiento de la memoria en las criptas enterradas

En algunas situaciones, como la de Burma, ha sido completamente imposible discutir públicamente los acontecimientos violentos de la historia reciente sin sufrir severas represalias. Cuando el discurso público es absolutamente olvidado, los efectos pueden ser extremos. Los psicoanalistas Abraham y Torok (1994), refugiados judíos húngaros en la Francia de la posguerra tras la II Guerra Mundial, argumenta que lo traumático se encuentra en cada experiencia que no podemos digerir, verbalizar, simbolizar, o pensar cuando la familia que lo rodea y la cultura colectiva no están preparados para presenciar acontecimientos dolorosos y ayudarnos a transformarlos en experiencias reconocibles y de las que se pueda hablar. Tales eventos desmantelan redes psíquicas de identidad, aislando a individuos cuya experiencia de coherencia ha sido fragmentada. Fragmentos de síntomas e imagen de tales acontecimientos se quedan enterrados en lo que Abraham y Torok llaman una "cripta" psíquica creando una geografía psicológica mucho más complicada que la que imaginaban los primeros psicólogos profundos.

No se trata simplemente de acontecimientos que fueron experimentados convirtiéndose en "reprimidos" porque están en contra de un ego ideal. Más bien, los acontecimientos traumáticos nunca son realmente experimentados por completo. La construcción de la experiencia ocurre después del trauma a través de un proceso imaginativo y simbólico dentro de espacios de diálogo proveídos por la cultura y la comunidad. Para contar la historia de uno, se necesita que haya un espacio público participativo de escucha y recuerdo, un espacio tranquilo y esencialmente sagrado donde la muerte y la violencia puedan ser conmemoradas y honradas. Tales espacios sagrados de recuperación no dependen solo de las palabras, porque lo que no se dice excederá a lo que se puede decir. Tras el testimonio particularmente doloroso en las sesiones de Verdad y Reconciliación en Sudáfrica, Bishop Tutu a menudo detenía los procesos judiciales para un periodo de silencio, oración, o canto, para honrar la muerte y respetar a los supervivientes, un periodo de silencio en el que absorber la vergonzosa historia que habían sufrido. En tales espacios de recuerdo, como si entráramos en un ritual espiritual, con humildad y una actitud de contemplación, abierto a la gracia de la transformación a través de nuevas percepciones. En espacios de recuerdo, podemos empezar públicamente a hablar o a expresar a través de las artes lo que todavía no ha sido reconocido. Tenemos un papel activo en intentar dar sentido a nuestra historia y contexto.

Cuando faltan tales espacios potenciales porque nadie está preparado para atestiguar lo que ocurre, islas apartadas y no reveladas de síntomas e imágenes insoportables continúan viviendo en lo que Abraham y Torok llamaban efectos "anasémicos", partes de la psique que son desconocidas porque no están vinculadas con narrativas y símbolos de la identidad propia. Estas criptas forman una almendra viva rodeada por una simbólica cáscara hecha de nuestra personalidad conmemorada y simbolizada. Somos entonces perseguidos por síntomas enigmáticos, imágenes y sentimientos que emanan de la almendra fantasma. Los niños cuyos padres han estado traumatizados –y también pensamos en amigos, vecinos, testigos, y otros miembros de la familia- experimentan el trauma de la cripta secreta de las víctimas como una incómoda ausencia, un silencio verbal junto a imágenes poderosas que crean lo que Abraham y Torok llamaban "enclaves", o partes aisladas del yo llenas de fantasías mudas sobre la ausencia que nunca ha sido mencionada. Escribiendo sobre las experiencias de los hijos de los supervivientes del Holocausto como ella misma, Helen Epstein (1979) explicó: "Hay documentos, evidencias de nuestra parte en la historia tan poderosas que siempre que intentaba leer sobre ello en los libros, no podía asimilarlo" (p. 11).

El duelo no redentor

Claudia Benardi (en Godoy, 1999), un artista argentino y activista de los derechos humanos, ha ayudado a su hermana, un examinador forense, a la exhumación de fosas comunes en Guatemala, El Salvador y Etiopia. Ella escribe: "algo realmente grave ocurre cuando bajas a un pozo para encontrar más de cien niños asesinados. En ese momento… la membrana que divide la lucidez de la locura… es presionada". Los estados de desesperación y sufrimiento que se abren en quienes presencian tales acontecimientos son una extensión de los crímenes originales que han destruido la capacidad de los participantes para ordenar pasado, presente y futuro. Según Benardi, la dictadura argentina tenía la intención de esta consecuencia de larga duración:

> Lo que ellos querían no era matar a miles de personas… era crear una atmósfera que durase hasta el futuro, una atmósfera de desalentadora individualidad, de desesperanza, fealdad, incluso de dejar de recordar la integridad. Y casi tuvieron éxito.
>
> (en Godoy, 1999)

Después de la violencia del estado del terror, los años de silencio represivo, el sufrimiento personal y el miedo, "hay una enorme tentación a volverse feo, de secarse en el corazón…" Involucrados en tales procesos, ya no tiene sentido hablar sobre la curación. Para Benardi, la idea de curación "tiene peligrosas ramificaciones porque para ciertas cosas no hay curación posible … Yo sé dónde la herida está, y no quiero olvidarlo, para hacerla menos" (Benardi, en Godoy, 1999).

Benardi crea arte "como un antídoto para la soledad" engendrada por el sufrimiento. No hay aquí ninguna tentativa representacional para documentar los hechos o representar ningún tipo de realismo histórico. Ella aplica múltiples pigmentos en papel mojado y los hace pasar por la imprenta una y otra vez. Entre y por encima de las capas de colores ella graba imágenes con una pluma. El efecto es el de un mundo fantasma, moviéndose y desapareciendo como el pasado y nuestros recuerdos de él. Vemos aquí un ritual de compromiso corporal, que podríamos considerar como la creación de un altar, honrando los restos –de la edad, de la historia, de la memoria- sin ningún intento de cubrirlos con una narrativa terminada. El trabajo compasivo de Benardi toca un acorde para muchas personas cuyas vidas estaban cambiadas por el terror. Esto abre un camino al pensamiento sobre cómo llorar un pasado traumático. Aquí está el desarrollo de un duelo no redentor, no con la intención de acabar con el pasado y volver a una "vida normal", sino mejor mantener el pasado lejos de escurrirse en un presente que continúa negándolo.

Duelo sin comprensión

En un proyecto muy diferente con una estrategia similar, el director de cine Claude Lanzmann creó una película de nueve horas y media sobre el Holocausto llamada *Shoah*, que en el momento de su lanzamiento en Francia en 1985 fue llamada el acontecimiento cinematográfico del siglo. La película no trata de dar una explicación cohesionada histórica, sino que se mueve de una serie de preguntas abstractas hechas por Lanzmann, quien aparece en la película, a historias e imágenes de unos detalles concretos muy particulares y fragmentos de memoria. El efecto de la película sobre muchos espectadores es devastador, porque destroza cualquier posibilidad de ser coherente en respuesta al acontecimiento histórico; y de esta manera transmite fielmente la fragmentación y el incomprensible carácter de esta historia tal como fue vivida. Lanzmann (1995) es muy claro sobre su rechazo a intentar hacer un panorama de estos acontecimientos que los estructuraría como conocibles:

> Hay una absoluta obscenidad en el proyecto de la comprensión. No entender era mi regla de oro durante los once años de producción de Shoah. Me aferraba a este rechazo a la comprensión como la única ética posible y al mismo tiempo la única actitud posible operativa. Esta ceguera era para mí la condición vital de la creación. La ceguera tiene que ser entendida aquí como el más puro modo de la observación, de la mirada, la única manera de no apartarse de una realidad que está literalmente cegándonos.
>
> (p. 204)

El teórico del trauma y crítico de cine Shoshana Felman (en Caruth, 1995) vincula Shoah con las teorías psicológicas del psicoanálisis lacaniano. Ella compara la "presencia física y corporal" de Lanzmann en la pantalla a la de un psicoanalista con su "profundidad de silencio, y en la eficacia de su discurso" (p. 202). Tanto el director de cine como el psicoanalista están en una cruzada, "una búsqueda de la verdad a través de un acto de expresión, a través del diálogo, a través del acto de interlocución" (p. 202). Ambos inician una cruzada por la memoria, pero solo a través de recuerdos que deambulan en círculo, acontecimientos e imágenes en el presente repetidamente, de manera no lienal, y durante un largo periodo de tiempo. Cada uno es abandonado entre fragmentos concretos de detalles de los recuerdos que se ofrecen: Abraham Bomba es representado cortando el pelo en una barbería de Tel Aviv mientras cuenta a Lanzman que él afeitaba las cabezas de las mujeres judías en la habitación al lado de la cámara de gas en Auschwitz. El hueco entre Auschwitz y Tel Aviv es claro, al mismo tiempo es debilitado a través de la rememoración que no puede ser completada.

Muchas películas recientes están trabajando dentro de una ética similar y una estrategia estética. Por ejemplo, la trilogía de Tranh Anh Hung sobre Vietnam, *El olor de la papaya verde* (1993), *Cyclo* (1995), y *El rayo vertical del sol* (2001) representan intentos de abrazar en el presente un estilo de vida destruido, sobre la base de fragmentos de olor, tacto, imagen y sonido unido al pasado a través de los recuerdos sinestésicos. La película de Julie Dash *Hijas del polvo* (1991) une la comida, el diálogo, el clima, y el viento con las perturbaciones de la intrusión del pasado, los espíritus, y los ancestros en el presente. El trabajo definitivo de Marlon Rigg *Black is … Black Ain't* (1994) presenta el ritual de la reunión de la familia cocinando sopa de quingombó y recordando la muerte como una manera de recapitular y reconectar las diversas y compartidas experiencias de la diáspora africana.

Cada uno de estos trabajos de arte está desarrollando un nuevo entendimiento de los rituales postmodernos de la presencia corporal que son muy diferentes en función de las nociones legales de testimonio y verdad, duelo personal, o prácticas de diálogo. En la psicología de Freud, la melancolía es representada como una incapacidad para llorar, y la resolución del duelo como un dejar ir el pasado para seguir con el presente. A pesar de los acontecimientos traumáticos, particularmente aquellos que están conectados con formas a

gran escala de injusticia social, donde la gente ha sido injusta y han sido destruidas vidas en maneras y por motivos que son completamente inadmisibles, es poco probable que las víctimas quieran olvidar completamente. A menudo, un estilo de vida ha sido perturbado y permanece enterrado en la memoria como un objeto perdido que debe ser protegido contra valores contemporáneos. Donde ha ocurrido esto, hay una recurrente necesidad de un trabajo alegórico a través del cual la cripta pueda ser literalizada en el mundo social: "la construcción de una tumba exterior donde la brutal literalización de una tumba interna pueda ser metaforizada" (Avelar, 1999, p. 9). Este trabajo de exponer la tumba de las heridas silenciadas y las narrativas nunca puede ser completada:

> Hay una tardanza propia de este empeño por la que se establece una salvífica relación con un objeto irremediablemente perdido. Esto es un compromiso que no puede ser sino perpetuamente actualizado, con su propia inadecuación, conciencia de que toda testificación es una retrospectiva construcción que debe elaborar su legitimidad discursivamente, en medio de una guerra en la que la voz más poderosa amenaza con ser aquella [voz] del olvido.
>
> (Avelar, 1999, p. 3)

El duelo que implica tal compromiso tardío es un duelo no redentor que no quiere abandonar el pasado y redimir el presente, sino que requerirá actuaciones de remembranza una y otra vez.

Post-memoria y duelo no redentor

En situaciones de trauma colectivo donde continúa habiendo un pequeño espacio público para la memoria, las víctimas a menudo adoptan una estrategia de duelo no redentor, un proceso de conmemoración que no tiene la conclusión como su objetivo. Marianne Hirsch (1997) ha escrito sobre la "post-memoria", la memoria de aquellos que no atravesaron directamente el acontecimiento, pero sin embargo continúan una relación escondida, inquieta y minuciosa con él a través de fotografías, imágenes, y recursos fragmentados, una memoria atravesada por agujeros" (p. 23). Según la teoría psicoanalítica, la post-memoria, el trauma, y la marginalización producen una inestable división en la personalidad. Por un lado, la post-memoria puede conducir a una disociación y separación, una "defensa maníaca" contra el reconocimiento y el duelo. Para la personalidad que se defiende a sí misma de la disociación, la marginalizada víctima del trauma se vuelve una fuente de contaminación, una amenaza catastrófica para el ideal de la personalidad conocida en un mundo seguro y confortable. Luego, como en la Nueva Orleans post-Katrina- las víctimas pueden ser etiquetadas como delincuentes, pecadores, saqueadores o perdedores que trajeron la tragedia a sí mismos a través de sus propios fallos y déficits. Su aprieto es esencialmente grave por parte de las no víctimas que cargan con la no responsabilidad de su bienestar. Mientras que los espectadores no entran en un espacio donde los corazones puedan ser tocados por los relatos y las imágenes humanas del sufrimiento, pueden absolutamente renovar una mitología que normaliza "los asuntos como normales", incluso en extremas circunstancias.

Para reconocer empáticamente a aquellos que han sido marginalizados y traumatizados tal "como yo" y "no el otro", uno necesariamente abre las puertas a algo dentro de la propia personalidad para reconocer todos aquellos síntomas del sufrimiento propio que habían sido negados. Confrontar la cripta en el otro es confrontar la cripta o enclave en uno mismo. En este torrente, uno puede empezar a ver la manera en que uno vive normalmente dentro de una burbuja automática de estrategias defensivas concebidas para negar la impredecibilidad del mundo, creando un sentimiento de seguridad. Cuando uno vive rodeado por personas que están sufriendo estrés crónico, pobreza o marginalización que se ha desarrollado a lo largo de siglos, las estrategias disociativas permitirán el bloqueo de sentimientos de empatía y

conexión. Uno puede evitar cualquier conocimiento sobre la manera en que las propias elecciones afectan a su situación.

La post-memoria puede ser una fuente de fuerzas separativas huyendo de los lugares de la tragedia. Por otro lado, donde uno se encuentra a sí mismo en espacios de rememoración y empieza a ser testigo de historias y ver imágenes que se deslizan dolorosamente debajo del radar, la postmemoria puede llevar a identificaciones con las víctimas, creando sentimientos difíciles de desorganización e indefensión, una inundación de emoción y una sensación de vergüenza y degradación que puede causar confusión y fatalismo. Uno puede perder el punto de apoyo y en este espacio intercalado empieza a experimentarse el colapso de la ilusión de que las cosas están yendo normalmente y confortablemente en el mundo. Esto es un acontecimiento que los psicoanalistas lacanianos imaginan como la conmoción de lo "Real" interrumpiendo imaginarios automáticos.

Además, es a través de estas rupturas promovidas en espacios de rememoración que las revelaciones pueden ocurrir, a medida que uno empieza a escuchar los extraños silencios que han dado forma a sus vidas diarias. Uno puede al menos volverse inquieto y preocupado sobre las injusticias que parecían "naturales" y "normales" y esta inquietud puede abrirse a un nuevo tipo de escucha, donde uno se vuelve consciente de los silencios y los huecos tanto como al discurso, a lo que subyace y es omitido de las historias al igual que de sus conspiraciones manifiestas. Nuevas formas de creatividad, diálogo, acción y expresión se hacen posible a medida que la gente desarrolla maneras desafiantes de hablar sobre las vidas que perturban historias y mitos aceptados (ver capítulos 11 y 12).

Aquí, entonces, está una fuente de fuerzas obligatorias que se abren camino entre las dificultades. Cuando las condiciones son adecuadas, cuando se crean espacios públicos de rememoración, cuando la catástrofe es colocada en un contexto histórico, síntomas e imágenes permiten expresar arruinadas partes del pasado y del yo. Cuando se traduce a trabajos de arte o las narrativas vacilantes son fortalecidas por el apoyo de la comunidad, testigos, espectadores, perpetradores, cómplices y víctimas (o más probablemente sus hijos y nietos) pueden empezar a unirse para aceptar la responsabilidad por un futuro diferente. Participando juntos para dirigirse a la herida y conmemorarla, podemos despertar la muerte en nuestras personalidades. Identidades y mitos congelados pueden ser recreados de nuevo. Aquí está la posibilidad de emerger en formas reveladoras de apoyo a la comunidad y al diálogo público. A partir de estos encuentros, uno puede empezar a hacerse preguntas sobre la construcción de comunidades éticas.

Construyendo espacios de rememoración

> Buscando ver, conocer, tomar todo lo que es tal y como es. Encontrarse con todo lo que existe. Es por tal sacramento que las heridas nos curarán. Cualquier curación nos requerirá ser testigo de donde convergen todas nuestras historias, la historia de todos los imperios y las emancipaciones, de barcos de esclavos, además de carreteras subterráneas, esto nos requiere escuchar atrás los llantos silenciados de los golpeados, quemados y olvidados, así como escuchar la llamada del habla entre nosotros, encontrando el milagro de eso.
>
> (Griffin, 1995, pp. 152-3)

El trabajo de construcción de espacios de rememoración empieza con una crítica deconstrucción de la fantasía, por la que es posible entender la experiencia completamente. Uno empieza por comprender lo que Toni Morrison (2004) llama lo "mudo e inexplicable" en nuestras comunidades, historias y narrativas personales. Además según Laura Marks (2000), que escribe sobre películas y espacios de rememoración,

> … una vez que esta deconstrucción ha sido cumplida, ninguna simple verdad es cubierta. Hay un momento de suspensión que ocurre en estos trabajos después de que el discurso oficial haya sido (aunque solo momentáneamente) desmantelado y antes de que el discurso emergente encuentre su voz. Este es un momento de silencio, un acto de duelo por el terrible hecho de que las historias son perdidas para bien. Además este momento es también enormemente sugestivo y productivo. Aquí es donde estos trabajos empiezan a llamar a otras formas de conocimiento cultural: es donde los conocimientos incrustados en objetos fetiche, los recuerdos corporales, y la memoria de los sentidos… son encontrados. Este proceso de descubrimiento es como escarbar en una marisma por los objetos pequeños que son brevemente revelados antes de que el agua llegue allí otra vez.
>
> (p. 26)

La psicología cognitiva ha identificado una forma de memoria icónica que precede a la memoria narrativa en el desarrollo infantil. La memoria narrativa siempre tiene una línea argumental: esto ocurrió primero y esto ocurrió después. En la memoria icónica, un objeto, un olor, un sonido, o una imagen puede provocar una serie de asociaciones para las que no existen aún estructuras narrativas. Así, el sonido de abrir la puerta del frigorífico o el olor de la comida cocinándose puede traer a un niño una ola de interés y energía que todavía no sabe cómo estos acontecimientos están organizados. La poesía y la ficción a menudo hacen uso de esta forma de memoria cuando usan la estrategia literaria o metonimia en sus trabajos. La metonimia permite algo cercano a un objeto, o asociado con él, a traer al objeto a la conciencia. Por ejemplo, en la película de Julia Dash, *Hijas del polvo*, el viento en un cementerio funciona para sugerir espíritus, ancestros o intención divina e intervención. Tales imágenes son icónicas en el sentido de que no hay lenguaje para describir vínculos haciéndose.

En el trabajo de trauma, las personas a menudo conservan trozos de una memoria icónica relacionada con el acontecimiento que no están sujetas en ninguna memoria narrativa sobre el acontecimiento. La imagen de un tren, un cuerpo, una maleta, el sonido de una puerta, una tormenta, o agua, una fotografía o pieza de joyería, el olor de cierta comida, el patrón visual en una almohada o un papel pintado puede traer una ola de asociaciones, sentimientos, y memorias parciales fuera de un pasado perdido. Estos han sido descritos como “fósiles radioactivos” por Deleuze y como “aura” por Benjamin (en Marks, 2000, pp. 113, 188). Escribiendo sobre fósiles radioactivos y aura en el cine, Marks (2000) dice que

> Aura es el sentido que un objeto da que puede hablarnos del pasado, sin nunca dejarnos descifrarlo completamente. Es un roce con un recuerdo involuntario, un recuerdo que solo puede ser alcanzado a través de una conmoción. Volvemos una y otra vez al objeto aurático, todavía sediento porque nunca puede satisfacer completamente nuestro deseo de recuperar la memoria.
>
> (p. 81)

Cuando intentamos desarrollar espacios públicos de rememoración, uno está esencialmente creando una apertura donde las personas pueden adelantar imágenes icónicas relacionadas con el post trauma. Entrar en los espacios puede requerir más silencio que diálogo, un tipo de hospitalidad o de testigo empático para el que el ritual primario es la presencia o el contacto. Esencialmente, los espacios de rememoración son una manera de construir altares o monumentos a lo que ha sido arruinado en el pasado (ver capítulo 12). Los objetos icónicos o imágenes que son adelantadas en tales espacios activan los recuerdos y afectos de los individuos, mientras al mismo tiempo mantienen un significado que es colectivo e histórico. Por ejemplo, artefactos tales como una fotografía de Steven Biko, Salvador Allende, o Rosa Parks; una canción de Bob Marley, Mercedes Sosa, o Miriam Makeba; o una Biblia, un Torah, o un Koran pueden tener un poderoso significado metonímico para los miembros o ciertas

comunidades, especialmente aquellas con una cripta o un recuerdo posterior de un pasado traumático, mientras al mismo tiempo las personas de otras comunidades de memoria pueden no tener ninguna respuesta, o incluso una negativa o disociativa respuesta. Así no podemos asumir que las personas entren en espacios de rememoración como individuos independientes igualmente capaces de dialogar atravesando la diferencia. Los espacios de rememoración son una apertura, un *kairos*, para aquellos que tienen o quieren encontrar una llave.

Guardar y ordenar las identidades congeladas

En el mejor de los casos el escenario, el espacio para encontrar tales artefactos icónicos pueden conducir a la larga a un proceso de remembranza y rememoración imaginativa del pasado, una recuperación intergeneracional e intercomunal de múltiples perspectivas y marcos de referencia. Este trabajo de memoria restaura el contexto histórico a acontecimientos traumáticos. Donde hay testigos apropiados y respuesta por parte de la comunidad, los espacios de rememoración pueden entretejer individuos alienados y recrear comunidades capaces de sostener las verdades del pasado de tal manera que puedan ser usadas para avivar transformación y movilización.

Incluso cuando estamos tratando con asuntos históricos no llorados de trauma colectivo, tales como el genocidio de los nativo-americanos o la esclavitud en los Estados Unidos, donde un grupo continúa beneficiándose a expensas del otro, habrá muchos individuos que no quieren recordar o llorar el pasado. El resultado de crear espacios de rememoración para aquellos individuos por lo tanto implicará ruptura, a medida que iconos no deseados y rechazados aparecen para perturbar los rituales esperados, los privilegios habituales, y un desconsiderado sentido de superioridad.

Para aquellos capaces de abrirse a tal alteración, Eric Santner (2001) sugiere una evolución de la teoría psicoanalítica, un nuevo "marco ecuménico para vivir con diferencia", una "psicoteología" que incluiría repensar nuestra subjetividad (p. 9). Trabajando en el linaje de Lacan y Zizek, él propone que todas las formas de identidad sean vistas como un tipo de inercia impuesta, atasco, o automatismo que estereotipan nuestras respuestas en el presente. El trauma, en este sentido, es la identidad congelada en un pasado congelado:

> Podemos decir que el modo de verificación de un trauma no es alguna forma de memoria recobrada –alguna forma de conocimiento histórico- sino mejor una manera de reconocer una automaticidad distintiva en el corazón del propio ser.

La "revelación" de la psicoteología de Santner es entonces "guardar y ordenar" las fantasías defensivas que "nos mantienen en un tipo de distancia de la vida diaria … de las posibilidades para las nuevas posibilidades que están todo el tiempo abriéndose dentro de ella… nuevas posibilidades de comunidad aquí y ahora" (pp. 100-1).

Cuando uno reconoce la posibilidad que la amnesia histórica, la defensa maniaca, y la sordera normativa puede ser central a la manera que uno conoce el mundo, uno puede empezar a pensar sobre sus efectos de amortiguación. Las interrupciones pueden entonces ser reveladoras al producir momentos de no-muerte, somos llamados a soportar la responsabilidad, y abrirnos a posibilidades de libertad. Esto implica que necesitamos crear espacios de rememoración que relajen las defensas y abran procesos para "estados de emergencia de lo nuevo" (Santner, 2001, p. 137). Por encima del pensamiento normativo del orden policial hay siempre un remanente, una apertura a la singularidad de un momento que todavía no ha sido mapeado donde hay "nuevas posibilidades para ser juntos, lo cual es al final los fundamentos de las políticas" (p. 146).

Una estética de la interrupción

La sensibilidad que hemos estado describiendo ha emergido en las últimas décadas en un número de áreas como una ética y estética de la interrupción. Su telos es producir un proceso que hará a los participantes volver a una silenciada y traumática cripta donde haya habido una posibilidad congelada y abandonada de entendimiento imaginativo y duelo. El retorno es organizado dentro de una comunidad establecida donde las reglas han cambiado: lo que no era escuchado, debe ahora ser escuchado, lo que era "normal" será visto como un encubrimiento, lo que estaba muerto será resucitado en la imaginación y vuelto a la vida. Tal trabajo no es un proceso de duelo regular que requiere un periodo de aflicción y luego una vuelta a las actividades de la vida diaria. Esto es diferente de escenarios individuales de terapia, donde a la larga, el punto es llevarse bien con la vida. Dentro de la ética y estética de la interrupción, el duelo no es redentor en el sentido de que necesitará hacerse en un espacio ritual una y otra vez porque no hay conclusión posible sobre lo que se ha perdido dentro del actual clima donde muchos han invertido en olvidar.

La ética y estética de la interrupción expresa una necesidad humana profundamente arraigada de dar significado colectivo de la experiencia de la vida. Negado el ser testigo social, estas necesidades no desaparecerán, pero irán subterráneamente y reemergerán en rabia sintomática y destructividad, sustituyendo otros tipos de interrupción para necesitados duelos y testigos. Qué satisfactoria parecía la caída de las Torres gemelas del World Trade Center a aquellos cuyas culturas y comunidades, cuya identidad y viabilidad psíquica fueron rotos durante siglos de colonialismo, racismo, denigración, violencia e imperialismo americano. A menos que podamos hacer espacios públicos de rememoración para honrar el sufrimiento marginalizado de otra manera, habrá más y más demostraciones de violencia reactiva, intentando crear para otros las experiencias sufridas por uno mismo. Abdul Rantisi, el palestino fundador de Hamas, asesinado por las fuerzas israelíes, explicó antes de su muerte que Hamas está intentando "educar moralmente": al realmente experimentar la violencia en ellos mismos, él deseaba que los israelíes fueran capaces de entender la experiencia palestina de la ocupación israelí. Espacios de rememoración trabajan contra tales ciclos de violencia, interrumpiéndolos y poniendo en su lugar procesos a través de los cuales se pueda construir la empatía.

Reconsiderando los encuentros multiculturales

La mayoría del trabajo de la formación en diversidad y conciencia multicultural empezada en el contexto académico de los últimos veinticinco años ha estado basado en la noción de que la gente como individuos es capaz de dialogar sobre acontecimientos traumáticos de la historia colectiva. Puede ser que las lecciones de los acercamientos a la teoría del trauma que hemos citado sugieran que estas conversaciones serán más difíciles de lo que imaginábamos originariamente. Arraigado dentro de los paisajes icónicos y sociales construidos, muchas personas idealizan profundamente y se identifican con la comunidad de memoria dentro de la cual han desarrollado su sentido de sí mismos. Donde se han desintegrado prácticas de diálogos de una gran comunidad, particularmente en marcos urbanos, muchas de estas construcciones han venido a significar un "nosotros que es considerado completamente diferente de los otros que se supone que son incapaces de entender su estilo de vida, sufrimiento, visión del mundo, o recuerdos y a quienes les da miedo sentir obligaciones no éticas hacia ellos. Para los demás, las memorias complejas y las identidades en proceso están todavía formándose y requieren desplegarse creativamente. Parte del trabajo de las psicologías de la liberación es construir espacios entre las comunidades de rememoración y apoyar la formación de nuevos tipos de subjetividad crítica que pueda permitirnos entrar en ellos. Un catálogo de los efectos del trauma colectivo y el colonialismo es parte del trabajo de construir nuevos espacios para el diálogo.

Cuando los individuos nacen en comunidades que han sufrido un pasado traumático, ese pasado continúa persiguiendo el presente, exigiendo expresión y retorno. No hay posibilidad de clausura, y sus narrativas lineales de una historia nacional oficial y completa necesitan abrirse una y otra vez para volver a contar asuntos sin resolver y conmemorar una historia inacabada. Tales necesidades están en oposición directa a aquellas de los otros en la comunidad cuyas posiciones históricas los han colocado en el lado del olvido. Es nuestro deseo que a medida que se crean espacios entre las comunidades de rememoración, el daño físico y comunitario de tales olvidos se hagan más evidentes. Aquí la integración se hace equivalente si uno desea que los espectadores puedan moverse hacia el acto de ser espectadores, y que algunos perpetradores (o sus familias o cómplices) se muevan hacia el arrepentimiento de sus acciones, para hablar honradamente y para disculparse por sus pasados violentos. Tales confrontaciones inevitablemente implicarán encuentros que se rompen, lo cual es el tema del siguiente capítulo.

FIN DEL CAPÍTULO 7

Parte III
El surgimiento de la restauración creativa

En el corazón de las psicologías de la liberación está la profética visión de individuos viviendo juntos en una pacífica red de comunidades justas y alegres, donde la violencia pasada y la marginalización puedan ser reconocidas y lloradas, donde el conflicto pueda ser experimentado y resuelto, donde la diversidad de culturas, especies, y hábitats sea apreciada y protegida, y donde el diálogo y el amor puedan florecer. Aunque vivimos en un mundo que es dolorosamente distante de esta visión utópica, podemos empezar a caminar en la dirección de su encarnación. La materialización de tal visión necesita de la promoción de las capacidades de las comunidades y los individuos para entender críticamente cómo el mundo de la vida diaria en el que vivimos es creado y sostenido, incluyendo sus raíces históricas y dinámicas de poder. A partir de este entendimiento crítico, los individuos y los grupos pueden aumentar los experimentos en la transformación que los ayudan a asegurar un mayor sentido de la acción y el fortalecimiento con el que comprometerse con su mundo de manera efectiva y creativa. Uno puede empezar prácticas de democracia que permitan la participación en diálogo público y la apertura de espacios para atender la diferencia y el desacuerdo. Desafortunadamente, todos los seres humanos tienen una enorme capacidad para vivir en estados de negación, disociación, olvido e identificación con ideologías de la cultura dominante. Esto puede ser extremadamente doloroso para desarrollar una conciencia crítica, para desaprender lo que nos ha sido enseñado toda la vida.

Como psicólogas, estamos interesadas en las metodologías y teorías que pueden ayudar a cultivar ambientes donde las capacidades para el compromiso creativo con las circunstancias de uno puedan ser promovidas. Mientras los escenarios potenciales para tal nutrición son diversos, ciertos elementos comunes necesitan ser presentados para que la gente empiece procesos de transformación intra e interpsíquica. En Parte III, describiremos las orientaciones que guían tales metodologías, antes de dirigirnos a las metodologías en sí mismas en Parte IV. En el capítulo 8, analizamos cuatro acercamientos narrativos a experiencias de ruptura. Trazamos el rechazo de espacios liminales donde las narrativas puedan ser revisadas. Este efecto de globalización disminuye la ayuda para que las personas usen la ruptura para la transformación. Una reconstrucción contemporánea de los espacios liminales es un necesario surgimiento de la restauración creativa. Otro es un movimiento en cómo uno concibe y practica la identidad. En el capítulo 9, exploramos ideas de identidad nómada como una posibilidad para re-imaginar la individualidad de dos maneras: primero, mejorar la habilidad para apartarse de los estilos de individualidad que contribuyen a la polarización, la violencia y la opresión; y segundo, a contribuir positivamente a la posible función de la identidad como una pluralidad de sitios para conectar con uno mismo y los demás. El capítulo 10 explorará el trabajo que fortalece las capacidades para el diálogo y la conciencia crítica. Cada uno de estos tres capítulos contribuye a los elementos necesarios para restaurar los ambientes psicológicos y sociales que pueden apoyar los procesos de resimbolización y renarrativización que han decaído a través del trauma colectivo que exploramos en Parte II.

8
Ruptura y Hospitalidad

> Se trata también de lenguaje transformador, de crear alternativas, preguntarnos a nosotros mismos sobre qué tipo de imágenes subvierten, plantear alternativas críticas, y transformar nuestra visión del mundo y alejarnos del pensamiento dualístico sobre el bien y el mal. Hacer espacio para la imagen transgresora, la visión rebelde ilegal, es esencial en cualquier esfuerzo para crear un contexto para la transformación. Incluso después se hace un pequeño progreso si transformamos las imágenes sin cambiar paradigmas, cambiando perspectivas, maneras de mirar.
>
> (bell hooks, 1992, p. 4)

Pensamiento habitual

Si las psicologías de la liberación empiezan con la divagación en el desierto intentando romper con los modos dominantes de la conciencia para crear nuevas posibilidades para la vida en la comunidad, necesitamos identificar y nombrar los "via crucis" de este tipo de peregrinaje. En esta sección sobre el pensamiento habitual, nos dirigimos a cómo las personas viviendo en relativamente estables circunstancias transforman los modos de pensar en respuesta a las sorpresas del ambiente o discrepancias que retan sus paradigmas actuales. ¿Cómo aprendemos a cambiar las maneras sedimentadas en que entendemos el mundo; y cómo desarrollamos nuevas y más creativas respuestas cuando acontecimientos inesperados interrumpen un estilo de vida establecido y anulan nuestras defensas? ¿Podemos hacernos conscientes de cómo mucho de lo que hacemos es una automática aceptación de los hábitos del entorno de vida social "normal" en nuestras propias comunidades? ¿Cómo de flexibles podemos ser en consideración a aquellas cosas que no encajan dentro de nuestras expectativas? ¿Cómo puede cambiar nuestro pensamiento para considerar a los seres humanos no como unidades individuales independientes, sino como estructuras (o vórtices) arraigadas, definidas, adiestradas y co-creadas del discurso, la práctica y las suposiciones culturales?

Una de las tareas claves en psicología de la liberación es analizar cómo la gente defiende o rompe con antiguas ideas dominantes y encuentra (o fracasa en encontrar) un lenguaje para las nuevas. El trabajo tanto en psicología clínica como en teoría del trauma se centra en estos fenómenos. Ya que nuestros apegos a las maneras de pensar son parcialmente inconscientes, la psicología del inconsciente se hace relevante. Los ecologistas han usado la horrible imagen de las ranas en el agua que están calentándose lentamente, ignorando el cambio de temperatura porque es demasiado gradual, para explicar cómo es que seguimos en contaminación incluso ahora que sabemos lo que pueden llegar a ser los resultados tóxicos a largo plazo. Uno de los aspectos más problemáticos de la vida contemporánea es que un gran número de personas puede ver que hay una crisis humana, cultural y ecológica en progreso, además parece casi imposible cambiar la normalidad en la mayoría de discursos, maneras de pensar, prácticas y economías que están contribuyendo al desastre que se desarrolla poco a poco. Por supuesto que hay implicados asuntos de poder, pero se da también el caso de que mucha gente está de acuerdo sin pensar e inconscientemente con acuerdos que podrían cambiar. Necesitamos entender mejor de lo que lo hacemos por qué las personas no son los consumidores "racionales" que la economía política o la sociología a veces han asumido que son. Un análisis de los asuntos contemporáneos puede producir muchos ejemplos de personas que votan por candidatos que no representan sus intereses económicos, respaldan instituciones que son represivas y explotadoras, y se identifican con líderes que son

deshonestos, abusivos y manipuladores. A veces las personas tras despertar a un entendimiento de que han vivido en una especie de trance, en el exilio de sus propias necesidades y deseos, abrazan estructuras que parecían dar a sus vidas significado y coherencia. Estas tomas de conciencia son a menudo terriblemente dolorosos.

La ruptura inesperada

La mayoría de las grandes transformaciones de la vida para los individuos empiezan con una ruptura espontánea, pero todavía manejable, una ruptura chocante en la rutina. Aquí, nos referimos a algo más que a un acontecimiento inesperado. La ruptura es el tipo de acontecimiento que reta a las capacidades de uno mismo a hacer el sentido de la vida. Ningún marco de entendimiento se desarrollaba hasta el punto de que la ruptura fuera capaz de explicar completamente la nueva situación o contenerla. Podríamos dar como ejemplos tragedias personales tales como una muerte prematura en una familia o un accidente de tráfico que deja a sus víctimas incapacitadas. Las rupturas pueden ser también positivas, tales como aquellas causadas por enamorarse inesperadamente o encontrar a una persona con un fascinante y completamente único punto de vista que cambia la manera en que uno piensa sobre el mundo. Además, hay rupturas endógenas, tales como estados de depresión o trastorno debilitante, provocando una crisis espiritual que puede llegar inesperadamente a un adulto previamente bien-adaptado. Aunque ninguna causa que la precipite puede ser encontrada en un acontecimiento definido, el efecto puede completamente resquebrajar la vida normal de una persona. Para aquellos que están implicados, este tipo de incidentes, sean endógenos o causativos, positivos o negativos, son tan inesperados, tan fuera de lo corriente, que perturban la sensación de que el mundo es familiar. Uno puede estar metido en un espacio radical de peregrinaje, una búsqueda de significado y orientación desde una localización “en medio de” estados aparentemente estables.

Necesitamos marcar la diferencia aquí entre una ruptura traumática, una que tiene efectos globales y devastadores a largo plazo en una personalidad (tal como tratamos en el capítulo anterior); y un tipo de difícil, pero negociable, ruptura que inicia un periodo de transformación y re-pensamiento que al final puede ser considerado como periodo creador de nuevas fuerzas. Una ruptura razonable puede a veces ser dolorosa, pero si las condiciones de alrededor permiten el apoyo y la experimentación, hay una posibilidad para una expansión de la personalidad y el desarrollo de una conciencia creativa y más crítica.

En el capítulo anterior, empezamos desde el punto de vista de comunidades enteras que están sometidas a crisis históricas. Tras tales experiencias traumáticas, todo cambia para los individuos que intentan negociar la vida diaria. Aquí consideramos el problema de la transformación desde el punto de vista de individuos que están intentando hacer frente a lo inesperado mientras el mundo a su alrededor permanece más o menos igual. Mientras tales individuos podrían resultar haber sido canarios en una mina de carbón, registrando la revuelta social antes de que apareciera en el radar de los otros, a menudo se sienten muy aislados y solos.

Espacios liminales

A menudo en la repercusión de la ruptura, si hay un espacio seguro y contenedor al que retirarse, y testigos comprensivos con los que dialogar, la gente se encuentra a sí mismo en un tipo de proceso pensativo meditabundo en el que tienen absolutamente poco interés en las cosas que previamente les comprometían. Este espacio ha sido nombrado y teorizado en un número de diferentes campos. En la teoría psicoanalítica, particularmente la de D. W. Winnicott, el proceso ha sido llamado “regresión”, y se considera fundamental para la curación. Aquí regresión no significa una vuelta a la infancia o al estado infantil, indica dar un

paso atrás desde un hacer ocupado y frenético hacia una postura más lenta y reflexiva. Ciertas formas de adaptación a la vida son vistas por Winnicott (1989) como respuestas que están organizadas hacia la "invulnerabilidad", que es, hacia no ser decepcionado otra vez por un ambiente hiriente y en el que no se puede confiar. Regresión es el momento en el que uno puede encontrar un espacio para llorar, para "abandonarse invulnerablemente y convertirse en sufridor" (p. 199).

Escribiendo sobre las múltiples rupturas de ser tanto bilingüe como bicultural en una sociedad racista, además de una lesbiana en una sociedad homofóbica, Gloria Anzaldúa (1987) ha sido una elocuente cronista y fenomenóloga de ambas cosas. Ella llama a tal estado de regresión "nepantla", la palabra azteca precolombina que significa un inframundo entre la vida y la muerte, también usado para describir el resultado del encuentro confuso y finalmente devastador de los aztecas con la cultura europea. Cuando entramos en *nepantla*, empezamos otra manera de ver que Anzaldúa llama "*la faculdad*":

> El miedo desarrolla el aspecto del sentimiento de proximidad de "la faculdad". Es algo que irrumpe en el modo de percepción diario de cada uno, que causa una ruptura en la resistencia y las defensas de cada uno, algo que saca a uno de sus propios conocimientos básicos, provoca las profundidades para abrirse, causa un cambio en la percepción. Este cambio en la percepción depende de la manera en que vemos los objetos concretos y a las personas; las sensaciones se hacen tan agudas y penetrantes que podemos ver a través de las cosas, ver los acontecimientos en profundidad, una penetración que alcanza el submundo (el reino del alma). A medida que nos desmoronamos verticalmente, la ruptura, con el nuevo punto de vista que lo acompaña, nos hace prestar atención al alma, y somos por tanto llevados a la conciencia –una experiencia del alma (Yo).
>
> (p. 61)

Para Anzaldúa, tales estados son críticos para la transformación. En *nepantla* nos encontramos a nosotros mismos en un mar de opuestos remolinos de narrativa y diálogo. No sabemos a qué pertenecemos y se convierte en lo que Anzaldúa llama una "mestiza", un foco de atención o punto de apoyo "donde los fenómenos tienden a colisionar".

> Es donde ocurre la posibilidad de unir todo lo que está separado. Este ensamblaje no es uno donde varias piezas simplemente se juntan. Tampoco es un equilibrio de poderes opuestos. Al intentar elaborar una síntesis, el ego ha añadido un tercer elemento el cual es más grande que la suma de sus partes separadas. Ese tercer elemento es una nueva conciencia –una conciencia mestiza- y pensamiento que es una fuente de intenso dolor, su energía viene de un continuo movimiento creativo que sigue destrozando el aspecto unitario de cada nuevo paradigma.
>
> *En unas pocas centurias*, el futuro pertenecerá a la *mestiza*. Como el futuro depende de tirar abajo los paradigmas, depende de la abarcadura de dos o más culturas. Al crear un nuevo mythos –es decir, un cambio en la manera en que percibimos la realidad, la manera en que nos observamos a nosotros mismos, y la manera en que nos comportamos- la mestiza crea una nueva conciencia.
>
> (pp. 101-2)

Para quienes han sido silenciados o marginalizados, es decir, la mayoría bajo la globalización, ingresar en este futuro puede ser crítico para obtener una capacidad para una respuesta creativa a la vida. Convertirse en *mestiza* significa descubrir otros ideales tales como la *orisha Eshu*, "el dios Yoruba de la incertidumbre, quien bendice la elección de su camino" (p. 80). Eshu es el guardián del mundo espiritual entre la vida y la muerte, humano, y *orisha* o dios. Al emprender este reto *la mestiza* "ha pasado de ser la cabra sacrificada a convertirse en la

sacerdotisa oficial en la encrucijada" (p. 80). Aquí, Anzaldúa está sugiriendo que podemos hacer un cambio de sentirnos abrumados por la ruptura hacia una disposición a explorar su contexto.

Basando sus ideas en el trabajo anterior de van Gennep, el antropólogo Victor Turner (1977) llamó "liminalidad" al estado entre una cosa y la otra. En sus estudios de las culturas sub-saharianas, él llegó a la conclusión de que muchas culturas de pequeña escala organizan periodos en la vida de la comunidad en los que el grupo entero, o una porción de él, experimenta una fractura con los roles diarios y las estructuras rutinarias. La ocasión para iniciar la ruptura puede ser una crisis en la pubertad, una ceremonia matrimonial, la muerte, o un acontecimiento estacional astronómico, agrícola o de masas. Durante un periodo específico de tiempo y bajo la dirección de especialistas rituales, la comunidad entera puede hacer una inversión de roles, contar historias o mitos, entrar en estados alterados a través del uso de drogas o alcohol, o representar danzas o ciclos de canciones heredados o espontáneos. Todo lo que podría no ser dicho o pensado mientras se mantiene la estructura puede ser creativamente trabajado y transmitido. Durante el periodo liminal, el grupo puede ser privado de rango y privilegios y características de clase y encontrarse como seres humanos únicos e iguales. "Así", dice Turner (1977) "la liminalidad está ligada frecuentemente con la muerte, con ser en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la naturaleza, y a un eclipse del sol y la luna" (p. 94).

Uno de los resultados de los periodos de liminalidad fue que eran probablemente para generar vínculos de comunidad cohesionada que pudieran formar las bases para la legitimidad cuando la comunidad pasara otra vez a un "estado de reagregación" Habría un sentido en el grupo de estar atados juntos en una sagrada hermandad que Turner llamaba "*communitas*", una relación entre individuos concretos, históricos e idiosincrásicos. Estos individuos no estaban segmentados en roles y estatuses, sino confrontados el uno al otro en la manera de "I and Thou" de Martin Buber (p. 132). Para Turner, las experiencias periódicas de liminalidad y *communitas* en culturas de pequeña escala proporcionaban el pegamento social que permitía a la estructura de esa sociedad adherirse y desarrollarse en maneras inclusivas.

La pérdida de espacios liminales

Desafortunadamente, uno de los resultados de la industrialización y la urbanización ha sido fragmentar y desarraigar muchas de las comunidades que desarrollan este tipo de rituales. En grandes establecimientos urbanos hoy en día, hay gente viviendo en estado de anomia y alienación donde incluso no conocen a sus vecinos, mucho menos forman vínculos de *communitas*. El típico trabajador urbano en su lugar tiene "un respiro" o "vacaciones" que en la mayoría de los casos realizan solos o con un compañero o una pequeña familia nuclear. Los acontecimientos públicos están mayormente basados en ser espectador en lugar de en la participación; los servicios de la iglesia, conciertos, teatros, y ceremonias cívicas están organizadas jerárquicamente así que oradores y artistas están separados de las audiencias pasivas que miran mientras se sientan en filas, a menudo completamente sin hablar con quienes están al lado.

En estilos de vida donde casi nunca hay un periodo organizado de liminalidad, mantener las estructuras y las rutinas domésticas y de trabajo puede hacerse permanentemente agotador y estresante. "Burnout", hastío, depresión, enfermedades sicosomáticas, y adicción a drogas legales e ilegales o alcohol aumentan como intentos de permanecer en una estructura fija que se hace incluso más ininterrumpida. Tales situaciones contribuyen a la posibilidad de que cada vez la más crispada rigidez será destrozada por algún tipo de ruptura. Sin la comunidad, que vive la tradición, y especialistas rituales con una teoría y práctica de la liminalidad, muchos individuos están en su propio intento de llegar a comprender cómo hacerse camino a la ruptura. Hay modos de enmarcar la experiencia de ruptura que pueden garantizar que será

una experiencia debilitadora crónica en lugar de una oportunidad para crecer, para la integración, *communitas*, o la transformación.

Renormalización

Durante un periodo de ruptura y liminalidad, uno puede notar por primera vez el contingente, el carácter culturalmente construido de los ideales de vida y las rutinas que han sido llevados a cabo hasta ese tiempo como si fueran la única posibilidad razonable. Tras acontecimientos tales como divorcio, pérdida de trabajo, traslado, jubilación, servicio militar, o el final de la crianza de los niños que deja un "nido vacío", muchas personas relatan un sentido de a la deriva en un espacio de sin sentido y alienación sin orientación. Tras una ruptura colectiva tales como el genocidio, la guerra o un repentino suceso de polución tóxica, el sentido de la devastación de un estilo de vida puede ser total, y puede haber una pequeña posibilidad para la restauración que la situación endurece en trauma. La estructura que previamente daba significados estables a la vida y las acciones de uno mismo puede de repente parecer frágil y temporal, incluso perdida. Los sentimientos de confusión y anomia que crecen en tales periodos pueden parecer aterradores, y a veces la gente los atraviesa preguntándose si están volviéndose locos o van a estar permanentemente incapacitados. Primero, no pueden imaginar ninguna manera de avanzar. No es extraño por lo tanto que haya una fuerte negación a negar la experiencia, para adormecer los propios sentimientos con medicaciones o alcohol, para continuar con rígidas rutinas fuera de la auténtica fuerza de voluntad incluso cuando ya no tiene sentido. Especialmente si uno está rodeado de profesionales, amigos y mensajes culturales que le animan a uno a "superarlo", a "estar ocupado", a "no te mortifiques en el pasado", el apoyo social para la exploración y el discernimiento se bloquea y no hay espacio psicológico para procesar la ruptura. En este caso, hay una desesperada calcificación del punto de vista de uno mismo que Jung llamaba una restauración regresiva de la persona. Melanie Klein lo llamaba defensa maníaca. En este modo, la experimentación, el juego, la imaginación y la espontaneidad parecen peligrosos, y hay una retirada general y un bloqueo en relación a lo nuevo y desconocido. Disciplina y lealtad al pasado puede convertirse en todo porque es todo lo que parece posible.

En la vida psicológica, renormalización es el constante rechazo a explorar lo que inesperadamente ocurre en el entorno a través de ruptura, cambio, accidente, o contacto con un "otro" desconocido. Esto produce estructuras de rigidez y autoridad en individuos, familias, y comunidades que mitigan el necesario colapso y abertura a la vulnerabilidad. El resultado puede ser una incapacidad para asumir una respuesta empática hacia uno mismo, una falla que puede extenderse a aquellos que uno ama, además de a aquellos fuera de los círculos sociales de uno. Uno puede disimular que nada anormal está ocurriendo durante una crisis extrema. En las familias hay muchos ejemplos de esta falla al ver que todo el mundo mantiene la simulación de que el alcoholismo, el incesto, el abuso, o formas de enfermedad mental simplemente no están ocurriendo cuando de hecho alguien en la familia está lentamente siendo destruido. La renormalización lleva inconscientemente a un narcisismo social, a una completa identificación con aquellos que percibimos que son más parecidos a uno mismo, y una alienación o disociación de aquellos que parecen diferentes. Las identidades polarizadas – nosotros somos buenos y honestos, ellos son malos y delincuentes- son dignificadas en este escenario.

Fouad Ajami (2001) nos dio un brillante ejemplo de renormalización cuando analizó la rueda de prensa del padre de Mohamed Atta, quien se piensa que organizó los ataques en el World Trade Center en el 11S y que volaba dentro de uno de los aviones. El anciano Atta, un abogado egipcio y estricto musulmán que negó que su hijo pudiera haber estado implicado en tal fechoría, declaró: "Nosotros mantenemos nuestras puertas cerradas y por eso mis dos hijas y mi hijo son moral y académicamente excelentes". De hecho, el anciano Atta estaba preocupado porque su hijo era demasiado débil: "Era tan amable. Yo solía decirle 'Enderézate,

chico'." Pero tal transitoria renormalización a menudo fracasa para aquellos que están constreñidos por la autoridad rígida. Ajami lo veía de esta manera:

> En los masificados cámpuses donde Atta y sus iguales recibían una educación que postergaba el momento del ajuste de cuentas con un país donde había poco sitio si es que había sitio para ellos –allí emergía una piedad ansiosa, beligerante. Crecía el número de mujeres jóvenes que llevaban el vestido conservador islámico –a veces el velo, más a menudo la cabeza cubierta. Aunque los secularistas se mofaban, esto se convirtió en una poderosa tendencia, una moda por derecho propio. Esto era una manera de marcar una zona de privacidad, una declaración de límites morales. Los hombres jóvenes retomarán la fe asimismo, dejando crecer sus barbas y encontrando su camino dentro de los movimientos políticos islamistas y células religiosas. Una guerra cultural irrumpió en Egipto. Un extranjero que conociese las costumbres de esta tierra podría ver los esfuerzos del lugar creciendo agudamente a lo largo del día.
>
> Los sermones del país -religiosos y políticos, las palabras de aquellos que dirigían y dominaban su vida cultural- insistían en una falsa armonía, sostenida en la imagen del bien, la sociedad estable que mantenía a raya los problemas y "las perversiones" del mundo. Pero los aparentemente obedientes hijos e hijas estaban en la agonía de una rebelión furiosa.
>
> (Ajami, 2001, p. 19)

Cuando los padres, profesores y otras figuras de autoridad no pueden aguantar presenciar las dificultades y el sufrimiento que ellos mismos y sus hijos están atravesando porque esto rompe su sentido de la armonía y el orden, los niños son empujados hacia el fatalismo y a veces hasta el suicidio. En todo el mundo, la tasa de suicidio y de terrorismo suicida, entre los jóvenes está creciendo. En 1999, en el cumpleaños de Hitler, Eric Harris y Dylan Klebold mataron o hirieron a 23 personas en su escuela en Littleton, Colorado, antes de suicidarse. Durante más de un año antes del suceso, habían planeado traer pistolas y bombas hechas en casa a su escuela y cometer suicidio. Aun así la mayoría de adultos en su entorno, incluyendo el departamento del sheriff y los vecinos que podían oírlos haciendo algún tipo de construcción en el garaje, no tenían ni idea de lo que se traían entre manos y claramente no mantenían una adecuada comunicación con los chicos. Aunque muchos de los estudiantes en la escuela notaron la rabia de los chicos, refiriéndose a ellos como "la mafia de la gabardina", y aunque había incluso una foto de ellos en el anuario de la escuela con sus gabardinas negras, el director de la escuela nunca había oído sobre la mafia de la gabardina hasta el día del tiroteo. Los chicos, junto con otros muchos estudiantes, habían sufrido burlas, acoso y habían sido atosigados durante años en la escuela; pero estas rupturas de su dignidad y sentido de la autoestima eran continuamente renormalizadas por la mayoría de adultos que veían el tipo de novatadas de escuela como parte regular de la cultura que ellos no tenían la responsabilidad de abarcar. En una presunta nota de suicidio, Eric Harris fue claro sobre a quién él consideraba responsable de su agonía:

> Por ahora, se ha acabado. Si estás leyendo esto, mi misión está completa. … Tus niños que me han ridiculizado, que han elegido no aceptarme, quienes me han tratado como si yo no valiera su tiempo, están muertos. ESTÁN JODIDAMENTE MUERTOS …
>
> Seguramente intentarás maldecir la ropa que visto, la música que escucho, o la manera que elijo presentarme a mí mismo; pero no, no te escondas detrás de mis elecciones. Tienes que afrontar el hecho de que esto ocurre como resultado de TUS ELECCIONES.
>
> Padres y profesores, joderos. Habéis enseñado a estos chicos a no aceptar lo que es diferente. ESTÁIS EQUIVOCADOS. Yo he tomado estas vidas y la mía propia

> –pero vosotros lo hicisteis. Profesores, padres, LLEVARÉIS ESTA MASACRE SOBRE VUESTROS HOMBROS HASTA EL DIA DE VUESTRA MUERTE.
>
> (Harris, 1999)

> Como las víctimas de la violencia normalizada, Harris y Klebold veían tan claramente que su sufrimiento era invisible a los otros. Aunque esto no justifica o racionaliza su conducta asesina, esto apunta a los problemas subyacentes de renormalización, especialmente la ceguera al sufrimiento de los demás.

Marco narrativo

En un mundo que experimenta una rápida agitación debido al índice de producción de la globalización, la generación de nuevas condiciones y tecnologías que rompen antiguas expectativas es mucho más común de lo que era hace varios cientos de años. En otros tiempos, la mayoría de gente del mundo habría permanecido en las mismas 100 millas de territorio durante toda su vida, raramente habrían conocido a alguien que viajara más lejos o hablara otras lenguas. Hoy la mayoría de la gente vive, estudia o trabaja en entornos donde las personas de todo el globo están interactuando con ellos cada día. Nos bañamos en un mar de imágenes mediáticas de todos los sectores. Encontrarnos con lo nuevo a través de estrategias de renormalización nos coloca en desacuerdo con nosotros mismos y el mundo, requiriendo estructuras de disociación y el gasto de cada vez más energía para mantener el orden y una confortable autoridad por encima de rupturas incómodas.

Las rupturas siempre han sido parte de la vida. Los asuntos críticos son cómo están enmarcados y entendidos, en qué contexto narrativo están colocados y el grado de flexibilidad o defensividad del entorno personal y social con el que se encuentran. Si un acontecimiento ha puesto la vida de uno del revés, es muy diferente si uno integra imaginativamente el acontecimiento como una necesidad para un cambio de paradigma, una falla de equilibrio químico en el cerebro, un síntoma histérico, el resultado de un trauma social, un castigo de Dios, o una relación incorrecta con el mundo espiritual. Algunas de estas narrativas lo vuelven a uno contra uno mismo, como una forma crónica de respuesta autoinmune. Algunos intentan mejorarse a través de la medicación y/o anhelan un control que ya han perdido. Algunas narrativas proyectan reacciones para afuera hacia otras personas que tienen que ser castigadas o destruidas; otras narrativas promueven el diálogo, la experimentación y la innovación. Bajo los esfuerzos de renormalización, queremos explorar cuatro tipos de marcos de narrativas y hablar sobre sus efectos generales: narrativas de disociación, narrativas de fatalismo, narrativas de inversión mesiánica, y narrativas de participación. También hay situaciones sin un marco narrativo que son el resultado del trauma que hemos abordado en el capítulo anterior. El mayor interrogante es cómo podemos aprender para intensificar conscientemente los contextos en los que los marcos improductivos puedan transformarse. Por supuesto, los marcos narrativos evolucionan inconscientemente a medida que las circunstancias cambian. Un adulto funcional colocado en un campo de concentración o una prisión alterará muy rápidamente las percepciones del mundo. Es muy probable que la mayoría de la gente tenga diferentes partes de sus personalidades arraigadas en diferentes marcos narrativos. Esto es, habrá partes de mí mismo y el mundo sobre las que soy fatalista, partes que estoy constantemente renormalizando porque no puedo soportar afrontar su disolución, partes llenas de intenciones para las que tengo deseos-esperanzas exagerados, y otras partes en las que soy capaz de afrontar el cambio con una actitud experimental. Cuando nos hacemos conscientes de los marcos narrativos en los que estamos incrustados, cuando el diálogo con los demás nos hace cuestionarlos la lógica de nuestros marcos narrativos, nos abrimos a posibilidades para la evolución y la transformación.

Cuando hablamos de marco narrativo, estamos hablando de un complejo proceso que no es simplemente una elección individual. Un marco narrativo es un nexus cultural con su particular

serie de imaginaciones sobre el mundo. Esto se une a un entorno político, económico y social en un momento concreto en la historia con un grupo de individuos que tienen que funcionar performativamente en ese ambiente, ya sea reproduciendo guiones más antiguos, cambiándolos, o rehaciéndolos creativamente a través de elecciones innovadoras. Cada individuo está funcionando en el entorno simultáneamente, reaccionando a las narrativas e influyendo de manera que puede ser parcialmente inconsciente y parcialmente consciente. Los patrones complejos e impredecibles están siempre emergiendo de esta interacción. Algunos marcos narrativos promueven muchas posibilidades para la interacción y la imaginación creativa; otros crean jerarquías de información en las que la interacción está altamente limitada y compartimentada. El entorno más controlado ofrecerá pocas oportunidades para explorar y expresar afecto, síntoma, y pensamiento emergente. Cada vez más las posibles reacciones de cada uno serán forzadas al exilio o al inconsciente a medida que las opciones de expresión se hacen más rígidamente cerradas. Luego se volverá imposible para la mayoría hablar de ciertos tipos de sufrimiento y ciertos tipos de anhelos, mientras quienes controlan las jerarquías mantengan la posibilidad de un absolutismo infantil, en la que solo su propio sufrimiento y deseo pueden exponerse y valorarse. En este contexto, la psicología de la liberación representaría un anhelo para una democrática igualación de opciones para la expresión. Al organizar espacios para los encuentros liminales, las posibilidades pueden ser maximizadas por la evolución de los esbozos. La psicología de la liberación nos permite ser conscientes de una diversidad de esbozos narrativos que pueden romperse y ser transformados a través de los encuentros dialógicos.

Narrativas de disociación

Las narrativas de disociación una y otra vez rechazan y se separan de cualquier cosa nueva, inesperada o "antinatural" que haya sucedido. Aunque estaba claro que los tiroteos de Littleton eran parcialmente una respuesta a años de acoso, novatadas y chivo expiatorio hacia Harris y Klebold, muchos profesores, familiares y administradores continuaban viendo este tipo de comportamientos como parte normal de la vida escolar que los chicos debían aprender a sobrevivir. Aunque habían estado produciendo escopetas y bombas en sus habitaciones, sus padres no notaron nada fuera de lo normal. Harris y Klebold habían asistido durante un año a un programa de rehabilitación juvenil ordenado por el tribunal tras robar un coche un año atrás, incluyendo un curso en gestión de la ira, todo lo cual pasaron con éxito y dejó sus expedientes super-limpios. Muchas escuelas respondieron a esto y otros tiroteos escolares con medidas de seguridad más duras y guardas armados en lugar de cualquier tipo de dialogo con el objetivo de cambiar la cultura de la escuela. Visto a posteriori está claro que los adultos que rodeaban el instituto fracasaron completamente en captar y responder a la intensidad de la experiencia que estaba rompiendo el entorno.

Las narrativas de disociación pueden a veces trabajar para mantener el orden en situaciones de dinamismo caótico; pero el inconveniente de esta estrategia es la completa pérdida de la capacidad de enfrentarse a un cambio profundo a medida que está ocurriendo. Las personas que están usando estrategias de disociación tienen respuestas afectivas a nuevos elementos que se desarrollan en su entorno, pero no pueden formar narrativas para contenerlas y unirlas con experiencias previas, entonces permanecen inconscientes de sus propias intuiciones e indicios de ruptura.

Extrañamente, otra dificultad con las narrativas de disociación es que pueden tener un efecto negativo sobre el sistema inmune y la salud en general entre algunas poblaciones de Estados Unidos. Considerando la inflexión de las construcciones culturales locales sobre conceptos del cuerpo y el yo, no podríamos decir que estos efectos se pudieran sentir en todas las localizaciones culturales en cualquier lugar. En un reciente libro sobre el diálogo entre antropólogos y el nuevo campo de la psiconeuroinmunologia titulado *Las vidas culturales y sociales de los sistemas inmunes* (Wilce, 2003), varios autores discuten los hallazgos del Dr.

Samuel Mann que muestra una correlación en los estados Unidos entre la hipertensión y las emociones reprimidas. Antes se pensaba que la hipertensión se desarrollaba en situaciones de estrés, pero ha sido demostrado no ser el caso. La relación está entre la hipertensión y el proceso de mantener las emociones fuera del conocimiento consciente. "Estas incluyen rechazo, disociación, represión, alexitimia, actitud defensiva, aislamiento de afectos y otros" (Mann, 2003, p. 194).

Las personas que desarrollan tales estrategias defensivas aprenden a reprimir el dolor y los afectos potencialmente agobiantes en la infancia temprana cuando no tiene apoyo para la comprensión emocionalmente difícil e, incluso, acontecimientos traumáticos. Estas estrategias son protectoras en ese momento, pero luego se convierten en hábitos que son mantenidos durante décadas. Dado los niveles de abuso y acoso social en las culturas escolares de primaria, y de la negligencia y el abuso dentro de las familias, tales estrategias pueden extenderse en los Estados Unidos, donde muchos niños no tienen el adecuado apoyo emocional para tratar con actitudes e instituciones que amenazan su autoestima a diario y a largo plazo.

Si las personas no son conscientes de lo que están sintiendo o experimentando, no pueden hablar sobre su experiencia con los demás. Incluso hay evidencia de que, para algunos escenarios culturales, es exactamente el proceso de compartir la experiencia estresante en un entorno que se experimenta como seguro lo que contribuye a la salud (aunque el apoyo emocional pueda significar diferentes cosas en contextos culturales diferentes). Según Mann (2003):

> La evolución nos provee de la habilidad de mantener las emociones alejadas de la conciencia cuando lo necesitamos. También nos provee de la habilidad de afrontar estas emociones, gracias a la fortaleza que se obtiene a través de la ayuda espiritual y emocional. Hay cada vez más evidencia de que el apoyo emocional tiene importantes efectos en la salud psicológica. Recientes estudios han documentado que el apoyo emocional es más relevante para sobrevivir en los meses y años que siguen a un infarto de miocardio que cualquiera de los factores de riesgo tradicionales tales como colesterol, presión arterial, o fumar. Las familias dentro de cada sociedad varían en el grado de apoyo emocional disponible para sus miembros. … Cuando el estrés emocional severo es soportado en aislamiento… este es a menudo bloqueado desde la conciencia… con una serie diferente de consecuencias para nuestra salud. … Aunque la investigación médica está empezando a documentar los beneficios médicos del apoyo emocional, la ruptura tanto de la familia nuclear y la extendida, la movilidad geográfica, y el precipitado ritmo de vida, actúan en acuerdo para reducir esta disponibilidad. Una filosofía de "ser feliz" también desvía la atención de emociones no deseadas hacia el entretenimiento pasivo y las diversiones, en lugar de motivar su procesamiento en una atmósfera de apoyo emocional.
>
> (p. 199)

Las narrativas de disociación son extremadamente difíciles de cambiar. Las personas cuya experiencia está enmarcada en un marco de disociación solo pueden atravesar un cambio profundo cuando ellas o alguien muy cercano a ellas se enfrentan a su propia mortalidad, o en la agonía de una crisis extrema moral, física o espiritual. Después de eso, todo depende de encontrar un espacio social y psicológico donde la exploración de lo desconocido pueda ser apoyada y presenciada, y que a menudo requiere vivir detrás de lo que es familiar para buscar formas alternativas de comunidad.

Narrativas de fatalismo

Un tipo diferente de experiencia social puede llevar a la gente a integrar su experiencia en narrativas de fatalismo, en las que no hay esperanza para que la situación cambie. Aquí la situación no tiene origen en los tempranos traumas de infancia, sino en haber vivido durante un largo periodo de tiempo en un escenario social debilitante o peligroso del que no hay escape. Vivir en la pobreza, en vecindarios violentos, en prisión, o en situaciones de repetida violencia doméstica o estado de terror produce tales condiciones.

El trabajo de Belenky, Bond, y Weinstock (1999) con mujeres rurales en Vermont es fascinante para considerarlo en relación a esto. Ellas entrevistaron a las mujeres participantes antes y después de estar en un grupo de "Escucha de compañeras", donde un comprensivo y fortalecedor entorno de grupo estaba desarrollado (ver Capítulo 11). Antes de participar en el grupo, la mayoría de mujeres experimentaron sus vidas dentro de marcos narrativos fatalistas. Por ejemplo, una dijo: "Yo me sentía aislada, fuera de todo porque no tengo un teléfono y no tengo un coche durante el día. Incluso aunque mi familia está alrededor, es como que nadie tiene tiempo para venir a mi casa durante el día porque todo el mundo trabaja. (pp. 99-100). La mayoría de las participantes al principio del proyecto declararon que tenían pocos amigos, falta de control sobre sus vidas, y un sentido de estar controlados por los demás. Ellos creían que sus propios pensamientos y sentimientos tenían poco valor y se sentían incapaces de afectar sus propias vidas. Ellas no tenían sentido de la fuerza potencial de sus propias voces.

El programa de escucha de compañeras convocaba semanalmente a las mujeres como un círculo de aprendientes en pequeños grupos con personal de apoyo. Las vidas de un grupo de control de no participantes también fueron estudiados durante el mismo periodo. Los resultados del proyecto mostraron que es posible cambiar las narrativas de fatalismo, estimulando la participación más activa en la toma de decisiones y maneras más complejas de entender el mundo que despiertan las posibilidades para la transformación de la situación de uno en acuerdo con la de los demás.

Las narrativas de fatalismo pueden ser cambiadas con un entorno alterado de diálogo y apoyo social. A diferencia de las narrativas de disociación, no tiene que haber una aguda crisis para movilizar el cambio. Las narrativas de fatalismo proporcionan adaptación para manejar una historia de rupturas que uno ha sufrido sin el suficiente apoyo o el poder para transformarlas. Es la experiencia de la ruptura en desarrollo que el individuo era incapaz de prevenir lo que ha precipitado la "posición de juego" que las narrativas de fatalismo representan. Donde el entorno social de alrededor puede ser cambiado para proporcionar seguridad, dar testimonio, y recursos, las narrativas de fatalismo pueden empezar a evolucionar.

Las narrativas de transformación mesiánica

Otro tipo de marco narrativo que la ruptura puede precipitar es la narrativa de la inversión mesiánica. Hace cincuenta años, tales narrativas se hubieran considerado relativamente raras, siendo el clásico ejemplo el "culto de la carga" del Sudeste de Asia. En varias islas, grupos de habitantes que experimentan la ruptura extrema por la invasión, empezaron a trazar playas o pistas de aterrizaje porque ellos imaginaron que los dioses iban a enviarles grandes cantidades de cargamento en aviones o barcos –regalos de los dioses que cambiarían completamente su situación de pobreza.

Hoy, estos tipos de fantasías fijas de trastornos milenarios se han extendido por todo el mundo, dándonos un índice de cuántas vidas de personas y su sustento han sido afectados por la globalización. A menudo estos sistemas son una defensa de un sentido de que el mundo está cambiando demasiado rápidamente, que la posición de uno mismo y el sentido de significado están huyendo más rápidamente de lo que pueden sostener. Los sistemas milenarios dan al mundo un orden, una lógica que hace soportable ver deterioradas las

preciadas inversiones e instituciones. En un impactante artículo del periodista Bill Moyers, tras recibir el Premio Ciudadano Medioambiental Global del Colegio Médico de Harvard, él informó que el 59% de los americanos creen que las profecías encontradas en el Libro de la Revelación van a cumplirse y el 25% cree que la Biblia predijo los ataques del 11S. Un gran número de personas en los Estados Unidos viven aparentemente con una narrativa mesiánica que predice el inminente retorno de Jesucristo. Según Moyers (2004), ellos creen:

> Una vez que Israel haya ocupado el resto de sus "tierras bíblicas", las legiones del anticristo atacarán, desencadenando el momento final en el valle de Armagedón. Como los Judíos que no han sido convertidos son quemados, el mesías volverá para el apocalipsis. Los verdaderos creyentes ascenderán fuera de sus ropas y transportados al cielo, donde se sentarán junto a la mano derecha del padre, y verán a sus oponentes religiosos y políticos sufrir plagas de forúnculos, llagas, langostas y ranas durante los años de tribulación que seguirán. … Yo he informado sobre esta gente, siguiendo a algunos de ellos desde Texas hasta el West Blank. Ellos son sinceros, serios y educados al decirte que ellos se sienten llamados a ayudar a traer el apocalipsis como cumplimiento de la profecía bíblica. Esto es por lo que se han declarado en solidaridad con Israel y los asentamientos judíos y respaldan su apoyo con dinero y voluntarios.
>
> Esto es por lo que la invasión de Iraq para ellos fue un acto de aviso, predicho en el Libro de las Revelaciones.
>
> (pp. 1-2)

Moyers sentía que era duro para él como periodista informar de una historia como esta con alguna credibilidad porque es tan fantástica, pero él sugirió que estas creencias están afectando a la actual política medioambiental y militar:

> ¿Por qué preocuparse por la tierra cuando las sequias, inundaciones, hambrunas y pestilencias traídas por el colapso ecológico son señales del apocalipsis anunciado en la Biblia? ¿Por qué preocuparse por el cambio climático cuando tú y los tuyos seréis salvados en el Rapto? ¿Por qué preocuparse por convertir el petróleo en energía solar cuando el mismo Dios que realizó el milagro de los panes y los peces puede improvisar unos cuantos de miles de millones de petróleo crudo con una palabra?
>
> (p. 3)

Para aquellos implicados en estas narrativas mesiánicas, la política pública es secundaria a tales escrituras dramáticas mayores. Moyers (2004) cree que numerosas personas con estas creencias están en los más altos niveles del gobierno de Estados Unidos, donde "lo ilusorio ya no es marginal" (p.1). James Watt, el primer Secretario del Interior del Presidente Reagan, expresó esta política antes del Congreso, sugiriendo que proteger los recursos naturales no era importante a la luz del inminente regreso de Jesucristo. En testimonio público, dijo que cuando cayera el último árbol, Cristo volvería.

Cada vez más gente en el siglo XX está desarrollando narrativas mesiánicas en las que arraigar su experiencia de vida. Por ejemplo, existe la creencia generalizada en el mundo islámico de que el califato –el periodo histórico en el primer milenio cuando el Islam tuvo su alcance máximo- va a ser restaurado con la ayuda de Alá. Esta idea ha ayudado a organizar un gran número de militantes islámicos en combate o misiones de terror para apresurar el retorno del Califato. Igualmente, los Consejos de ciudadanos blancos y el ku klux klan han generado visiones del triunfo futuro y la restauración de la "Raza Blanca". Los mitos del folclore popular actual sobre alienígenas que han venido del espacio exterior para colonizar la tierra también encuentran diversos aficionados.

Las narrativas de un retorno mesiánico pueden ser extremadamente peligrosas porque no dejan lugar para hechos contradictorios o experiencias para aumentar las preguntas sobre las creencias involucradas. Mientras que en el pasado tales puntos de vista hubieran parecido ser los textos de cultas organizaciones aisladas, en tiempos de cambio rápido e inseguridad sobre el futuro, pueden desarrollarse contagiosamente y empezar a influir en un gran número de personas. Lo que es aterrador sobre tales ideas es que históricamente –como en la Inquisición, las Cruzadas, y las quemas de brujas- siguen su curso durante un largo periodo de tiempo antes de que las personas empiecen a emerger de ellas como de un trance. Las personas que se involucran con las narrativas de un retorno mesiánico no están interesadas en el diálogo con aquellos que no tienen la intención de la iniciación, y cada nueva ruptura parece solo parece añadir más leña al fuego. Sin embargo, siempre hay aquellos que tiene dudas, con cuya relación personal, una inesperada muestra de nuevos placeres o conocimientos, o una ráfaga de antiguos recuerdos puede contradecir las supuestas certezas del presente y tener un efecto transformador. La participación en ambientes que permiten la ambigüedad y la divergencia, que presencia y apoya la transformación, puede resultar crítico para desarrollar sistemas de conocimiento menos rígidos y defensivos.

Las narrativas de participación

Finalmente, en lugar de defenderse del distanciamiento y la liminalidad de la ruptura, uno puede ser capaz de soportar y contener las ambigüedades, miedos, incertidumbre, y todo lo inesperado de un peregrinaje. Las rupturas pueden estar integradas en narrativas de participación que acogen la exploración. En este tipo de viaje, uno a menudo se siente desorientado y perdido. Sin un mapa de rutas para la transformación, uno es empujado a desarrollar la capacidad para iniciar un proceso de ensayo error, de significados improvisados para nuevas experiencia propias, significados que pueden probarse a sí mismos como inadecuados. En tal proceso, puede haber una desidentificación con viejas ideas y un sacrificio de estas y una deconstrucción de antiguas maneras de pensar. Puede haber un periodo largo donde las ideas contradictorias compiten por espacio y adherencia. Las relaciones para atestiguar y apoyar serán cruciales (ver Capítulo 10). En el espacio liminal, uno se encuentra con lo desconocido, lo marginado, lo sincronístico, lo otro, la era inconsciente de las narrativas primitivas de uno mismo. En este punto, las posibilidades de probar nuevas narrativas, para re-enmarcar la historia propia, se hace crítica. A través de las narrativas de participación, el centro de gravedad cambia del miedo y la defensividad a la curiosidad, la creatividad, y la celebración. Uno empieza a tomar posición para validar los afectos propios y las dudas, mientras que al mismo tiempo se las cuestiona. El efecto de tal cambio es que el área de cuestionamiento sobre el yo, el mundo, y el uso del lenguaje narrativo empieza a ampliarse notablemente. Ya no podemos asumir más que habrá un resultado de explicaciones homogéneas a través del diálogo. Los marcos de las narrativas de participación anticipan la heterogeneidad en lugar del acuerdo. Las actuaciones culturales híbridas y emergentes, en las que nuevas imaginaciones entran en el mundo, serán bienvenidas junto con las tradiciones culturales que pueden hacer de puente entre el pasado y el futuro. La dificultad de los marcos participativos es el proceso de discernimiento: cuánto para mantener y cuánto para dejar ir. Hay veces que los compromisos previos necesitan ser constantes, como los compromisos en la crianza; y otras veces que se pueden abandonar viejos hábitos.
Sostener impulsos contradictorios en diálogo puede requerir largos periodos de incerteza y reflexión, atrasando la respuesta hasta que se alcanza una síntesis.

Algunos antropólogos nos proporcionan descripciones de marcos participativos desde el trabajo de campo que ha requerido que ellos vivan en más de un sistema al mismo tiempo, a menudo desestabilizando su identificación con sus propios marcos culturales. Escribir sobre cómo el postmodernismo, (post)colonialismo, y la teoría feminista han dramáticamente alterado los escritos antropológicos y las identidades de sus escritores, Iain Chambers (1994)

sugiere que su trabajo se ha vuelto "una historia del emigrante, la historia del nómada" (p. 246). A lo largo de los años, muchos se han vuelto críticos con sus propios puntos de vista, forzados por la ruptura a abandonar viejas formulaciones del Eurocentrismo, imperio, y género:

> Esto es abandonar la geometría inamovible de los sitios y las raíces por las cambiantes estimaciones del transitar. Es embarcarse en el serpenteante e interminable camino de la heteronimia. Esto significa reconocer en la añoranza de la mayoría del pensamiento crítico contemporáneo no mucha conclusión melancólica de un racionalismo frustrado, sino una abertura hacia un nuevo horizonte de preguntas. Para ello hay que contemplar cruzarse al "otro" lado de la historia autorizada, ese otro lado de la modernidad, del occidente, de la Historia, y desde allí considerar esa brecha en la cultura contemporánea que revela un número creciente de personas que están haciendo una casa estando sin hogar, allí viviendo en identidades diaspóricas e historias heterogéneas. Soportar presenciar '… la presión de la estupidez, la acumulación de una vida no documentada', estoy empujado a un insistente suplemento cuyo silencio no puede ser llenado con un significado preparado.
>
> (p. 246)

En las narrativas de participación, uno ya no es completamente congruente con las identificaciones fijas. Las descripciones pasadas y los apegos son sostenidos sin rigidez, dándonos cuenta de que todas las narrativas se constituyen provisionalmente alrededor de un hueco inconsciente, una limitación del lenguaje y los conocimientos actuales, una abertura donde el futuro debe entrar a romper expectativas complacientes. Esta ruptura en realidad también es el espacio donde uno entra en relación con otros anteriormente excluidos de los círculos habituales de uno, y donde uno empieza a escuchar la formación creativa de nuevos sentimientos.

Después de que la India explotara una bomba nuclear en 1998, Arundhati Roy cuestionó la extendida aceptación en la India de que las armas nucleares la hacían más segura, causando un crítico alboroto. En sus conferencias después, dijo:

> Si protestar contra tener una bomba nuclear en mi cerebro es anti-hindú o anti-nacional, entonces me separo. Por la presente me declaro a mí misma una republica móvil independiente. Soy una ciudadana de la tierra. No pertenezco a ningún territorio. No tengo bandera.
>
> (citado en Bearak, 1998, p. 4)

Este tipo de secesión de la identidad fija, en el que uno se toma el espacio para plantearse nuevas preguntas del colectivo que le rodea, es llamado "individuación" en la psicología junguiana. La individuación es paradójica, porque al mismo tiempo que uno se separa de la identificación con las narrativas sociales colectivas, existe la posibilidad de estar en una profunda relación con uno mismo y los demás. En tal proceso, uno empieza a escuchar más profundamente, habla directamente desde el corazón, encuentra los sentimientos a fondo, soporta el sufrimiento en uno mismo y en el otro, y al mismo tiempo, experimenta la presencia alegre y misteriosa de otras almas desconocidas. En el discurso postmodernista, esta secesión de las alianzas fijadas es a veces referida como "identidad nómada" (ver Capítulo 9).

A través del mero hecho de estar vivo, sea como sea que se interprete, cada uno de nosotros tiene algunas partes de la personalidad que están comprometidas con el mundo a través de las narrativas de participación. Estar vivos es la capacidad animal y corporal para ser receptivo al cambio que nos rodea. Sin esta aptitud, los seres humanos pasan hambre y mueren. Estar vivo es la llave y la posibilidad para la transformación en cada ser humano, sin

importar qué ideas o dogmas están actualmente dominando el paisaje de la conciencia. La cuestión para las psicologías de la liberación es cómo crear los tipos de entornos que agranden las posibilidades para estar vivo.

Las energías centrípetas y centrifugas

Cuando nos encontramos con otros integrados en marcos narrativos diferentes del nuestro propio, a menudo hablamos de propósitos cruzados. No es simplemente una cuestión de desacuerdo en hechos o interpretaciones, aunque esto también se hará problemático muy rápido. Más bien, los diferentes marcos narrativos producen diferentes posturas hacia los hechos y actitudes opuestas en relación al diálogo y la exploración. Cuando la gente con marcos narrativos diferentes intentan comunicar, el efecto puede rápidamente inducir a energías centrífugas empujando a discusiones y a que la gente se mueva en direcciones opuestas y polarizadas. Tales encuentros pueden acabar en completa ausencia de entendimiento, frio formalismo, el fin de la comunicación, o incluso enemistad y violencia. Es críticamente importante entender cómo las situaciones pueden ser creadas para que sean capaces de una fuerza centrípeta, es decir, de traer personas juntas de manera que permita la divergencia mientras derrite las oposiciones necesarias. Claramente esto solo puede suceder donde no haya amenaza de dominación, violencia o represalia. El trabajo será inevitablemente difícil, diplomático, y creativo, y solo parcialmente exitoso en muchos casos. La llave para los encuentros que empiezan procesos liberatorios es crear entornos donde sea posible conseguir marcos narrativos ya existentes en espacios organizados que estén protegidos y a salvo. Las reglas del compromiso necesitan desacelerar las reacciones exabruptas y las profesiones de dogmas ya mencionados para abrir procesos donde cada uno empieza a encontrar y simbolizar qué está en las épocas olvidadas de la conciencia y las prohibidas o peligrosas épocas de conversación (ver Capítulo 10). Los espacios liminales requieren de igual manera el silencio y el hablar, además de formas de responder corporalmente a lo está debajo del lenguaje. A veces solo acordar estar en la misma habitación, o sentarse en la misma mesa, o compartir una comida, es un paso en una relación renovada. Las artes creativas pueden ser cruciales al abrir nuevos diálogos (ver Capítulo 12). Entrar en el espacio liminal puede conllevar dar un paso hacia procesos inconscientes que funcionan en nosotros, procesos que no podemos controlar totalmente. Tales encuentros rompen las fronteras vigiladas de la imaginación que congela las respuestas en patrones repetitivos. Los espacios liminales pueden crear una igualdad radical de imaginación, donde todos pueden participar en dar forma a visiones de liberación.

El objetivo de los encuentros centrípetos en un espacio liminal es el giro crítico de cada sujeto hacia experiencias de resimbolización y renarrativización. A veces esto puede implicar el duelo de pérdidas pasadas y fracasos, pero más a menudo se trata de sorprendentes e inesperadas imágenes y percepciones que surgen espontáneamente, un proceso que lleva hacia la regeneración de energías vivas. Se trata menos de rememoración y más sobre hacer espacios creativos para nuevas visiones, mientras dejamos ir las formulaciones rígidas que ya no sirven. Por ejemplo, a cada miembro de un grupo deben pedirle crear una imagen de su ideal para una comunidad y también lo que más temen. Las imágenes pueden ser presentadas y ordenadas de manera que las imágenes similares estén expuestas unas junto a otras, llevando a menudo a sorprendentes convergencias. El grupo puede dividirse en parejas para hablar sobre sus respuestas a las imágenes, antes de volver juntos a buscar temas comunes y divergentes. Ya que las imágenes contienen mucha información que está fuera del marco narrativo, abren un proceso de reflexión y discernimiento que permite que los aspectos escondidos y sorprendentes del yo y el otro empiecen a ser articulados. Aquí hay un deseo de una dimensión intrapsíquica de democracia donde los conflictos inherentes en pluralismo pueden empezar a ser encontrados, tolerados y simbolizados dentro del sujeto.

Una ética de la hospitalidad

La psicología de la liberación sinceramente coloca un valor en expansión de las posibilidades para las respuestas transformativas y participativas a la ruptura dentro del espacio liminal. La llamada básica del mundo a encontrar otros seres presenta opciones para la abertura, la diferencia, o la novedad además de un futuro que por definición puede reconocerse como en evolución hacia una dirección distinta del presente. Es decir, vivir dentro de un marco temporal ya presenta incontables posibilidades para la ruptura que pueden ser negadas o abrazadas. La psicología de la liberación opta por la hospitalidad y la familiaridad en evolución y que desarrolla situaciones de ruptura dentro de los límites de la manejabilidad.

En el pasado, la mayoría del pensamiento ético ha sido fundado en lo que Jacques Derrida (2003) ha llamado "contratos del igual". En esta forma de ética, uno debe al otro amabilidad y respeto como resultado de las identificaciones naturales y convencionales que son firmemente sostenidas: "Te debo respeto" por lo que compartimos. Por ejemplo, somos cristianos, judíos, americanos, japoneses, hermanos, hermanas, marido y mujer, blancos, negros, o humanos. Al crear contratos éticos basados en lo conocido, los contratos del igual inevitablemente dibujan fronteras contra lo que no está incluido o define diferente lo que está en el otro lado como delincuente, anormal, extranjero, o incluso abjecto (ver Capítulo 5).

En las psicologías de la liberación, el acento cambia a lo que va más allá de las fronteras de contratos del igual. En esta reevaluación de la ética, empezamos a preguntarnos qué individuos y comunidades pertenecen a los acontecimientos, qué seres que son inesperados y diferentes del igual. En estos encuentros con lo desconocido encontramos realidades que se rompen que no pueden ser "entendidas" y asimiladas dentro de las narrativas ya conocidas. Ellos interrumpen nuestras maneras convencionales de pensamiento, forzándonos a admitir y presenciar aquello para lo que todavía no tenemos marco narrativo.

Para Franz Rosenzweig, un escritor judío-alemán, que trabajó con Martin Buber en Frankfurt en los años veinte, este encuentro nos fuerza a confrontar lo que él llama "un yo metaético". Aquí descubrimos un tipo de liminalidad en el corazón de nuestra experiencia de nosotros mismos, y en el corazón del Otro que rompe nuestras expectativas. Confrontamos al otro a través de un espacio de posibilidad simbólica que todavía no ha sido rellenado con lenguaje convencional, donde una misteriosa conectividad puede ser llenada. Según Eric Santner (2001), el yo metaético no es "algún tipo de yo verdadero que, dice, asume una distancia a los roles sociales de la personalidad; es decir, más bien un hueco en las series de identificaciones que lo constituyen" (p. 73). Conectando el trabajo de Rosenzweig con el de Freud, Santner sugiere que el yo metaético significa,

> Exposición no simplemente a los pensamientos, valores, deseos y memorias del Otro, sino también al roce del otro con la locura, a la manera en que el Otro está desorientado en el mundo, destituido, despojado de una identidad que firmemente lo coloca en un delimitado agujero de algún tipo. … para hacerlo más simple, el Otro ante quien yo respondo *tiene un inconsciente*, es el mensajero de una irreductible e interna alteridad, un lugar de animación que pertenece a ninguna forma de vida.
>
> (p. 82)

Tanto el yo como el otro en esta filosofía son parcialmente desconocidos y misteriosos, requiriendo una postura de abertura a la exploración incierta. Nos acercamos a la práctica del entendimiento tanto de nosotros mismos como de los demás en esta filosofía como un proceso de revelación.

Comunidades de revelación

Las ideas sobre la identidad y el espacio social se fundamentan en las posibilidades de la imaginación, en los raudales de la fantasía que se alzan contra cualquier orden o perturban nuestra comprensión del mundo. Rosenzweig sugería una forma de ética que él llamaba "empirismo absoluto", una forma de vida construida alrededor de la noción de rupturas y huecos como el núcleo de vida por antonomasia que pide un constante despertar a la alteridad que rodea lo que ya conocemos a través del lenguaje familiar. Despertar sería una forma de revelación, un momento en el que nos damos cuenta de que estamos encerrados en tumbas de lenguaje heredado y pensamiento desde el cual podemos resucitar para crear frescas capacidades de comprensión de la realidad desconocida. Él proponía que nuestra ética se fundamentara a través de las "comunidades de revelación". Tales comunidades son "paradójicas en que están constituidas, desde el inicio, en relación al remanente, es decir al impedimento o sobrante de muchas relaciones de identificación que normalmente sostienen los vínculos psíquicos de las comunidades" (Santner, 2001, pp. 116-7). El remanente es todo aquello en nosotros mismos que permanece inconsciente y misterioso, todas las potencialidades de amor y apego que tienen el potencial de sorprendernos, todos los sentimientos y reacciones que pueden ser convocadas a través de nuevos encuentros.

Para participar en una comunidad de revelación, uno rechaza las generalizaciones sobre a quién pertenece y a quién no, a favor de vitalidad y abertura. El mundo en el que participamos es imaginado a medida que se basa en un orden que se desarrolla que es más grande, más generativo y complejo que la conciencia personal y el discurso colectivo. Uno tiene que des-identificarse y disasociarse de fijos entendimientos tanto de uno mismo como del otro, y hundirse en espacios de duda, cuestionamiento e innovación para articular lo inesperado (*unheimlichkeit*) de la propia inserción en la vida. Aquí uno encuentra el lugar de sentimientos y memorias olvidadas, sueños, huecos en el conocimiento, síntomas e incomodidades, remordimiento y reconciliación, que pertenecen únicamente al lugar propio de cada uno en la historia. Desde esta perspectiva, una postura comprometida a lo cierto y familiar es un tipo de exilio del que uno despierta para volver a casa.

Familiaridad e interdependencia

Los conocimientos fundamentales que fundan una ética de la liberación son las nociones de familiaridad e interdependencia. Un deseo utópico de paz y justicia se basa en sí mismo en la idea de que podemos acceder a una profunda familiaridad con todas las formas de vida porque estamos históricamente integrados en el corazón de la biosfera. Este conocimiento ha sido desarrollado repetidamente en los movimientos de liberación a lo largo de todo el mundo en varias formulaciones locales. La teóloga y ecofeminista brasileña Yvonne Gebara (1999) ve la conectividad y la familiaridad como la realidad de vida creadora.

> Dentro de la perspectiva que busco desarrollar, la familiaridad es la realidad primaria: es constitutiva a todos los seres. Es más elemental que la conciencia de diferencias o que la autonomía, la individualidad, o la libertad. Es la realidad fundacional de todo lo que es o puede existir. Es el tejido subyacente que es continuamente llevado a cabo dentro del proceso vital en el que estamos inmersos. Sus fibras entrelazadas no existen separadamente, sino solo en perfecta reciprocidad con el otro –en espacio, en tiempo; en origen y en el futuro.
>
> Si entendemos familiaridad primero de todo como la relación constitutiva de comunión que tenemos con todos los seres, luego tendremos que aceptar que la persona es mucho más que la individualidad reconocida por mi conciencia. Es más, mi individualidad no termina con mis características humanas y mi red de relaciones humanas. Estas sin duda tienen que ver con mi individualidad

> asimismo, pero es mucho más que esto, incluso si no soy consciente de la plenitud del ser que me trajo adelante. Mi memoria personal es muy limitada.
>
> (p. 83)

Gebara (1999) presenta su trabajo como una "aspiración", una "conspiración", un "aliento con" la idea de familiaridad a través de la intensidad con la que "el ciervo desea el agua que fluye" (p. 215). Trabajando y viviendo con las comunidades más pobres en el noroeste de Brasil, Gebara llegó a ver que los asuntos de desempleo, trabajo, pobreza, hambre, chatarra y polución están unidos a estilos de pensamiento religioso, económico y cultural. Un fallo en escuchar el profundo sufrimiento de los marginados representa una dureza de corazón que es lo opuesto a la familiaridad. Ella presenta su deseo de una ética de solidaridad y comunión como un anhelo que prefigura el deseo de que podríamos encontrar una manera "de buscar una atmósfera que sea propicia para la vida" (p. 215).

Si la familiaridad y la interdependencia son la realidad fundacional, luego la biodiversidad es un cambio fundamental. Esta heterogeneidad será encontrada entre individuos, familias, especies, culturas, y religiones que crean una variedad de ricas complejidades, cada una diferente de la otra. Para Gebara, nadie puede regular o dictar cómo deberían ser creados.

> Además, un tapiz no puede ser eterno, atemporal, o válido para siempre. Perderá su belleza y sus cualidades estéticas. Las cosas efímeras disfrutan la eternidad del momento presente, y en esto reside su tarea evocadora e inspiracional. A menudo el tapiz debe ser retejido, incluso si algunos de los viejos diseños son copias –o incluso que nosotros podamos arreglárnoslas para usar algunos de los viejos hilos que no se hayan deteriorado. Esta es la recreación, la biodiversidad religiosa, el respeto por los nuevos momentos, la inspiración creativa, y la bienvenida a nuevas manos preparadas para tejer maravillosos diseños.
>
> (p. 209)

Esta noción de que estamos siempre en el proceso de co-crear juntos un mundo ha sido ampliamente destacado. Bishop Desmond Tutu (1999), comentando la Comisión de Verdad y reconciliación de Sudáfrica, ha llegado a conclusiones bastante similares: "hay un movimiento", él escribe, "no fácilmente perceptible, en el corazón de las cosas para invertir la horrible fuerza centrífuga de la fuerza de alineación, la ruptura, la división, la hostilidad y la discordia" (p. 265).

> En algún lugar profundo dentro de nosotros parece que sabemos que estamos destinados a algo mejor. Una y otra vez captamos un destello de la mejor cosa a la que estamos predestinados –por ejemplo, cuando trabajamos juntos para responder a los efectos de los desastres naturales y el mundo es movido por un espíritu de compasión y un increíble flujo de generosidad; cuando por un ratito estamos unidos, juntos por lazos de una solícita humanidad, un sentido universal de Ubuntu, cuando los poderes victoriosos instalan un Plan Marshall para ayudar en la reconstrucción de sus anteriores adversarios; cuando establecemos una Organización de Naciones Unidas, donde las personas de la tierra pueden valerse de cómo evitar la guerra; cuando firmamos actos constitutivos sobre los derechos de los niños y las mujeres; cuando buscamos prohibir el uso de minas antipersonas; cuando acordamos ilegalizar la tortura y el racismo. Entonces experimentamos fugazmente que estamos hechos para el compañerismo, la amistad, la familia, que estamos creados para vivir en una delicada red de interdependencia.
>
> (pp. 264-5)

Bishop Tutu sugiere que un impulso hacia la reconciliación era capaz de arraigarse en Sudáfrica porque la cultura africana estaba entrenada en la construcción de la comunidad, haciendo uso de un archivo de conceptos heredados y tradiciones que apoyaban el constante acto de rearmar la unión. Él se refería a la noción Nguni de *ubuntu* como una cualidad que es el corazón de la convivencia africana:

> Una persona con *ubuntu* está abierta y disponible hacia los demás, afirmándose en los otros, no se siente amenazado por que los demás sean capaces o buenos, porque él y ella tiene una confianza apropiada que viene de saber que él o ella pertenece a un todo más grande y es disminuido cuando los otros son humillados o disminuidos, cuando los otros son torturados u oprimidos, o tratados como si fueran menos de lo que son.
>
> (p. 31)

Esta fe en la capacidad de los seres humanos para basar sus vidas en la interrelación y para reconstruir comunidades que han sido fragmentadas es central a las psicologías de la liberación.

Debilitar la conciencia exiliada

¿Qué les ocurre a los individuos que viven en entornos lejos de tales tradiciones y las visiones de solidaridad? ¿Cuál es el efecto de vivir en una comunidad permanentemente rota por las fuerzas centrífugas de la alineación y la crueldad? En el nivel del consciente individual, aquellos que son educados en tales localizaciones aprenden lo que el primer movimiento de las mujeres llamaba "cómo no hablar". Como hemos discutido en Parte II, confabulamos en silenciarnos a nosotros mismos en situaciones de alienación y perdemos las oportunidades de escuchar a los demás. En nuestras vidas conscientes, vivimos en el exilio de la mayoría de la experiencia, conocimiento y sabiduría de nosotros mismos y de los demás; tapando nuestra singularidad con detalles colectivos y narrativas. La mayoría cae en el área de lo no dicho, y finalmente se vuelve disasociado de la conciencia, solo para reaparecer en otra forma como síntoma, afecto o enfermedad. Sin embargo, el mundo que nos rodea, una y otra vez nos ofrece invitaciones a aprender y desarrollarnos. Todos los marcos narrativos están continuamente siendo socavados por lo que el filósofo de la liberación argentino Enrique Dussel (2003) llama "proximidad", la originalmente proximidad corporal de los seres humanos:

> Proximidad es seguridad y amabilidad, la proximidad de carne o de vino; que olvida las aflicciones y absorbe el placer de lo que uno merece. La proximidad es un festín –de liberación, no de explotación, injusticia o profanación. … Arqueológicamente atemporal y escatológicamente utópica, proximidad es la realidad más esencial de una persona, el principio del discurso filosófico de liberación, y metafísica en el sentido estricto –real, reflexivo y cuidadosamente elaborado.
>
> (p. 21)

El mundo ofrece oportunidades para nuevos tipos de diálogo y la transformación de los marcos narrativos cada día. Ya que tal transformación es mayormente un proceso inconsciente, este puede ocurrir sin el consentimiento propio. La familiaridad y el amor brotan rápido espontáneamente sin reglas, rompiendo los marcos narrativos habituales y lanzándole a uno dentro de espacios liminales transformativos quiera uno o no quiera. Luego uno puede encontrase a uno mismo en la proximidad a otras personas con quienes uno tiene que aprender nuevas formas de diálogo para comunicarse completamente. Para muchas personas, esto significará también una nueva relación consigo mismo, porque el tipo de dialogo y familiaridad que proponemos no se para en la identificación con el otro o la aceptación de que

somos parecidos. Discernir sobre lo que compartimos y las maneras en que somos diferentes es también parte del aprendizaje sobre las descripciones de la propia personalidad y a veces lleva a un cambio en la perspectiva. La psicología de la liberación toma como tarea fundamental la creación de nuevos espacios para las proxémicas permitidas, la interrelación, y el Ubuntu para florecer en la relación tanto con uno mismo como con el otro. A través de la cultivación de los espacios liminales podemos ser honrados y estimulados en nuestras comunidades, necesitamos maximizar las fuerzas centrípetas y minimizar las centrifugas.

La cultivación de espacios liminales

Una tarea de la psicología de la liberación, entonces, es discernir las posibilidades para reconstruir los espacios liminales seguros que pueden permitir a los individuos llevar consigo diferentes sistemas narrativos para encontrarse unos a otros en esfuerzos cooperativos. Crear estos espacios es un arte y una labor. Debe ser hecho por psicólogos profesionales, expertos en salud o trabajadores sociales, pero hay muchos otros –activistas de la comunidad, trabajadores culturales, ancianos y líderes religiosos- que también hacen este trabajo. Tener modelos de roles ayuda para entender lo que otros han intentado y teorizado en el pasado; pero cada situación local es también única y requiere una comprensión simbólica compleja para encontrar el sistema y los proyectos que permiten el acceso y el potencial colaborativo a las múltiples voces que pueden no estar todavía en armonía para permitir la conversación. Quizás necesitamos entrar en espacios liminales sin la idea de que todo el mundo pueda dar un testimonio lineal sobre la identidad o la historia pasada, empezando en cambio con fotos, recuerdos, investigaciones exploratorias, entrevistas a la comunidad, proyectos de teatro, discusiones de necesidades inmediatas y dificultades, o las campañas específicas (ver Capítulo 12). Para algunas personas en el trabajo de restauración de la comunidad habrá dimensiones espirituales. Las capacidades para el diálogo necesitarán ser construidas para comprometer tanto a las conversaciones difíciles como a las de apoyo (ver Capítulo 10).

Es a menudo, aunque no siempre, el caso de que más gente madura en una comunidad tiene la autoridad moral para crear y mantener unidos los espacios liminales. En las culturas tradicionales, son usualmente los ancianos quienes mantienen los espacios abiertos para los rituales sociales y religiosos ya que ellos son quienes tienen más experiencia en el proceso de que se desarrolla. Ya que los espacios liminales son experimentales y trangresores, es fundamental para su éxito formar un contenedor seguro, “un espacio libre y protegido” (Kalff, 2003). La navegación del espacio liminal requiere la facilitación inteligente de aquellos que pueden sostenerlo y protegerlo sin interferencia, intromisión ni control. Aprender a comprender, jugar, participar, y modelar tal papel de mentor es fundamental para el trabajo de las psicologías de la liberación.

Generalmente, al reconstruir los espacios liminales uno necesita empezar a excarvar y simbolizar memorias icónicas, afectos perdidos, y compromisos emocionales que existen bajo los sistemas narrativos. Esta arqueología tiene en cuenta la pérdida de lo ya conocido y un comienzo de asombrarse en la experiencia de lo no dicho y lo inesperado, que todo el mundo puede compartir. La disposición a ir por debajo de las narrativas fijas puede proporcionar una nueva base para *communitas* donde antes había solo oposición. A menudo los activistas de las comunidades locales o los trabajadores culturales reconstruyen los espacios liminales a través del ensayo-error, y la facultad perceptiva sobre lo que falta. Cada uno de estos espacios construidos es un espacio psicológico porque permite a los individuos emerger y la liberación, pero es también un espacio de la comunidad donde las asunciones culturales pueden ser retadas y transformadas y la *communitas* puede ser experienciada (ver Capítulo 11).

Las metodologías usadas para reconstruir los espacios liminales dentro de comunidades ya existentes serán discutidas en Parte IV, capítulos 11, 12 y 15, centrándose en los hogares públicos, las artes de liberación y los procesos de restauración y reconciliación. Las metodologías para reconstruir los espacios liminales, usadas por los psicólogos u otros

investigadores con los grupos reunidos a través de la investigación acción participativa, con sus únicos retos éticos, serán analizados en capítulos 13 y 14.

Las aberturas al diálogo con los otros pueden solo ocurrir donde hay posibilidades compensadoras para las aberturas psicológicas dentro de las subjetividades individuales, y viceversa. En tales espacios, antiguos y nuevos, lo esperado y lo inesperado empieza a colisionar y a formar nuevos patrones. Los roles diferentes pueden ser intentados y las nuevas identidades pueden ser experimentadas a medida que las solidaridades y las alianzas son construidas lentamente. Estas paradójicamente abren los todavía contenidos espacios liminales que contribuyen a las necesarias disoluciones de identidades fijas y singulares a las que ahora volvemos en el capítulo 9.

9
La conciencia nómada y de los no-sujetos

> *Soy un amasciento*, soy un acto de amasar, de unir y juntar que no solo ha producido tanto una criatura de oscuridad como una de luz, sino también una criatura que cuestiona las definiciones de luz y oscuridad y les da nuevos significados.
>
> (Anzaldúa, 1987, p. 103)

Una ética de la subjetividad

Los puntos fundamentales que describimos para las psicologías de la liberación tienen sus análogos en el nivel psicológico, personal. Una vez que partimos de universales falsos, identificación inconsciente con ideologías dominantes, y esquemas fijos de desarrollo, se hace posible un sentido interior del yo que encuentra orientaciones alternativas. Aquí los puntos de la brújula funcionan paradójicamente ayudándonos a dejarnos ir de nuestro terreno habitual. Ellos no fijan nuestra localización sino que nos alientan a estar presente, vagabundear, e incluso a perdernos. Intrasíquicamente, estos paradójicos marcadores nos animan a acoger lo que ha sido mantenido a raya: sentimientos, pensamientos e imágenes espontáneos; el duelo por pérdidas y ausencias; anhelos insatisfechos para lo que no ha sido nacido; y alegría en lugares inesperados. Entre nosotros mismos y los otros obtenemos un nuevo punto de apoyo: orientarnos hacia aquello que difiere de nuestra propia experiencia, a lo que reta a las posiciones de nuestro ego, y nos coge por sorpresa. Esta re-orientación nos ayuda a emerger de estados de disociación al permitirnos entrar en aquellas partes de nosotros mismos, nuestras relaciones, y nuestras comunidades que no han sido bienvenidas (Watkins, 2005).

Dion Buffalo y Mohawk (en Esteva & Prakash, 1998) sugiere que en el despertar del colonialismo y la arremetida del neoliberalismo, la función de uno no es ni volverse sujetos buenos que ciegamente aceptan las premisas de Occidente, ni sujetos malos en rebelión contra los procesos de colonización de Occidente. El reto es convertirse en no-sujetos, que sean capaces de actuar y pensar en maneras alejadas de identificarse inconscientemente con los supuestos occidentales. En diversos grados, las sociedades animan a sus miembros a participar en la represión o silenciamiento de lo inesperado o incluso de partes de sí mismos que desestabilizan socialmente los deseados pensamientos y comportamientos. Cuando empezamos a escuchar a lo que ha sido disuadido y silenciado, y nos giramos a orientarnos hacia lo que no es familiar, empezamos a aceptar una relación transgresiva a aquellas normas que tiene implicaciones para nuestra propia experiencia del yo. Siguiendo a Deluze y Guattari, Rosi Braidotti (1994) menciona como conciencia "nómada" a aquellas maneras de pensar que se resisten a la asimilación dentro de los hábitos de representación del yo, que han "olvidado a olvidar la injusticia y la pobreza simbólica: su memoria es activada contra la corriente; promulgan una rebelión de conocimientos subyugados" (p. 25).

En Parte II, delineamos la fragmentación psíquica que resulta en entornos de atrocidad, injusticia y aislamiento. Aquí nos dirigimos a la recuperación de la multiplicidad psíquica y la identidad compleja como caminos para la interconexión. La multiplicidad de fragmentación y la multiplicidad de identidad a la que nos dirigimos aquí no deben confundirse. Como Rose (en Said, 2004) señala, no queremos estar en peligro "de idealizar los defectos y fisuras de la identidad" que resulta del trauma.

> Por el trauma, lejos de generar libertad, la abertura a los otros además de los fragmentos divididos y no resueltos del yo, lleva a un tipo de fragmentación muy diferente –uno que, en palabras de Freud, "devastador", que causa que las

> identidades se cierren, para ir exactamente al otro camino: hacia el dogma, los peligros de forzadas y coercitivas formas de fe.
>
> (pp. 75-6)

Abrir este defensivo cerrojo implicará el trabajo de duelo que hemos abordado en el capítulo 7. En este capítulo, exploraremos formas de identidad participativa o conciencia nómada que son guiadas por una ética de la hospitalidad hacia lo desconocido en uno mismo y en el otro.

Como los distanciamientos causados por la migración fragmentan las comunidades más que nunca, la ficción (post)colonial ha documentado las confusiones, alegrías, y terrores de vivir en situaciones donde los antiguos caminos de vida han fallado, y nuevas orientaciones están siendo buscadas. La novelista brasileña Clarice Lispector en su novela, *La manzana en la oscuridad* (1967), imagina el mundo de un hombre, Martin, cuya vida se ha desarrollado a su alrededor por su sensación de rutina sinsentido:

> Pero con el paso del tiempo, en contra de lo que cabía esperar, él se había convertido en un hombre abstracto. Como una uña que de alguna manera se las arreglaba para nunca estar sucia: la suciedad es solo periférica a la uña; y si la uña es cortada, incluso ni duele, otra vez crece como un cactus. Él se había ido convirtiendo en un hombre gigante. Como una uña abstracta. …
>
> Sí, eso es lo que había empezado a suceder. … su alma se había vuelto abstracta. … Su propio cuerpo era abstracto. … Luego iríais a casa a dormir en camas extrañas, suspendidos en el aire por cuatro patas, hacíais el amor con concentración, y dormíais como una uña que había crecido demasiado. Éramos eternos y gigantes. …
>
> (p. 39)

En la novela de Lispector, Martin es lanzado a un desierto donde está perdido y debe navegar sin dirección ni objetivo, solo con sus sentidos corporales del tacto y la intuición para guiarle:

> El hombre allí de pie no podía percibir qué ley gobernaba al viento molesto y el silencio centelleante de las piedras. Pero habiendo bajado los brazos del hombre, estaba dándose a sí mismo indefenso a la inmensa armonía del páramo. Él también era puro, armonioso, y tampoco tenía sentido. … Ya que la brisa soplaba por la izquierda, él deliberadamente dio la espalda a la dirección que había seguido –y con gran deliberación, con el cuidado de un artesano, él intentaba caminar de tal manera que siempre sintiera el viento en la cara. Su cara acaricida estaba intentando seguir ese camino abierto en el aire y la promesa que llevaba.
>
> (p. 44)

Aquí, el inspector está intentando describir la diferencia entre vivir a través de una convencional narrativa de disociación (como una uña abstracta y comprometerse con una ética de la hospitalidad hacia lo que sea que surja en el ambiente de uno (mirando al viento). Ella está intentando imaginar una nueva ética más allá del cumplimiento con las jerarquías autoritarias coloniales.

Como epígrafe para la novela, ella dedica un pasaje de los Upanishads que capta la idea de los no-sujetos:

> Al crear todas las cosas, él entró en todo. Al entrar en todas las cosas, él se convirtió en lo que se ha formado y lo que es informe, él se convirtió en lo que podía ser definido y lo que no; él se convirtió en lo que tiene apoyo y lo que no; él

> se convirtió en lo que es grosero y lo que es delicado. Él se convirtió en cada tipo de cosa; eso es por lo que un hombre sabio lo llama El Real.

En tal peregrinaje, uno usa las imágenes y las metáforas de una destinación para ayudar a orientarse. Aquí, sin embargo, ofreceremos imágenes para re-imaginar al peregrino y su relación con lo que encuentra. Al invocar la metáfora del viaje, nos concentramos en los efectos de la identidad al entrar y moverse en los espacios liminales. A medida que uno se lanza a abrirse a nuevas experiencias, uno puede experimentar con salirse de lo familiar, tolerar la vulnerabilidad de sentirse perdido, e incluso la posibilidad de volverse un extraño de sí mismo (Seshadri-Crooks, 2002). Trabajaremos para imaginar la identidad menos como producto y más como proceso, una práctica marcada por sus gestos hacia la alteridad en uno mismo y en los otros. A veces esto es un impulso sobre uno; y otras veces un sentido del empobrecimiento impuesto por la identidad normativa y la historia oficial que alimenta un "deseo radical para la disolución de la certeza subjetiva de uno mismo" (Seshadri-Crooks, 2002, p. 75).

Para algunos, la primera cuestión será, cómo es posible mantener los compromisos actuales con amigos, familia y comunidad mientras que nos involucramos en los procesos de transformación de la realidad sugeridos al volvernos un no-sujeto. Re-imaginar la subjetividad no implica un abandono literal de la casa. Los compromisos pueden ser fortalecidos al circunvalar varios centros, buscando fisuras en las fundaciones, barrios inexplorados, o terrenos vacios cercanos. Uno imagina un viaje, un retiro en el bosque, seguido de una vuelta, a través del cual una nueva actitud, limpiada del bagaje de cáscara seca y frágil, refresca el espíritu y permite una perspectiva vigorizante. El viaje puede ser imaginado como un periodo en un recinto protegido, lejos de las rutinas usuales, donde la transformación incierta y misteriosa tiene la posibilidad de dar a luz algo completamente diferente dentro de uno mismo (Flinders, 1998). Estos efectos no pueden suceder todos al mismo tiempo, porque necesitan tiempo. Aunque uno no puede cambiar el pasado, uno puede desarrollar nuevos entendimientos de uno mismo y de los otros en relación a él. Estos procesos que cultivan los no-sujetos y las conciencias nómadas, implican la educación en escuchar, en la expansión de sensibilidades, y en desarrollar la expresiones que hace a las relaciones más estrechas.

Morales (1998) imagina la conciencia nómada como un "vuelo nocturno". Rastreando los traumáticos efectos de siglos de violencia contra las mujeres enmarcados como caza de brujas, ella sugiere la necesidad de mirar profundamente dentro de las fuerzas históricas que han dado forma a nuestros silencios:

> Una de las acusaciones comunes contra las brujas es el vuelo nocturno: la habilidad para cambiar de forma o dotar de mágicos poderes a un objeto domestico, un pote o una escoba, y planear sobre el paisaje de la vida diaria, con ojos que pueden penetrar en la oscuridad y ver lo que se supone que no se puede ver. Desde estas alturas prohibidas una puede ver las líneas de caminos extinguidos, y antiguos lechos, los diseños hechos por propiedades privadas, las relaciones entre el agua y el crecimiento o las distancias entre la gente. Aquellas que pueden ver en la oscuridad pueden destapar secretos: escondidas idas y venidas, acuerdos y escapes, los movimientos encubiertos de las tropas, capas de vida normalmente llevadas a cabo fuera de la luz.
>
> (p. 49)

El vuelo de brujas nos permite incluir silencios y ausencias en nuestro pensamiento sobre lo que encontramos. Podemos escuchar no solo lo que la gente dice y piensa, sino también lo que omiten y rechazan.

En el trabajo de Deleuze y Guattari (1987), los defensivos y sedentarios estilos de vida en el corazón de las sociedades basadas en la agricultura se considera que llevan a una forma de pensamiento que territorializa las identidades y las ideas, defendiéndolas de la invasión como

vayas en los campos. Ellos proponen la "desterritorialización" como la forma de ser de los nómadas y los no sujetos que en más que tirar abajo las vallas, excavan abajo o van por encima o alrededor de perímetros fijos para explorar los espacios intermedios, las conexiones y solidaridades. Al hacer los perímetros territoriales irrelevantes, ellos apaciguan las energías defensivas poco a poco, perturbando las fronteras conceptuales, simbólicas e incluso literales.

En el camino a ser no-sujeto uno llega a entender modos de practicar la subjetividad que contribuyen al fortalecimiento de destructivas maneras normativas de verse a sí mismo y a los demás. Conjuntamente, la reflexión sobre los hábitos dados por sentado de conducir al yo y una generatividad consciente simultánea en cuanto a las maneras de practicar el yo constituye una ética de la subjetividad.

Cada día reafirmamos, cuestionamos, o reconstruimos el mundo por las aproximaciones miríadas que tomamos hacia el egotismo. Estas prácticas tienen implicaciones para las maneras en que sostenemos nuestras experiencias, a lo que nos abrimos de la misma manera de a lo que nos cerramos. Desde el punto de vista de las psicologías de la liberación, los movimientos hacia la identidad compleja y heterogénea son movimientos morales, además de psicológicos y sociales. Cuando las identidades complejas son estrechas y reducidas, se hace más fácil para un grupo actuar destructivamente contra el otro. El filósofo Kelly Oliver (2001) observa que los modelos previos de la subjetividad han fundamentado la identidad en pensamiento dualístico que a menudo, inconscientemente, promueve tal hostilidad hacia los otros. El otro es lo que uno no es, lo que uno no quiere ser y no puede aceptar sobre uno mismo. Así para fundamentar la subjetividad de manera diferente, uno debe iniciar procesos de aceptar la alteridad reprimida de uno mismo además de colocarse a sí mismo en ambientes liminales donde uno puede trabajar a través de "cualquier cosa que podamos encontrar amenazadora en relación a la alteridad y la diferencia" (p. 10). Ella ve la posibilidad de fundamentar la subjetividad no en la inclusión sino en la relación a través de la diferencia. "El amor es una ética de la alteridad", Oliver (2001), "que prospera en la aventura de la alteridad". Esto significa que el amor es una responsabilidad social y ética para abrir el espacio público y personal en el que la alteridad y la diferencia pueden ser expresadas. El amor requiere un compromiso con el advenimiento y la nutrición de la diferencia" (p. 20).

La declaración del hibridismo de uno y el giro hacia aquellos que rechazan experimentar la identidad de maneras estrechas rescata múltiples lugares potenciales para la solidaridad, haciendo oposiciones binarias de uno mismo y el otro menos probable. Los objetivos ofrecidos más abajo no tienen el espíritu de fijas propuestas de conducta, sino de ser alimento de sensibilidades intrasubjetivas e intersubjetivas y sensibilidades que son críticas para la creación y sostenimiento de la paz. Una ética de la alteridad no implica el olvido prematuro, sino una abertura al encuentro y al diálogo, incluso si la conversación es difícil y conflictiva.

De las fijas y estables a las identidades reflexivas y fluidas

Muchas personas en Occidente están acostumbradas a pensar que la identidad surge de procesos normativos de socialización. Uno habla de un "corazón" de la identidad, o de identidad "fija", esperando que la identidad sea estable, y pueda ser fiable para su continuidad y unidad, sin importar cómo de limitadoras puedan también ser estas características. En una cultura altamente individualista, uno elogia las "fronteras firmes" que excluyen cualquier confusión sobre dónde termina uno y dónde empieza el mundo y los otros. La psicología ha hecho patologías fuera de las experiencias de "fronteras fluidas", "egos inestables", "multiplicidad" de la individualidad, experiencias radicales de la interpenetración de yo/el otro/el mundo, y la "co-dependencia".

Los egos que viven bajo la influencia del individualismo creen que ellos tienen más trabas que los demás para migrar psicológicamente, viviendo detrás de lo que han llegado a sentir como lazos innecesarios y restrictivos de la familia, la comunidad y el lugar. Ellos deben repeler el pasado, usando la amnesia cultural como un trampolín para el codiciado futuro.

Desafortunadamente, mientras experimentamos tal llamada a la libertad, los yos individualistas pueden ser mejor controlados cuando carecen de la solidaridad con el otro, mejor manipulados como mano de obra, y hechos propaganda más fácilmente por los políticos controlados por la corporación (Sloan, 1996). Pueden ser convencidos de que cualquier limitación que experimenten son debido a sus propios defectos e incompetencias, porque son instruidos en no entender su propia historia a la luz de una red de cultura más grande. El yo individualista se conduce a sí mismo como si no importasen su barrio, la comunidad, y quizás, la familia. Lo que importa son las impactantes posiciones en el despliegue de las tareas competitivas que son presentadas como necesarias para sobrevivir y para las oportunidades de tener éxito en la cultura principal. La capacidad de separarse y diferenciarse de los demás es entendida como un triunfo del desarrollo psicológico, propuesto por la teoría del desarrollo y apoyada por la familia normativa y la terapia individual, además de las familias y las escuelas.

Este yo competitivo está originado en las visiones de la escasez, una visión que lleva a la violencia y a la desconexión debido a las dificultades sobre los recursos que se suponen insuficientes. Regina Schwartz (1997) ve este paradigma como un legado violento de monoteísmo, y en su lugar propone un ideal de plenitud, con la consecuencia del imperativo ético de la generosidad. Pero una vez el yo es convencido de que no puede depender de los demás, la conducta acumulativa aparece como racional y deseable, alimentando el consumismo y sus normas asociadas. Los yos separados pueden experimentarse a sí mismos como independientes incluso de sus propios cuerpos y de la naturaleza, pasando ambos a ser un mero telón de fondo para la experiencia, y así como lugares de explotación potencial.

Inicialmente los niños no elaboran sus identidades tanto como las reciben, encontrándose a sí mismos en los ojos de quienes les miran. Maalouf (2000), un cristiano libanés francés, dice, "no es tanto una cuestión de elegir nuestras identidades, sino como que encontremos algo de nuestra identidad constreñida, esparcida con obstáculos" (p. 25). Los yos que viven a la sombra del individualismo, que se encuentran a sí mismos explotados como objetos para alimentar la afluencia o el poder de los otros, a veces sufren de introyectar imágenes negativas de sí mismos expulsadas desde el centro. En el prefacio a *Los condenados de la tierra* de Fanon (1963), Sartre afirmaba que lo que importa es lo que uno hace con lo que otros nos han hecho. Uno puede volverse dolorosamente consciente de las proyecciones con las que uno se ha identificado, proyecciones que lo encajan a uno en identidades fijas, como inalterables. Este proceso de reflexividad se abre a un espacio crítico en el que se hace posible que uno mismo actúe en nuevas maneras, transformando la restrictividad de las divisiones binarias.

José Esteban Muñoz (1999) se refiere a tales transformaciones como "desidentificaciones" que ni asimilan ni se identifican con los roles normativos ni se resisten ni oponen a ellos, sino "desgastan la coherencia de las fronteras" (p. 32). Él ve tal estrategia en la novela de Arturo Islas *Almas migrantes* (1990) donde el personaje Miguel Chico navega entre su vida como un intelectual gay en la Universidad de Chicago y las relaciones con sus primos en una gran familia chicana. La identidad hibrida que emerge de este "traslado entre diferentes vectores de la identidad" repite la historia que ya infunde sus mitos familiares:

> Ellos eran migrantes, no almas inmigrantes. Ellos simple y naturalmente iban de un lado sangriento del rio al otro; y adentro de una tierra que solo unas décadas atrás había sido México. Ellos se convertían en Mexicanos de la frontera con la nacionalidad americana.
>
> (Islas, citado en Muñoz, 1999, p. 32)

Al reducir estas fronteras a espacios permeables a través de la migración, la familia rechaza la lógica que los creó y debilita las "retóricas de normatividad y normalización" que los sostienen en su lugar (p. 34).

Para Muñoz,

> La desidentificación trata sobre reciclar y repensar el significado codificado. El proceso de desidentificación resuelve y reconstruye los mensajes codificados de un texto cultural en una manera que expone sus maquinaciones universalizadoras y elitistas del mensaje codificado y recircuita sus trabajos para representar, incluir, y fortalecer las identidades minoritarias y las identificaciones. Así la desidentificación es un paso más allá que entreabrir el código de la mayoría; continúa usando este código como material abrupto para representar unas políticas desfortalecidas o una posición que se ha vuelto implanteable por la cultura dominante.
>
> (p. 31)

Las psicologías de la liberación problematizan la identidad, trabajando con una serie de entendimientos sobre la identidad que son radicalmente diferentes de aquellos hallados en la psicología del desarrollo. Son cuidadosos de universalizar las nociones euro-americanas de "identidad". Por ejemplo, la psicóloga africana Amini Mama dice que ella no es consciente de un término para la identidad en cualquiera de las lenguas africanas que ella conoce. Cuando era joven, ella sintió que recibía la identidad solo cuando dejó África para ser escolarizada en Inglaterra. "Nosotros recordamos desagradables imposiciones coloniales que nos decían quiénes éramos: una raza de cafres, nativos, Negros y Negras". "Yo maduré una identidad más específica solo cuando me fui lejos a una escuela en Europa. Era un internado inglés en el que primero me obligaban a reivindicar y aseverar una identidad, aunque solo fuera para corregir el sinsentido diario al que yo estaba sometida". Este "sinsentido" incluía la asunción que tenía "un problema de identidad", siendo "reducido a que era una 'chica de color' o 'negra'. Para ser tratada como una huérfana, una refugiada, o una inmigrante (mama, 2002, p. 7).

Para resistir activamente la introyección de tales designaciones negativas, las prácticas de las psicologías de la liberación están dirigidas a nutrir el desarrollo de maneras alternativas de practicar la subjetividad. Estas alternativas pueden surgir a través de un exilio desde el "centro" o la corriente principal –impuesto, elegido o sucedido en medio de las circunstancias- lo cual provee una "distancia crítica de todas las identidades culturales, una preocupada oposición a todas las ortodoxias- tanto las del colonizador como las del colonizado" (Nussbaum, 2001).

Abogando por la conciencia nómada, Rosi Braidotti (2002) nos insta a cuestionarnos las identidades fijas tanto como sea posible, viéndolas como "lugares sedentarios que producen pasiones reactivas como codicia, paranoia, y celos de Edipo y otras formas de estreñimiento simbólico" (p. 8). La identidad que es descentrada puede trabajar para afirmar las fibras descartadas del afecto y el deseo, cediendo el paso a una subjetividad híbrida reflectiva de múltiples raíces, incluso disyuntiva, ambivalente y contradictoria.

Las identidades singulares fijadas engendran percepciones polarizadas del uno y el otro, reduciendo la complejidad de los otros a lo que se parece al yo o a lo que es diferente. A menudo aquellos diferentes son derogados como "inferiores" y por tanto merecedores de la exclusión, la explotación y los malos tratos. La mayoría de las escuelas de secundaria americanas están educando las bases para este tipo de pensamiento, dando a un gran número de chicos experiencias arquetípicas de los estatus de integrados y forasteros, de acoso y exclusión. El siglo pasado está cargado de los horrores de las aniquilaciones y explotaciones que resultan de tales polarizaciones gravemente deshumanizadas, divisiones binarias de personas en categorías de "puro" e "impuro", de humano e inhumano.

En lugar de imaginar la identidad como conseguida y fijada, las psicologías de liberación nos señalan hacia volvernos conscientes de cómo uno practica y actúa las identidades propias. Ellas le abren a uno a re-imaginarse en maneras que pueden subvertir la internalización de los estereotipos y transgredir los guiones normalizados limitadores. Uno es animado a disfrutar de

un yo capaz de improvisar lo que ha sido deseado pero no vivido, que trae al mundo el tipo de creatividad y dialogo necesario para las comunidades justas, pacíficas y vibrantes. Por ejemplo, lo alegre y lo serio que se apartan de los estereotipos de género fijados en carnaval o teatro pueden abrir un espacio donde puede surgir una multiplicidad de maneras de engendrar el yo. Tales movimientos transgresivos pueden contribuir a traer conciencia y a romper el sostenimiento de las identidades inconscientes que son promovidas en la cultura.

Desde el centro singular a las múltiples periferias

Vivimos en un mundo de creciente complejidad donde el desarraigo, las migraciones forzadas y elegidas, y el deterioro de las comunidades cohesivas están aumentando, donde la posibilidad de un consistente, estable, y altamente atado sentido de la identidad está siendo abiertamente cuestionada y con el que es difícil de vivir. Las teorías psicoanalíticas y deconstruccionistas desafían a las ideas modernistas de un sujeto unificado, invitándonos a un punto de vista de la subjetividad humana que en cambio es compleja, múltiple y, a menudo, contradictoria. La conciencia nómada implica recuperar una multiplicidad de egos que se han escurrido dentro de las grietas, y que han sido rechazados e invisibilizados por la cultura dominante. Según Braidotti (2002) "la subjetividad nómada trata de la simultaneidad de identidades complejas y con múltiples capas" donde los ejes como clase, raza, étnica, genero, y edad interactúan con cada uno (p. 6). Una identidad nómada nos permite múltiples interconexiones, mientras nos mantiene alejados de la apropiación. Esto es "en lugar de una proximidad empática, una interconexión intensiva que nos permite pensar y movernos a través de categorías establecidas y niveles de experiencia" (p. 5). El nómada no se instala dentro de una fija y central de identidad, sino que puede enturbiar la fijeza, usando la ambigüedad como un puente para conectarse con múltiples otros y aspectos del yo.

Cuando nos resistimos al colapso de múltiples parcialidades potenciales dentro de una singular identidad más fija, sorprendentes e importantes alianzas pueden ocurrir. Por ejemplo, los padres judíos y musulmanes de los niños israelíes y palestinos asesinados en conflictos han creado el Forum de los Padres. En lugar de separarse por identificaciones étnicas, nacionales y religiosas, estos padres han contactado basándose en sus experiencias compartidas de pérdidas. Desde esta experiencia común y sus diferencias son capaces de sostener juntos con éxito fórums de la comunidad con el objetivo de la construcción de la paz. La implicación de su alianza para los demás implicados en el conflicto es que si aquellos que pagaron el último precio de perder a un hijo a manos del "enemigo" pueden hablar unos con otros, entonces el resto también puede (Wilkinson, 2003).

El cosmopolitismo herido

Los estudios contemporáneos en la interrelación del psicoanálisis y la teoría social se han fijado en lo que puede ser aprendido sobre la subjetividad desde la experiencia de los sujetos híbridos. Un gran número de personas ya han desarrollado numerosas formas de conciencia nómada como resultado de las situaciones de vida que han requerido de ellos funcionar en complejos espacios con múltiples puntos de vista. Como Du Bois (1903) primero apuntó, la supervivencia de los marginados depende de una "doble conciencia", una doble visión que aprende a ver cada encuentro no solo desde el punto de vista de uno, sino también desde el punto de vista del opresor. Esta estudiada duplicidad crea lo que Homi Bhabha (2004) llama el "cosmopolitismo herido". Ahora, él argumenta, el "cosmopolita" es más parecido a ser el emigrante que ha tenido que aprender al menos dos lenguas y dos culturas. El emigrante hecho en la cocina, él afirma, es más cosmopolita que los expertos y expertas en el estudio, que están trabajando en extender el poder en el centro. "Es desde aquellos que han sufrido la sentencia de la historia –subyugación, dominación, diáspora, desplazamiento- que aprendemos nuestras lecciones más duraderas para vivir y pensar" (Bhabha, citado en

Sandoval, 2000, p. 1). Por ejemplo, aquellos que han sido relegados a la periferia enseñan a aquellos en el centro sobre un modo diferente de practicar el yo. A medida que las estrategias de supervivencia se desarrollan en la vida diaria de los excluidos, empiezan un proceso de ensayo y articulación de los bocetos para nuevas sensibilidades y actitudes que son sugeridas a través de sus improvisaciones.

Sin las destinaciones predeterminadas

Al explorar la migración como una metáfora de la actitud ética, necesitamos engendrar una nueva subjetividad. Braidotti (2002) sugiere que el estilo nómada trata sobre "transiciones y pasajes dentro de destinaciones predeterminadas o del país natal perdido" (p. 7). Seshadri-Crooks (2002) habla de dejar ir nuestro duelo, de la necesidad de deshacer "el acolchado punto de vista de nuestra subjetividad" (p. 75). La subjetividad nómada abandona estilos de ser que están completamente dominados por el ego. En lugar de entablar relaciones con los otros con motivaciones propias, uno las entabla con una abertura a entender algo nuevo. Uno se orienta a lo que le sorprende y le empuja hacia lo desconocido –dentro de uno mismo y de las relaciones. Es una orientación hacia el descubrimiento de lo que ocurre en los límites de lo ya conocido, en lugar de la promulgación de lo que ya se conoce. Por esta razón, se caracteriza más por la humildad que por la arrogancia, más por el cuestionamiento y la escucha que por el dictado, y más por la travesura que por la obediencia. Su belleza miente en el paciente descubrimiento de una base común, mediante las sorprendentes irrupciones de las risas vistas a través de los límites, además de la habilidad para articular e intentar entender y respetar diferencias.

Es una abertura a lo "que no es familiar" (o lo extraño donde, según Freud, lo que debería permanecer escondido sale a la luz. Homi Bhabha (1994) describe a veces cuando una ordinaria domesticidad se abre para poner al descubierto la alarmante historia que ha buscado contener: "las fronteras entre la casa y el mundo se hacen confusas; y extrañamente, lo privado y lo público forman parte unos de otros, obligándonos a una visión tan dividida como su desorientación" (p. 9). Llegar a conocerse a uno mismo es viajar dentro de la historia de la cultura propia. Como Susan Griffin (1992) expresa:

> Olvidamos que somos historia. La mano izquierda no sabía sobre la derecha… No estamos acostumbrados a asociar nuestras vidas privadas con los acontecimientos públicos. Todavía las historias de familia no pueden separarse de las historias de las naciones. Dividirlas es parte de nuestra negación.
>
> (p. 11)

Perder nuestro país natal podría significar soltarnos a nosotros mismos de las responsabilidades de nuestras localizaciones de origen, fingir que son historias que no existieron y que no tienen legados en el presente. Por el contrario, explorar sin las patrias perdidas significa educarnos en un contexto histórico que nos ha marcado profundamente. Tal exploración se extiende a los lugares del propio moldeado físico de uno. Aprendemos a comprometernos en lo que Mary Louise Pratt (1992) ha llamado "autoetnografía" y Fanon (1967a) llamaba un "escrutinio del yo", un proceso autorreflexivo de entender nuestra propia formación social que es necesaria para crear las condiciones ideales para un mundo más humano (p. 23). Este escrutinio y las des-identificaciones resultantes de las normas destructivas resultan ser actos de libertad.

Un posible efecto del trauma es abandonar lo que ha sido envenenado. Este espontaneo movimiento auto-protector le corta a uno de las raíces culturales, y contribuye a un fracaso en entender las implicaciones de ellas. Aquellos en las posiciones de poder en virtud de la etnicidad, el género, o la clase a menudo fallan en ver que su localización social y lo que ello significa para ellos y los demás pueden haber emergido de un traumático pasado. Se ha

"naturalizado", dado por sentado, uno se identifica con ello y así es incapaz de reflexionar sobre ello.

Quienes enseñan teoría de la raza crítica en los campus universitarios en los Estados Unidos a menudo intentan crear proyectos de clase que permitan a los estudiantes romper la docilidad inconsciente con las narrativas dominantes a través de la etnografía. A cada estudiante en una clase impartida por Shulman-Lorenz (1997b) se le pedía entrevistar a un subgrupo desconocido en el campus sobre sus experiencias en la facultad. La clase luego volcaba los informes para obtener una imagen del todo. Muchos estudiantes estaban conmocionados cuando su ingenuidad era hecha añicos. Un miembro de tal clase que entrevistó a los estudiantes nativo-americanos escribió:

> Antes de estos deberes no me di cuenta que el campus era tan diverso. Supongo que siendo un chico blanco lo consideraba como muy diverso. Ni siquiera me di cuenta de que un grupo de personas podría ser infeliz con su posición social en el campus. Personalmente me siento responsable y siento que alguna vez, aunque no intencionadamente, he sido parte de algún aspecto que contribuía a hacer infelices a estos estudiantes. Nunca me tomé la molestia de aprender sobre otras culturas, ni intenté entender lo que la gente de otras culturas afrontan cada día. Yo daba por hecho mi estatus. … La situación a la que los estudiantes nativo americanos se enfrentan ahora es completamente insatisfactoria. … Pero mirando atrás ahora, me veo a mí mismo como ciego. Nunca me di cuenta de las dificultades que afrontaban los otros.
>
> (p. 25)

La mayoría de las psicologías de la liberación articulan la necesidad de aprender a dis-identificarse de las asunciones no cuestionadas de la propia localización social, para alejarnos de una identidad sedimentada. Esta creación de un antagonismo con uno mismo, expulsando "las introyectadas posiciones del sujeto de los grupos dominantes, permite afiliaciones y alianzas fuera de los propios círculos usuales, y nuevas formas de subjetividad" (JanMohamed, 1993). Uno es a menudo más ciego en relación a la postura en la que está mirando. Dadas las historias coloniales, uno debe ganar entendimiento sobre el impacto de las ideas sobre la etnia y la nación de la identidad.

Cuestionando la Blancura superior

Si uno se ve a sí mismo como Blanco, un movimiento hacia la conciencia nómada implica un entendimiento que se identifique con que ser "Blanco" es una experiencia construida de la historia reciente. Al entrar en los Estados Unidos, muchos grupos inmigrantes se vuelven "blanqueados" para diferenciar su destino de los nativos americanos y negros. Bajo la asunción de "ser blanco" yace la negación y la amnesia referente a las múltiples raíces étnicas de todos los que viven en América. Invertir este olvido permite la afirmación de las desechadas piezas de identidad que abren los puntos de contacto con los demás. Tal rememoración conlleva ver claramente los privilegios que se han acumulado de la afirmación de la blancura y la sombra de la desposesión que esto arroja sobre los demás. Braidotti (2002) dice que "retrabajar la blancura en la era de la posmodernidad es *primeramente* situarla, desnaturalizarla y encarnarla e integrarla. En segundo lugar, nomadizarla o desestabilizarla, para desatar su hegemónica permanencia" (p. 6). Uno mira la multiplicidad de identidades sostenida dentro de las categorías de "Blanco" y "Negro", y estudia la actividad de los pasos fronterizos de su división. Por ejemplo, cuando los irlandeses empezaron a inmigrar a los Estados Unidos, quienes tenían antepasados británicos los veían como Negros. Una vez que avanzaron en sus intentos de asimilación, el irlandés se incorporó bajo el amparo de la Blancura.

La identidad nómada resiste una aculturación basada en la integración y asimilación y las luchas para que uno emane de la negociación y el diálogo (Bhatia, 2003). Esta perspectiva reta al "logro" de la identidad racial o étnica que se refiere a la investigación del desarrollo, como si la identificación con una única raza o étnica fuera un ideal. La idea de "raza" en sí misma ha sido desestabilizada y es entendida cada vez más como una construcción social sin fundación biológica. El hecho de que hay más variación genética entre dos moscas de la fruta que entre dos personas de diferente raza ayuda a explotar el esencialismo sobre la raza basado en fantasías genéticas.

Para los americanos blancos, la estabilidad de la identidad es asegurada en parte por rodearse a uno mismo de lo familiar, con aquellos que son similares a uno, restringiendo el contacto con las personas de color que puedan desafiar a las identificaciones y narrativas propias. Para los ricos, la seguridad o la identidad que se consigue con la segregación de clases que sirve para proteger el mito de la persona hecha a sí misma de las críticas de que su importancia se debe parcialmente al privilegio y parcialmente al derecho, en lugar de que simplemente merece los frutos de su labor. Los estudios sobre la blancura en la última década han explorado la experiencia viva de ser blanco, preguntándose cómo emergió la idea de ser "blanco", cómo identificarse con ello ha permitido a individuos y grupos acumular beneficios, y cómo puede esto vencerse sin caer en una ingenua y ahistórica ceguera de color (Roediger, 1999, 2005; Lipsitz, 1998).

Un análisis crítico de la Blancura como un constructo es también esencial para quienes se han exiliado del centro y han sido tratados con desdén, aquellos que han sufrido por la asunción de autoridad y privilegio de los Blancos. Fanon y Malcom X defendían "nuevos ojos" para un "nuevo sujeto racial", "un nuevo hombre", "liberado de la nauseabunda imitación", y la "automutilación representada por los intentos de de ser lo que uno no es" (marable, 2004). Según bell hooks (1994), los primeros procesos de colonización implican que los "miembros de grupos explotados y oprimidos se atrevan a cuestionar críticamente" sus localizaciones, identidades y lealtades. La subjetividad negra radical es, dice hooks (1990), "una búsqueda de encontrar maneras de construir el yo y la identidad que son oposicionales y liberadoras" (p. 28).

Hacia las identidades nacionales

"Nación", como "raza" es relativamente un concepto nuevo impuesto en muchas comunidades diversas a través del proceso de colonialismo (Bhabha, 1990). El filosofo Richard Kearney cuestiona la identificación de los individuos con la nacionalidad, considera esto como demasiado amplio para tener en cuenta afiliaciones que salvaguarden las lenguas indígenas y las experiencias culturales, al mismo tiempo que son demasiado pequeñas para posibilitar el tipo de alianzas culturales que son necesarias para las relaciones pacíficas y las iniciativas mutuamente beneficiosas.

Al hablar del dilema irlandés, Richard Kearney (1998b) escribe:

> No hay cosa como la nacionalidad primordial. Cada nación es un constructo híbrido, una "comunidad imaginada" que puede ser re-imaginada otra vez en versiones alternativas. El reto es acoger el proceso de hibridación del que derivamos y con el que estamos comprometidos, se quiera o no.
>
> (p. 13)

> El resto es también ser capaz de moverse entre "múltiples capas de identificación compatible" (p. 13): una más amplia, identificación desterritorializada que refleja los intercambios transnacionales, un nivel nacional, uno regional que tiene en cuenta el fortalecimiento de la democracia participativa, y, en muchos casos, un nivel cultural local donde las lenguas indígenas y las tradiciones sean salvaguardadas. Un ejemplo de

> esto se encuentra en las comunidades zapatistas en Chiapas, México, donde los grupos indígenas se han unido para crear zonas autónomas. Estas comunidades no niegan las fronteras del gobierno mexicano local y regional, sino que coexisten con ellos. Los zapatistas han sido claros con que no están separándose del gobierno mexicano ni dependen completamente de ellos. Mientras trabajan para salvaguardar las lenguas indígenas y los estilos de vida, también buscan solidaridad con comunidades autónomas similares tanto dentro como fuera de México.

Imaginándonos a nosotros mismos de manera diferente

En la discusión del nomadismo de Braidotti (1994), ella utiliza el término "figuración" para referirse a un "estilo de pensamiento que evoca o expresa caminos fuera de la falocéntrica visión del sujeto" (p. 1). Con esto se refiere a un movimiento desde el centro, desde conceptualizaciones dualísticas y "hábitos mentales monológicos" que mitigan los encuentros dialógicos con otros e incluso con aspectos escondidos de uno mismo. La creación y el hecho de vivir dentro de una figuración es un movimiento deconstructivo afirmativo, que desafía a las ideas de identidad dadas por hecho, y que propone una alternativa, la subjetividad políticamente informada, que es más móvil, compleja y cambiante (Braidotti, 2002). La cualidad de "como si" de una figuración abre un espacio improvisional para una identidad que actúa más conscientemente, en lugar de representar inconscientemente una serie de identidades irreflexivas.

Otras figuraciones propuestas que son resonantes con las identidades nómadas incluyen la identidad diaspórica, la identidad híbrida, el proteico ego (Lifton, 1993), la creolización/transculturalidad (Hall, 1996; Gilroy, 1993), peregrinos, identidades migratorias, identidad post-convencional (Santner, 1990), identidad inclusiva multicultural (Crossm 1991), y el ego en conjunto (Sampson, 1988, 1989). Todas estas figuraciones acogen la ambigüedad, la complejidad, y la multiplicidad, y animan a resistirse a las normas culturales alienantes y represivas. Al hablar de tal hibridismo, Anzaldúa y Keating (2002) dice que eso nos insta a pasar

> más allá de la fácil y separada identificación, creando puentes que cruzan razas y otras clasificaciones entre diferentes grupos a través del diálogo intergeneracional. En lugar de legislar y restringir las identidades sociales, intenta hacerlas más flexibles y múltiples. Las narrativas personales y culturales no son desinteresados y objetivos interrogatorios de políticas de identidad, sino apasionados y conflictivos compromisos en la resistencia.
>
> (p. 2)

Gloria Anzaldúa (1987) llama a los yo repletos de estas figuraciones "cruzadores de fronteras". Ella imagina un nuevo tribalismo surgiendo de tales transgresiones, conectando a las personas que encarnan configuraciones complejas únicas de identidad, que comparten una inclinación para la inclusión (en lugar de exclusión), y son capaces de conexiones empáticas atravesando las diferencias. La consciencia mestiza de tales cruzadores de fronteras explosiona las dictadas dualidades. Ella dice que aunque la conciencia de las zonas fronterizas "es una fuente de dolor intenso, su energía viene del continuo movimiento creativo que mantiene roto el aspecto unitario de cada paradigma" (p. 80).

> Como mestiza no tengo país, mi hogar me lazó fuera; incluso todos los países son míos. … Soy menos cultura porque, como feminista yo desafío las creencias colectivas culturales/religiosas derivadas de los hombres de indo-hispánicos y anglos; también soy cultivada porque participo en la creación de incluso otra cultura, una nueva historia para explicar al mundo y nuestra participación en ella,

> un nuevo sistema de valores con imágenes que nos conectan unos a otros y al planeta.
>
> (pp. 102-3)

Lavie y Swendenburg (1996) describen las fronteras como campos minados para la identidad:

> Vivir en la frontera significa frecuentemente experimentar el sentimiento de estar atrapado en un imposible intermedio. Los franco-magrebíes a quienes se les niega la opción de identificarse con Francia o con Argelia y son acosados tanto por los extremistas racistas blancos como por los xenófobos islámicos. … Las fronteras y las diásporas son un fenómeno que estalla –agrandan y remarcan- el guión: árabe-judío, afro-americano, franco-magrebíes, y negro-británico. Evitando los ejes duales de migración entre distintas entidades territoriales, el guión se convierte en el tercer espacio.
>
> (pp. 15-6)

Maalouf (2000) ve a aquellos capaces de afirmar las identidades complejas como vivir "en una especie de fronteras entrecruzadas por étnicas, religiosas y otras fallas geológicas.

> Tienen un papel especial que desempeñar en forjar lazos, eliminar malentendidos, hacer a unas partes más razonables y a las otras menos beligerantes, suavizar dificultades, buscar el compromiso. Su papel es actuar como puentes, intermediarios, mediadores, entre varias comunidades y culturas. Y esto es precisamente por lo que su dilema es tan significante: si no pueden sostener sus múltiples lealtades, si están continuamente siendo empujados a tomar partido o obligados a quedarse dentro de su propia tribu, luego todos nosotros tenemos razón para estar incómodos sobre la manera en que va el mundo.
>
> (pp. 4-5)

Él imagina estos "residentes en la frontera" como un aglutinante que une y fortalece sus sociedades. Lo que se enfatiza aquí es la manera en que una cultura puede convertirse en más de una encrucijada, que provee lugares para mezclar y crear múltiples zonas de contacto (Hermans & Kempen, 1998).

La refiguración de la identidad necesita incluir el modo en el que percibimos la identidad de los demás, además de nosotros mismos. Maalouf argumenta que sembramos las semillas para la violencia cuando confinamos a los otros en una estrecha identidad que sostenemos en una denigrante y humillante luz que ignora la complejidad de sus afiliaciones. Cuando la fluidez, la maleabilidad y la multiplicidad de identidad no son reconocidas, la deshumanización del Otro es más que posible. "Para esto es a menudo la manera en que miramos a las demás personas que los aprisiona dentro de sus propias lealtades más estrechas. Y es también la manera en que miramos a los otros que puede liberarlos" (Maalouf, 2000, p. 22). En la agonía de ser reducidos a una identidad singular que es denigrada, hacemos más posible que los demás aseveren violentamente su identidad.

Jugando con la subjetividad: el exilio elegido y practicado

La tarea psicológica para aquellos en el camino de la identidad nómada es empezar a ver a través de las localizaciones culturales propias de cada uno y estirarse más allá de sus límites dejando la comodidad y la familiaridad con las que posiblemente uno ha crecido acostumbrado. Al hacerlo uno se convierte más experto en entrar y crear espacios dialógicos donde los individuos puedan compartir su experiencia cultural unos con otros. Nuestras raíces

pueden ser imaginadas como rizomas, que nos permiten emerger en contextos culturales y múltiples diálogos (Deleuze & Guattari, 1986).

El nómada, visto como "diferente" y expulsado de lo que ha desertado de los centros culturales normativos, empieza un peregrinaje, una incursión creativa en re-imaginar y experimentar la identidad. Si esta exclusión o caída desde el centro puede ser acogida no solo como necesaria, sino como deseable e interesante, incluso si es inmerecida o inesperada, entonces un potencial de transformación de la propia subjetividad de uno mismo puede ser deseada. Cada manera en que uno cae "fuera de gracia" abre potenciales para nuevas relaciones con los otros y con uno mismo, conocimientos y caminos en la vida y el trabajo que uno podría no haber anticipado. Said (2004) describe que encontrarse a uno mismo radicalmente desplazado le da a uno una conciencia que es contrapuntística, dándole a uno una pluralidad de puntos de vista desde la cual uno puede verse a sí mismo y a los otros. Por ejemplo, los padres adoptivos blancos de niños de raza mixta y biracial ha menudo encuentran que sus colegas y compañeros les han descendido del privilegiado rango de la blancura. Ahora, inesperadamente, empiezan a ver al racismo funcionar desde un punto de vista diferente del punto de vista con el que crecieron. Nuevas conciencias y solidaridades se hacen posibles a medida que ellos cambian hacia múltiples puntos de vista comprensivos.

Cuando aquellos que ya aseguran afirmarse a sí mismos dentro de una identidad fija embarcan en el peregrinaje moral de la conciencia nómada, ellos empiezan a ser capaces de actuar con subjetividad. Tal actuación tiene tanto un nivel externo como interno. El primero incluye construir relaciones con aquellos con los que uno ha crecido acostumbrado a colocar fuera de los círculos ordinarios. Hacerlo, puede a veces, implicar cambiar de barrio, lugar de trabajo, lugar de culto, y trabajar como un resultado de cambiar alianzas; o uno puede quedarse en el lugar, abriendo las fronteras a aquellos previamente excluidos. Esto requiere que los niños tengan acceso a múltiples comunidades e individuos con los que ellos puedan entrar en diálogo. El componente interno de "actuar" con la subjetividad tiene que ver con aprender a ver el hibridismo potencial de la localización cultural de uno, "detectando dentro de él aquellas fichas de heterogeneidad que este ha sido incapaz de desplazar" (Eagleton, citado en Santner, 1990, p. 100). La odisea de uno mismo dentro del conocimiento de las múltiples raíces de la identidad propia implica una creciente comprensión de los procesos de represión y exclusión que caracterizan los modos de presentación de uno a los demás y a nosotros mismos. La consistencia y coherencia que la identidad se supone que provee no están ausentes en las figuraciones nómadas. Estas surgen de la profundidad de las capacidades para el diálogo, las improvisaciones y la resistencia, todas las cuales pueden contribuir a la resiliencia.

Es crucial que los terapeutas que trabajan de manera individual con individuos que están experimentando tal viaje también tengan una crítica y dialógica comprensión de las ideologías dominantes. Ellos necesitan ser capaces de resistir las interpretaciones singulares, y apoyar la subjetiva incomodidad de encontrar dentro de uno mismo múltiples historias y puntos de vista que todavía no están sintetizados. El uso de medios artísticos, a través de los cuales las imágenes emergentes de maneras de ser todavía no formadas que pueden ser improvisadas y ensayadas, pueden a menudo resultar crucial para tales procesos transformativos.

Los no sujetos y la vuelta hacia la historia

¿Cuáles son las condiciones psicológicas para que la historia se despierte? ¿Cómo pueden aquellos que le han dado la espalda a la historia volver hacia ella? Amortiguados por las posesiones y los hábitos de adquisición, es posible envolverse a sí mismo en un presente que no tiene ni ojos ni ventanas sobre el pasado o le futuro. Al volverse hacia la historia, uno puede aventurarse afuera del propio sentido del yo atado a la familia y al barrio para encontrarse con los otros y sus historias que son diferentes de la historia propia de uno. Solo en tanto que uno

entra dentro de una relación con lo que es diferente de la experiencia propia uno será capaz de mirar atrás a donde uno ha estado y verlo como si fuera la primera vez.

El paradigma del yo requerido por un despertar a la historia es un yo-en-relación-con los otros y el mundo al que uno está de camino; no de una manera silenciosa y pasiva, sino como personas que intentan separarse de los confines dictados por el individualismo, el nacionalismo, el racismo, el sexismo, y otras estrecheces mentales. Estamos utilizando las ideas del yo nómada, de los cruzadores de fronteras, de los mestizos, del hibridismo y el cosmopolitismo herido para indicar una dirección para las relaciones con los otros y el mundo. Los nómadas, los mestizos, no se extraen a sí mismos de la historia, sino que en lugar de ello cuestionan sus guiones normativos. Escuchar a través de las fronteras, el nómada encuentra historias reprimidas que complejizan las narrativas. La práctica de ser no-sujeto nos vuelve además al compromiso dialógico con el mundo natural y la reciente encarnación de uno mismo. Aquí lo que ha sido visto como un recurso para ser usado se nos aparece en su propia integridad, además de profunda vulnerabilidad.

Debajo de las experiencias de alineación yace un rico y complejo sistema de raíces. Para aquellos con un sentido existencial de estar sin hogar, para aquellos comprometidos en un duelo de la pérdida de la identidad simple y honesta, tener en cuenta la vulnerabilidad dejada por la ausencia de contundentes definiciones exclusivistas puede funcionar para exponer el sistema de raíces entrelazadas, que es el legado de todos. Julia Kristeva (1982) describe que quiere que su obra exista "en la frágil frontera donde las identidades no existen o solo existen apenas: doble, borroso, heterogéneo, animal, metamorfoseado, alterado, abjecto" (p. 207). Cuando nos unimos a ella en su lugar psíquico, nos unimos a un punto de vista desde el que podemos ver las identidades a medida que se mueven hacia una definición más grande. Podemos tener dificultades para pensar en voz alta unos con otros sobre las funciones para tales definiciones más agudas, luchando en nuestro interior contra aquellos que puedan crear el tipo de oposiciones binarias de las que el mundo sufre.

La visión de Martín-Baró (1994) del pueblo requiere una transformación del yo: "El yo está abierto a convertirse en diferente, en un plano de igualdad tanto con los privilegios como con los mecanismos opresivos" (p. 183). Esto requiere "una apertura hacia el otro, una disposición a dejarse ser cuestionado por el otro, como un ser separado, para escuchar sus palabras, en diálogo; para confrontar la realidad en relación con (pero no sobre) él o ella (p. 183). Hemos estado trabajando para re-imaginar la subjetividad para ayudar a dar luz a estas capacidades para el diálogo con uno mismo y los otros, al cual ahora volvemos.

10
Diálogo

> Así, una chispa divina vive en cada cosa y cada ser, paro cada chispa está encerrada por una cáscara aisladora. Solo un hombre puede reunirla con el Origen: al sostener lo sagrado opuesto con la obra y usándola de manera sagrada …
>
> (Buber, 1970, pp. 5-6)

El desarrollo de las capacidades dialógicas

Ser un testigo de la chispa sagrada en cada ser requiere una cuidadosa y prolongada nutrición de una actitud de diálogo. El movimiento de ser espectador al compromiso compasivo, afrontando la propia colisión de uno con la perpetración de la violencia y/o la injusticia, y la curación de las heridas de la opresión requiere el desarrollo de habilidades dialógicas. También implica la claridad ética para salir a la búsqueda de oportunidades para el diálogo y trabajar para nutrir los espacios dialógicos (ver Capítulo 11).

En este capítulo, desenredamos los componentes de nuestra capacidad para el diálogo, y describimos cómo el diálogo con nosotros mismos y los otros puede ser cultivado en diferentes puntos a lo largo del periodo de vigencia a través de varias prácticas. Mientras que el dialogo es esencial a la liberación, la nutrición de su práctica es a menudo desatendida. A pesar de que la ausencia y la falta de diálogo son evidentes a nuestro alrededor, a menudo asumimos erróneamente las capacidades para el diálogo que simplemente se desarrollan por sí solas. Las capacidades para el diálogo requieren cultivación (Rivers, s. f.). Desafortunadamente, su desarrollo puede ser fácilmente minado. Las practicas dialógicas están sistemáticamente limitadas por la erosión propia de la globalización de las relaciones humanas y de la comunidad: las múltiples presiones que recaen sobre individuos y familias, el fomento de modelos jerárquicos y objetivizadores en la educación y el lugar de trabajo, y el generalizado apoyo al racismo y el sexismo al asegurar la mano de obra barata y mantener el poder (Sloan, 1996). Donde prevalecen los patrones jerárquicos y monológicos, triunfa la opresión.

En este capítulo, viajaremos al trabajo de los teóricos y profesionales que nos ayudan a ver en términos de desarrollo los diferentes aspectos del corazón del diálogo y la complejidad. Las capacidades dialógicas que son necesarias para restaurar una manera sagrada de relación entre las personas son múltiples: El permiso a uno mismo y al otro para surgir libremente y tener la oportunidad de expresarse; permitir al otro existir autónomamente de mí; esperar pacientemente a que la relación ocurra en un horizonte abierto; moverse hacia la diferencia no con rechazo u oposición, sino con vulnerabilidad, curiosidad, y un sentido claro de que es en el encuentro con la alteridad y la multiplicidad de perspectivas que los significados más complejos y profundos pueden emerger. Tal diálogo presupone la capacidad de conceder al otro una interioridad diferente de la nuestra propia –una que no es disminuida o deshumanizada. Esto también requiere la agilidad psíquica para des-centrar y probar sobre la perspectiva y los sentimientos del otro. Esto necesita nuestra habilidad para tomar una perspectiva de tercera persona en uno mismo, así que uno pueda reflexionar sobre cómo las acciones y las actitudes propias han afectado al otro y la situación de la que formamos parte. Obviamente estamos discutiendo en esta sección el diálogo con otros que compartan con nosotros los objetivos de reciprocidad y mutualidad.

A medida que estas capacidades se desarrollan, el otro emerge no solo en la manera en que él o ella se nos parece o puede satisfacer nuestras necesidades, sino como alguien a quien nuestras acciones afectan. Podemos empezar a ver que la experiencia del otro parte de nosotros mismos, a menudo en modos radicales. En el abismo, en que tales divergencias

diferencian al yo y al otro, hay una elección disponible para estar abierto a la(s) diferencia(s) que están presentes a lo largo de los intentos del diálogo y la comprensión. Esto nunca es solo una abertura hacia la experiencia y la realidad del otro, sino que también apunta a una disposición a ver y cuestionar las asunciones dentro de las más preciadas actitudes, creencias, y compromisos de uno mismo. Para ser capaz de contemplar profundamente la diferencia que propone el otro, debemos proponer al menos des-identificarnos temporalmente de nuestras creencias sostenidas apasionadamente y ser capaces de ver en qué ideologías y asunciones están basadas. A través del entendimiento de la diferencia del otro de nosotros mismos –sea el otro intrafísico o interpersonal- llegamos a ver más claramente quiénes somos.

Jung (1969) describe esta relación entre el diálogo interior y el diálogo con los otros:

> El presente muestra con espantosa claridad qué poco capaces son las personas de permitir que los argumentos de los demás cuenten, aunque esta capacidad es una condición fundamental e indispensable para cualquier comunidad humana. Cualquiera que se proponga asumirse debe contar con el problema básico. Por ello, en el grado que no admita la validez de la otra persona, le niega al "otro" dentro de sí mismo el derecho a existir –y viceversa. La capacidad para el diálogo interno es un criterio para la objetividad exterior.
>
> (p. 187)

A medida que el diálogo ocurre hay un cambio desde nuestro identificarnos irreflexivamente con nuestro punto de vista a nuestro ser capaz de reflexionar sobre la multiplicidad de perspectivas en una situación dada.

Sostener la liberación como telón de fondo del desarrollo humano, requiere de nosotros estudiar lo que mitiga el diálogo y lo que ayuda a que florezca. Está claro que puede alcanzarse la adultez y viajar a través de ella sin el desarrollo de las capacidades adecuadas. En esta ausencia, "el otro" –siendo parte de uno mismo, enemigo o vecino de uno mismo, o un aspecto de la naturaleza- puede ser silenciado, utilizado, abusado e incluso destruido. La liberación depende del diálogo que permite que los deseos y diferencias tanto del otro como de nosotros mismos salgan a la luz, y sean escuchados con atención y cuidado. A través de tal diálogo, "el otro" es, al menos en parte, liberado de la deshumanización y la proyección, y se vuelve percibido más como el centro de su propio mundo, en lugar de completamente determinado por el nuestro (Goizueta, 1988). Por esta razón, la teología de la liberación y la psicología afirman que "el otro" debe ser tan importante para la psicología como "el yo".

A medida que las capacidades dialógicas se establecen en individuos y las prácticas dialógicas se hacen parte de la vida de un grupo, pueden ser usadas para desarrollar una conciencia más crítica y, a veces, una abertura a procesos imaginativos que perturban la práctica de un restrictivo "normal". Los ejemplos a los que nos volvemos establecerán los marcadores más allá de este texto para aquellos que desean estudiar la cultivación del diálogo, y además nos ayudar a ver algunas de las amenazas que entrecruzan el desarrollo de los diálogos con nosotros mismos y los que tenemos con los demás.

Diferenciando y coordinando las perspectivas del yo y el otro

¿Cómo los niños y adultos aprenden a ver que el otro puede tener una perspectiva diferente? ¿Cómo aprenden a recibir esa otra perspectiva, particularmente cuando es altamente divergente de la suya propia? ¿Cómo uno empieza a ver más allá de la perspectiva del yo y el otro para reconocer y comprender las voces de los contextos de los que formamos parte, para tener una perspectiva de sistema? ¿Cómo el desarrollo de estas capacidades dialógicas se relacionan con la capacidad para jugar, para imaginar, para reflexionar de manera profunda y compleja, y para crear? Empezaremos a aproximarnos a estas cuestiones a través del trabajo de Robert Selman y Lynn Schultz (1990).

En el trabajo psicoterapéutico con niños que sufren dificultades emocionales, discapacidad de aprendizaje, y a menudo, las cargas de la pobreza y el racismo, Selman y Schultz, psicólogas clínicas y del desarrollo, vieron que la terapia familiar e individual era a menudo insuficiente. Al proveer de apoyo comprensivo a las familias de los niños, tal terapia a menudo falla en desarrollar la capacidad del niño para tener y ser un amigo. Mientras la escucha del terapeuta al niño alienta la auto-expresión del niño, esto directamente no nutre la habilidad del niño para escuchar a un otro, para practicar asumir su perspectiva, y para comprometerse en una relación cada vez más recíproca y luego mutua. Selman y Schultz estaban motivadas por la soledad de algunos de sus clientes niños e improvisaron una terapia llamada "terapia de pares" que cuidadosamente nutriría las capacidades de los niños para el diálogo y la conexión, para la relación colaborativa que promueve la intimidad y la autonomía. Ellas estaban comprometidas a ayudar a los niños aislados a aprender cómo convertirse en un amigo. Se deseaba que a través de la terapia de pares, los niños aislados por sus patrones de retirada o agresión ganaran la capacidad de crear nuevas relaciones mutuas.

Incluso como adultos no deberíamos sufrir todas las dificultades afrontadas por estos niños, nos reconoceremos a nosotros mismos y a quienes están a nuestro alrededor en las dificultades de estos niños, particularmente al encarar momentos cuando nuestras capacidades dialógicas y las de los demás retroceden a etapas más tempranas. Al ser conscientes de los pasos evolutivos en diferenciar y coordinar las perspectivas del yo y el otro, podemos ayudar más con más sensibilidad a los niños a dar el paso evolutivo que es posible para ellos en cada momento. El psicólogo del desarrollo Lev Vygotsky (1962) llamaba a este próximo paso la zona de desarrollo próximo, subrayando la futilidad de instar a alguien para comprometerse en las tareas afectivas y cognitivas mucho más allá del tramo de sus capacidades presentes.

Nuestro desarrollo hacia el diálogo genuino es gradual y no garantizado. En parte, depende de nuestra capacidad para imaginar al otro como diferente de nosotros mismos y de ser capaz de percibir al otro independientemente de nuestras propias necesidades para verlo/la en tales maneras. Selman y Shultz (1990) trazan la comprensión egocéntrica que un niño tiene del otro, donde primero se asume que el otro tiene sentimientos similares a uno mismo. En la amistad de los niños jóvenes, el otro es juzgado para ser un amigo por la apariencia superficial o la simple proximidad física. El otro es experimentado como un yo plano de dos dimensiones, sin ningunas características psicológicas propias. Las interacciones en tal momento del desarrollo pueden describirse mejor como monológicas, donde el otro no se imagina como diferente de sí mismo.

Selman y Schultz observaron que el juego de la fantasía interactiva está marcadamente ausente en la historia de los niños cuya comprensión interpersonal está en tan temprano nivel. Estos niños no entienden que el yo y el otro pueden interpretar de diferente manera el mismo acontecimiento; por ejemplo, no se entiende que el otro que tenga una interioridad diferente de la propia. Ellos son incapaces de diferenciar entre un acto no intencionado del otro y uno propio intencional. Si un niño accidentalmente tumba a otro mientras corre animosamente hacia algo más, el niño que está lastimado cree que el niño que corría intentaba lastimarle. No hay capacidad para diferenciar la acción pública de la intención escondida. En esta etapa, hay también una pequeña habilidad para diferenciar las características psicológicas de las físicas de la persona (por ejemplo, si la persona es considerada "bonita", entonces ella es una "buena" persona). En resumen, el niño es incapaz de diferenciar e integrar los puntos de vista de uno y otro y de entender la relación entre los pensamientos, sentimientos y deseos de los otros.

La capacidad de diferenciar e integrar los puntos de vista del yo y el otro está en el centro de la capacidad dialógica. Como Selman y Schultz señalan, un déficit en esta habilidad se muestra tanto en el problemático entendimiento interpersonal como en una ausencia de los diálogos de juego simbólico. Ellos describen cómo las semillas para el diálogo interpersonal pueden ser plantadas desde los diálogos del juego. En su terapia de pares trabajan con niños aislados, ellas colocan por parejas un niño sumiso e introvertido con un niño que es

controlador, a veces realmente acosador. El niño introvertido es propenso a no pronunciar sus propios deseos (estilo de autotransformación), en lugar de presionar al otro para el cambio mientras el niño controlador tenazmente sostiene sus propios deseos y perspectivas presionando al otro para cambiar (estilo de transformación del otro). Inicialmente, cada uno se aferra a su estilo, haciendo imposible la profundización de la relación. Selman y Schultz comparten una imagen de una sesión con dos chicos donde uno atrapa al otro en la posición de arriba en un balancín. ¡No hay movimiento! En el juego simulado estos dos chicos inicialmente repiten sus papeles en el balancín:

> Andy iniciaba una fantasía en la que él era un personaje de un libro/comic/televisión "The Hulk", un grande, poderoso y aterrador mutante que es bueno por dentro, pero que no puede controlar sus sentimientos para dejar que el bien lo dirija. Paul entonces toma parte como "Mini-Man", un ser de su creación que es más pequeño que cualquier cosa en el mundo y puede esconderse en las flores. … El juego era una fantasía en la que un chico tenía el poder de controlar los pensamientos y la voluntad del otro gracias a un "campo de fuerza" psicológico.
>
> (pp. 169-70)

Con sus papeles personificados, sin embargo, cada niño es seducido para encarnar los dos papeles disponibles. Paul experimenta con el despliegue de su campo de fuerza y luego "zapeando" a su compañero, así como Andy relaja su sujeción al poder y disfruta la posición sumisa de "mini-Man".

> Teóricamente hablando creemos que este cambio de roles en el juego es un proceso terapéutico clave, en efecto una manera para compartir la experiencia. Andy era capaz de relajar sus defensas y de expresar el mensaje que parte de él tenía la necesidad de ser o incluso tenia la necesidad de ser controlado, cuidado y que le dijeran lo que hacer. Él podía abandonar por el momento los objetivos tiernamente retenidos por los que generalmente luchaba tan fieramente. … Y Paul, a menudo demasiado asustado para tomar la iniciativa en las interacciones reales, era capaz de dar pasos hacia asumir el control que sentía demasiado arriesgado en la vida real, a pesar de sus atracciones emocionales y prácticas. … Cuando solo es un juego, los niños pueden practicar vestidos para cambiar los papeles en el escenario de la interacción de la vida real.
>
> (p. 171)

Aquí vemos la interrelación entre los diálogos del juego simulado y aquellos de la relación social. Los diálogos del juego siembran la posibilidad del diálogo e amistad. Los diálogos del juego simbólico y los de la interacción simbólica son creativos y liberatorios del yo. George Herbert Mead (1934) describió cómo el niño empieza a hacerse cargo de las voces de quienes le rodean, primero las de las personas más cercanas a él, y luego las personas del barrio y la comunidad. Podemos ver esto cada vez más en el repertorio del juego simbólico. A través de cada salto empático en los diálogos del juego y la relación, a través de cada re-personificación de nosotros mismos en el juego y la imaginación, pasamos más allá de nuestros habituales confines del yo. Quien tú eres se vuelve expandido por tu transitar más allá de ti mismo, aunque sea momentáneo.

Mientras los niños están jugando, los terapeutas de pares tienen oportunidades para facilitar a los niños la declaración de sus propias perspectivas, su escucha a la perspectiva del otro, y el despliegue de capacidades para negociar. En las etapas tempranas del desarrollo, los niños no ven los conflictos como un sitio potencial para la negociación. El niño simplemente quiere que el otro haga lo que él/ella quiere. En medio de la terapia de pares de tres años de

Andy y Paul, surgió un momento que ampliamente demuestra esto. Mientras Andy es todavía dominante, su poder de discrepancia es menos extremo. Selman y Schultz (1990) describen una sesión donde los chicos querían jugar al kickball, pero encontraron que el gimnasio ya estaba ocupado por otro chico y su terapeuta. Mientras que Paul concluye que simplemente no pueden jugar, ya que los otros estaban primero, Andy les suelta "¡hey! ¿Qué estáis haciendo aquí? No podéis usar este gimnasio. Nosotros vamos a jugar al kickball aquí". Paul, listo para admitir la derrota, se avergüenza cuando Andy continua insistiendo en que los demás deberían irse porque él quiere que lo hagan. El terapeuta pide a los chicos apartarse en un lado del gimnasio para considerar qué opciones tienen y escuchar las ideas del otro. Esto implica que Andy se mueva desde una postura unilateral sentenciadora a resolver los problemas dialogando con los otros. Para Paul, implica no retirarse al punto de silencio. Con la incitación del terapeuta, Paul hace una sugerencia: "Cogeremos la mitad del campo", y rápidamente se dispone a llevar a cabo la decisión. "Aquí estará el plato base", anuncia mientras establece el plato base. Paul tan pronto como tiene la idea empieza a actuar en ella. No hay pausa para considerar las reacciones del otro o incluso la viabilidad de la idea en sí misma.

Terapeuta: "Paul, no crees que podrías querer revisar tu idea con Andy, y con esos chicos allí?"

Paul esta visiblemente molesto.

Terapeuta: "oh, ya veo. Tú quieres seguir adelante y jugar. No más discusión". El terapeuta para ayudar a Paul a lidiar, en lugar de ignorar, con los aspectos reales de la situación, surge el problema real de que "los otros" entonces estarían jugando al baloncesto en el medio de su campo. "Creo que la pelota entraría y podría golpearles o ponerse en su camino".

Paul empáticamente niega esto, "no, no les golpeará".

Andy, ahora tratando directamente con la idea de Paul: "No podemos hacer esto", dice él. "El campo es demasiado corto. No jugaré de ese modo".

Terapeuta: "Bien, entonces, ¿hay algo que podáis resolver con ellos?"

Andy contesta: "Bien, podemos decirle que es nuestro turno".

Paul (con desdén): "¡No lo es!"

Andy: "Lo es. Estaban aquí mucho tiempo antes, entonces deberíamos tenerlo ahora".

Paul lo desafía con irritación. ¿Cómo tú sabes eso?

Andy: "Bueno, estaban aquí cuando hemos llegado, entonces es nuestro turno".

Paul contraargumenta: "Tú no sabes cuánto tiempo antes estaban antes de nosotros, estúpido".

Andy se gira e ignora el último comentario ofensivo, pero lloriquea a los otros otra vez: "ey tios, es nuestro turno ahora de utilizar el gimnasio".

Paul ahora estalla en un lloriqueo desenfrenado y frenético, "¡Basta. Déjalo!". En este momento se mueve hacia un lado del gimnasio, se sienta en el suelo y cuelga su cabeza entre las piernas en una muestra de lo que parece ser al mismo tiempo disgusto y vergüenza.

El terapeuta se dirige a Andy en una voz calmada: "Parece que Paul no está de acuerdo contigo. ¿Puedes pensar alguna manera de resolver esto?".

Andy: "Podríamos negociar con él".

Terapeuta: "Parece que Paul preferiría no intentar tratar con ellos directamente".

Andy: "Podríamos ver si ellos tomarían turnos usando el campo, ellos podrían tenerlo por cinco minutos, y luego nosotros usarlo otros cinco minutos."

Paul: "Ellos no querrán eso".

Andy: "Bueno, podríamos preguntarles si quieren jugar con nosotros".

> Terapeuta: “Andy sugirió pedirles jugar. ¿Qué piensas Paul?”
>
> Paul:”No me importa. Yo solo quiero jugar”.
>
> Andy inmediatamente lleva a cabo su idea preguntándoles a los otros si quieren unirse en un partido de kickball. Como aceptaron, Andy y Paul excitadamente corearon qué lados serían.
>
> (pp. 174-6)

En esos minutos de diálogo, presenciamos la fragilidad de la conexión humana. Sin que el adulto abriera la posibilidad de diálogo, la aseveración de una persona de titulación y poder, su preparada afirmación de que sus preferencias, perspectivas, y sentimientos son superiores, quizás compartidas, determinan lo que ocurrirá. La perspectiva de la otra persona y los sentimientos serán sobrepasados y silenciados. Momentos como este ocurren cada día en clases, campos de juego, familias, y lugares de trabajo, entre grupos, e incluso entre naciones. Dirigirse hacia el diálogo, aunque inciertamente, en lugar de ejercer el poder unilateral, debemos empezar a ver la relación con el otro como un objetivo profundo y duradero.

Andy está dispuesto a apartarse a un lado, reflexionar sobre otras posibilidades, tener en cuenta la duda y la rabia avergonzada de Paul porque quiere un amigo. El terapeuta como coach establece la situación para el diálogo: haciendo retroceder a los compañeros hacia un espacio de reflexión, pidiendo ideas a ambos compañeros, sugiriendo resolver la situación *con* el otro, considerando los sentimientos que han pasado inadvertidos, captando las perspectivas de ambos chicos. Los chicos deben repetir muchas veces estas facilitaciones para el diálogo para que se conviertan en parte de su propio repertorio. Sin duda muchos niños son miembros de comunidades, familias, y clases donde los adultos y los niños mayores presentan saber cómo nutrir el diálogo en los momentos de la vida diaria. Para muchos, en cambio, esta nutrición está ausente. Los niños en clases que son dirigidas de forma unilateral y monologada por profesores y que han crecido en casas y comunidades donde el diálogo es cortocircuitado por la imposición del poder abusivo no pueden probar fácilmente el néctar y el compromiso en el reto del diálogo.

Paul y Andy tenían el beneficio de la terapia individual, familiar, y de pares, además de asistir a una escuela terapéutica durante tres años. Contra el telón de fondo de sus difíciles tempranas vidas, su florecimiento en momentos de íntima participación es lo más conmovedor. En el tercer año de su trabajo relacional con el otro, los vemos capaces de resistir la tormenta de las emociones del otro, aventurarse en diferentes roles con el otro, y empezar a compartir sobre las áreas más profundas de las preocupaciones de sus vidas: añorar a sus padres ausentes y el miedo de un chico de que su madre no le añore o le quiera.

> Andy llega tarde a la terapia y enfadado, puede que pierda una visita de su madre.
>
> Andy, su voz suena que está muy resfriado: “Probablemente no me dejarán irme pronto, porque no saben lo que echo de menos. Ellos no saben que echo de menos a mi madre”.
>
> Paul espontáneamente habla para ofrecer algún tipo de consuelo, “Ey, escucha, Andy, tú echas de menos a tu madre, y yo a mi padre. El único momento que consigo verle es cuando me levanto muy temprano. Él llega a casa a medianoche y yo estoy completamente dormido”.
>
> Andy se limpia la nariz con la manga. Sus ojos están centrados en Paul mientras le escucha hablar.
>
> Paul habla: “yo raramente veo a mi padre porque él tiene que trabajar muchas horas”.
>
> Andy ofrece en una voz calmada: “mi padre trabaja casi todo el día. En realidad, trabaja cada noche excepto sábado, domingo y viernes. Entonces normalmente me deja con la canguro. Esta noche estaré con la canguro”. Paul dice: “Yeah, papá nos echa de menos. Nosotros lo echamos de menos”.

> El tono de Andy es lento. "Ese es el problema –mi madre no me echa de menos". Andy relata un incidente del fin de semana pasado, cuando él y sus padres iban a salir juntos. Como Andy explica, él iba en bici diciéndole a su madre donde estaría, pero su madre olvidó llamarlo. "Y cuando volví mi madre se había ido a la cama. Y yo me quedé solo". Paul dice suavemente: "Lo siento". Tras una breve pausa, él añade, "de todas maneras Andy, si te encuentras algún número del sorteo, yo he perdido el mío". En lugar de sentirse desalentado y herido por este rápido cambio de tema por parte de Paul, Andy inmediatamente retoma el nuevo tema. "Vamos a buscarlos en la sala de extraescolares", dice.
>
> (pp. 180-2)

Aquí los chicos comparten aspectos de sus vidas nunca revelados a sus terapeutas. Ellos ahondan profundamente en esas dolorosas ausencias de presencia y conexión, permaneciendo al lado de los demás en un tácito apoyo. Su diálogo verbal se derrite en un diálogo sin palabras de estar presente con el otro mientras se dedican a una actividad común.

A través de la unión del entendimiento propio y la experiencia con el otro, el significado del conflicto cambia de ser un lugar para la satisfacción o la frustración de los deseos propios para ser visto como inevitable debido a cada persona que tiene sus propias necesidades, pensamientos, sentimientos y deseos. Este sentido de inevitabilidad del conflicto se equilibra por el fortalecimiento de la capacidad de tomar la perspectiva del otro, para expresar la propia perspectiva, y para trabajar juntos hacia un terreno común.

En el mayor alcance del entendimiento interpersonal, Selman y Schultz describen una capacidad para tomar una perspectiva social y profunda. Aquí lo individual empieza a ver el impacto de sus miembros en grupos sociales en sus perspectivas. Exploraremos esta capacidad a través de un análisis del trabajo de Carol Gilligan y sus colegas en el impacto del género sobre las relaciones y el diálogo, y al mirar cómo el diálogo es usado en el trabajo de Freire con grupos que sufren varias formas de opresión.

Sosteniendo la propia voz entre la de los demás

Para que el auténtico diálogo ocurra, es necesario que uno sea capaz de diferenciar la perspectiva propia de la del otro y permitirle al otro una voz. De todas maneras, uno debe también ser capaz de mantener la propia voz en medio de la pelea de la relación. Al volver su atención al desarrollo normativo en las chicas adolescentes y preadolescentes americanas, principalmente chicas blancas y de clase media-alta, Brown y Gilligan (1992) se encontraron con que las chicas habían alcanzado muchos de los escalones relacionales y dialógicos que Selman y Schultz describían.

> A medida que estas chicas se hacían mayores se volvían menos dependientes de las autoridades externas, menos egocéntricas o encerradas en su propia experiencia o punto de vista, más diferenciadas de las demás en el sentido de ser capaz de distinguir sus sentimientos y pensamientos de los de las otras personas, más autónomas en el sentido de ser capaz de confiar o tomar responsabilidad en ellas mismas, más apreciativas de la compleja interacción de voces y perspectivas en cualquier relación, más conscientes de la diversidad de la experiencia humana y las diferencias entre los grupos culturales y sociales.

Desafortunadamente, estas capacidades no eran suficientes. También hallaron

> que su progreso en el desarrollo va de la mano con la evidencia de una pérdida de la voz, una lucha para autorizar o tomar seriamente su propia experiencia –para escuchar a sus propias voces en la conversación y responder a sus sentimientos y

> pensamientos- que incrementaba la confusión, a veces en actitud defensiva, además de la evidencia del remplazo de lo real con las relaciones no auténticas o idealizadas. Si tenemos en cuenta el responderse a uno mismo, el conocer los pensamientos y sentimientos propios, la claridad, el valor, la abertura y las conexiones fluidas con los demás y con el mundo como señales de salud psicológica, tal como hacemos, entonces estas chicas en realidad no están desarrollándose.
>
> (Brown & Gilligan, 1992, p. 6)

Para mantener la apariencia de la relación, estas chicas estaban luchando con "una serie de desconexiones que parecen a la vez adaptables y psicológicamente hirientes, entre la psique y el cuerpo, la voz y el deseo, los pensamientos y los sentimientos, el yo y la relación" (Brown & Gilligan, 1992, p. 7). Muy a menudo se descubría a las chicas alejándose de articular sus pensamientos y sentimientos en las conversaciones si estos les traerían conflictos con los demás. Lo que inicialmente era negación pública consciente de pensamientos y sentimientos, con el tiempo se convierte en una negación inconsciente. Hablando con voz entrecortada, entonces las chicas expresaban que se sentían confusas e inseguras sobre lo que debían pensar o sentir. Con el tiempo muchas se sacaban a sí mismas de la relación auténtica –con los otros y con ellas mismas. Se hacían incapaces de identificar violaciones relacionales, y eran entonces más susceptibles al abuso. Brown y Gilligan empezaron a pensar si "el principio de las escisiones psicológicas y las luchas relacionales estarían bien documentadas en la psicología de la mujer" (1992, p. 106).

Para motivar la resiliencia y resistencia de las chicas, Gilligan y sus colegas se dieron cuenta de que no era suficiente ayudar a las chicas a verbalizar para los demás sus pensamientos y sentimientos. Para muchos, el miedo de cómo sus pensamientos y sentimientos serían recibidos ya se había metamorfoseado en que las chicas no se escuchaban a sí mismas. Las mujeres que trabajan con estas chicas intentaban encontrar maneras de ayudar a que la oreja interior no se ensordeciera, para revivir una capacidad de escuchar la multiplicidad dentro de uno mismo. Al mismo tiempo, construían un espacio para fortalecer el diálogo, un grupo donde las chicas pudieran experimentar que los otros puedan sobrevivir a sus voces; que el auténtico diálogo es posible, no solo las relaciones falsas o idealizadas. Sin tal experiencia de la propia voz siendo recibida sin castigo de la relación, la oreja no puede volver a despertar y la voz no puede hablar –sea en un diálogo "interno" o "externo".

Similar a la valoración de Selman y Schultz, el equipo de Gilligan se dirigía a apoyar los escritos de las chicas en un diario, sus escritos dramáticos y poéticos, y la afirmación de sus voces metafóricas y físicas a través del trabajo de voz de Linklater (1976). Ellos animaban a comunidades de pequeños grupos a los cuales llamaban "clubs de teatro, escritura y excursiones" que fueran suficiente seguros para que las chicas expresaran su disconformidad de unas con otras sin una pérdida de relaciones y un sentido de pertenencia. Este espacio alternativo proveía a la comunidad de resistencia a los mensajes culturales dirigidos a estas chicas para castigar sus voces -particularmente cuando divergían– para complacer y estar en la relación.

Las mujeres que trabajaban con estas chicas tenían claro que a menudo habían participado en prácticas que inconscientemente coludían con que las chicas ocultaran lo que sabían. Es posible estar pidiendo diálogo mientras inconscientemente limitan el contenido de lo que puede ser compartido y la manera en que puede ser compartido. Para que el diálogo fluya más libremente, debe haber una profunda receptividad a las perturbaciones que puede crear.

Taylor, Gilligan y Sullivan (1995) comprobaron esto mientras estudiaban a las chicas hispana y afro-americanas en el centro de la ciudad de Boston que estaban consideradas como "en riesgo" de abandonar el instituto y de embarazo adolescente. A diferencia de las, fundamentalmente, chicas y adolescentes blancas y privilegiadas en las que se basaba el trabajo original de Gilligan, las chicas en este estudio tenían poca o ninguna incentiva para

"modular sus voces para incorporar o armonizar con la clave prevaleciente" (p. 3). Para chicas de privilegio, tal restricción y acomodación implica la promesa de recompensas sociales más adelante. Para las chicas privadas de derechos, tal auto-restricción no tiene una compensación clara. Ellas se encontraron con muchas chicas de color que eran bastante capaces de hablar, de expresar su disconformidad. Pero, la mayor parte, se sentían poco escuchadas y cuidadas por los demás. Sus voces surgidas en la escuela eran consideradas como disruptivas, y eran desanimadas por los profesores.

No sorprendentemente, hallaron que una serie de relaciones de apoyo con las mujeres que fueran capaces de escucharlas y de compartir sus propias historias, era crucial no solo para graduarse del instituto y posponer un embarazo, sino para la escolarización postsecundaria y el éxito vocacional, además de para el desarrollo emocional y psicológico más en general. Pero, ¿por qué era tan inusual para estas chicas ser escuchadas profundamente?

Escuchando a estas chicas, Taylor y otros (1995) dicen:

> es invitar a la alteración, el disturbio, o la disolución del status quo. Apoyar las fortalezas, inteligencia, resiliencia y el conocimiento de las chicas cuya cultura o clase es marginada por la sociedad es apoyar el cambio económico, educacional, social y político. Debe ser más fácil sacrificar a chicas que apoyar su desarrollo, y cuando las chicas no tienen esto, debe ser duro para ellas, con las mejores intenciones, no abandonarse a sí mismas y sacrificar sus propios deseos.
>
> (pp. 202-3)

El diálogo –en el sentido ideal- necesita tanto a la capacidad de recibir profundamente al otro como a la capacidad de recibirse a sí mismo; para permitir al otro una voz y permitirse una voz a uno mismo. El diálogo requiere la experiencia de ser escuchado en palabras. Para que el diálogo no sea inútil, la experiencia de uno necesita ser recibida por el otro y honrada y reflejada en sus palabras y hechos. Al escuchar a las chicas en su estudio, Taylor, Gilligan y Sullivan comprendieron cómo de abandonadas se sentían estas chicas por el sistema educacional. Muchas compartían cómo de difícil había sido pasar de la escuela primaria donde había una supervisión personal cuidadosa, a la escuela secundaria donde se sentían invisibilizadas, anónimas y no queridas. En el mundo de las escuelas secundarias de las grandes ciudades las chicas a menudo se sentían completamente solas, con poca o ninguna continuidad de relaciones con los profesores u orientadores. Muy a menudo sus aspiraciones juveniles para su futuro no encontraban a adultos dispuestos a ayudarlas a hacer uso de las oportunidades, recogiendo la información y recursos que ellas necesitaban para convertir sus sueños en realidad.

Mientras estudiaban el desarrollo de la voz y la capacidad de comprometerse en relaciones dialógicas de las adolescentes, las investigadoras se dieron cuenta de que el mismo proceso de su investigación era potencialmente dialógico en sí mismo. La calidad de su participación impactaba en si las chicas podrían seguir adelante con sus experiencias. Ellas regresaron a un aprendizaje esencial: escuchar profundamente el dolor del otro y que la vulnerabilidad exige una respuesta, a menudo involucrándole a uno en la participación junto a los otros para dirigirse a las fuentes de su sufrimiento. Belenky, Bond y Weinstock (1997) han luchado para dar este paso en su trabajo con mujeres que él describe como "silenciadas" en el diálogo con ellas mismas o las demás.

Testigo y diálogo

Belenky, Clinchy, Goldberger y Tarule (1986) en *Women's ways of knowing: the development of self, voice, and mind* (*Maneras de saber de las mujeres: el desarrollo del yo, la voz y la mente*), describen vívidamente la interpenetración del diálogo interpersonal e intrafísico a medida que articulan diferentes maneras del saber de las mujeres. Desde entrevistas con

mujeres que habían participado en entornos de aprendizaje tanto formales como informales, ellas describieron cinco maneras de saber y su relación con el diálogo.

"El saber silenciado" en la vida adulta está unido a experiencias familiares tempranas de abandono y abuso. Estas mujeres son pasivas y sumisas, comprometiéndose con roles subordinados en la vida adulta. Belenky y otros, al escuchar cuidadosamente sus biografías, concluyen: "el miedo siempre presente a erupciones volcánicas y acontecimientos catastróficos deja a los niños paralizados y sin palabras, incapaces de desarrollar sus capacidades para escuchar y saber" (p. 159). Estas mujeres se experimentan a sí mismas con fatalismo, como estúpidas y sin voz. Vivieron sus infancias no solo en aislamiento de los miembros de su familia y conocidos, sino que la mayoría de las veces la vivieron sin jugar. La intersección de una ausencia de diálogo con los demás con una ausencia de juego, que provee la ocasión para el dialogo imaginario, es particularmente dañina para estas niñas a medida que crecían a la feminidad.

> En el curso normal del desarrollo, el uso de metáforas de juego abre camino al lenguaje –un sistema simbólico validado consensualmente- permitiendo más comunicación precisa de los significados entre las personas. El discurso externo se hace cada vez más internalizado a medida que se transforma en un discurso interior. El comportamiento impulsivo da camino al comportamiento que es guiado por las propias representaciones simbólicas de los deseos, planes y significados del actor. Sin jugar, conversar, escuchar a los demás, y sonsacar su propia voz, la gente fracasa en desarrollar un sentido a través del que puedan hablar y pensar cosas.
>
> (p. 33)

Además, el mundo de aquellos que han sido educados a través de la fuerza y el abandono, en lugar de con el diálogo, se convierte en un lugar de dicotomías simples –bueno/malo, grande/pequeño, ganar/perder- renunciando a cualquier textura sutil y compleja.

Sin diálogos imaginarios del juego y sustanciales diálogos interpersonales, el niño está restringido dentro de una estrecha franja de la realidad (Watkins, 1986). Juego y diálogo permiten al niño escapar de tal confinamiento al visitar las perspectivas de los otros, además de fantasear con aquello más allá de lo que le es dado. "Lo que es" y "quien uno es" se amplía radicalmente a medida que somos capaces de des-centrarnos de una perspectiva simple y una serie de experiencias. A través de metaforizar el juego, uno salta pasando los confines dados del "yo" y la "realidad". Los diálogos del juego y los diálogos de la interacción social son creativos de un complejo y multifacético yo y liberatorio del ego. A través de cada salto empático, a través de cada re-encarnación de nosotros mismos en el juego y la fantasía, vamos más allá de nuestros límites y sobrepasamos lo dado. Trabajar un asunto a través del juego –expresándolo, dirigiéndonos a él desde varias perspectivas, y tomando el papel de los otros en el juego- se traduce al diálogo de pensamiento, dando fruto en nuestras interacciones del día a día. No debería sorprendernos que la complejidad y sutileza del juego del niño, su flexibilidad para moverse entre las personas dramáticas, puede ser vista en su capacidad para la reflexión y su ágil participación en el dialogo interpersonal.

La infancia que no da la oportunidad de fingir el juego y sus movimientos entre los imaginarios *dramatis personae*, cuyas familias desalientan el dialogo interpersonal, y cuyas escuelas limitan la experiencia de la clase a intercambios verbales que son unilaterales e iniciados por el profesor hacen altamente improbable que el niño aprenda el "dar y recibir del dialogo" (Belenky y otros, 1986, p. 34). Para tales niños, y los adultos en quienes se convierten cuando crecen, las palabras tienen fuerza solo cuando son pronunciadas violentamente. Ellos "tienden a estar orientados a la acción, con poca percepción en sus propios comportamientos o motivaciones. Ya que no esperan ser escuchados, ellos no esperan ninguna respuesta. El volumen de sus voces parece más importante que el contenido. Carecen de habilidades

verbales para negociar y no esperan que los conflictos sean resueltos a través de los significados no violentos" (1986, p. 160). Aquellos que no escapan del silencio pasan el legado de sus primeros hogares y escuelas a sus hijos:

> Las madres que tienen tan poco sentido de sus propias mentes y voces son incapaces de imaginar tales capacidades en sus hijos. No siendo plenamente conscientes del poder de las palabras para comunicar significados, ellas esperan que sus niños sepan lo que está en sus mentes sin el beneficio de las palabras. Estos padres no dicen a sus hijos lo que quieren decir con "bueno" –ni mucho menos por qué. Ni les piden a sus hijos que se expliquen.
>
> Observábamos que estas madres "apartaban con la mano" a sus niños siempre que este hacia preguntas, incluso cuando las preguntas venían de la genuina curiosidad y el deseo de conocimiento. Era como si las preguntas en sí mismas fueran otro ejemplo de "ser insolente" y "falta de respeto". Tal madre encuentra estresantes las preguntas del niño que es curioso y piensa, ya que ella no se ve a sí misma como una autoridad que tenga algo que decir o enseñar.
>
> (1986, pp. 163-4)

De manera interesante, estas mujeres no eran conscientes de ninguna experiencia dentro de sí mismas de diálogo con un yo o de tener una voz interior; ni sus palabras expresaban una familiaridad con la introspección o un sentido de su propia consciencia. Aquellas que eran capaces de emerger del silencio tenían el beneficio de las relaciones o entornos que proporcionaban una presencia que testimonia: escuelas que motivan el cultivo de la mente y una interacción con las artes, relaciones significantes fuera del hogar a pesar de la prohibición a no formarlos, y algunas relaciones forjadas "a través del simple poder de sus imaginaciones, al dotar a sus mascotas y sus compañeros de juegos imaginarios con aquellos atributos que nutren el potencial humano" (1986, p. 163).

En la segunda manera de conocimiento, que Belenky y otros (1986) describen como "el saber recibido", las mujeres experimentan a los otros como autoridades, silenciando sus propias voces para ser más capaces de absorber la sabiduría de los otros. Faltándoles la confianza para su propia capacidad de pensar a través de la complejidad, no es sorprendente que busquen eliminar la ambigüedad de sus mundos. Criadas y escolarizadas en modelos jerárquicos, estas mujeres no están acostumbradas a probar sus pensamientos en voz alta en un entorno de apoyo. Cuando tal entorno es proporcionado, ellas son alentadas a escuchar hablar a otras mujeres similares a sí mismas hablar de pensamientos similares a los propios, y a ver la positiva recepción de esos pensamientos por parte de los otros. A través de tales experiencias vicarias de tener los pensamientos de uno recibidos y apreciados, los sabedores recibidos pueden empezar a asumir más autoría para sus pensamientos e introducirlos en el espacio relacional.

En la tercera manera del saber, "el conocimiento subjetivo" las mujeres escuchaban cuidadosamente sus propias intuiciones, desconfiadas del conocimiento de los otros. Temerosas de la despectiva respuesta a su comprensión intuitiva de las situaciones, muchas de estas mujeres crecieron aisladas. Su conocimiento todavía tenía la cualidad de ser recibido, aunque en ese caso desde adentro en lugar de a través de la autoridad externa. En la cuarta manera de conocimiento, "conocimiento procedimental" las mujeres habían tenido la experiencia de mentores que compartían los modos de conocer de su disciplina, dándoles acceso a derivar su propio conocimiento a través de los modelos disponibles.

Cuando los niños crecen en familias y escuelas donde el diálogo es alentado, el conocimiento se vuelve un acto creativo. Cuando una madre presenta abiertamente sus propias experiencias y sentimientos, además facilita al niño la expresión de sí misma, la joven persona se acostumbra a la ida y vuelta de pensar juntos. En lo que es claramente su *telos* de desarrollo prefijado, Belenky y sus colegas describen a aquellos que se comprometen en este

tipo de "saber construido". En esta quinta manera de conocimiento, el conocimiento viene a ser entendido como contextual. Se reconoce que hay múltiples puntos de vista para tener en cuenta, pero no todos son igualmente adecuados para revelar lo que uno está intentando entender. Estos sabedores están familiarizados con escuchar sus propias voces interiores. Incluso saben que una voz interior puede estar equivocada a veces, para eso también hay perspectiva. También son expertos en la escucha paciente de las voces de los demás. Los sabedores construidos tienen una tolerancia alta para hacerse camino entre la contradicción y la ambigüedad.

Así como el niño rompe los confines de lo dado a través de los diálogos del juego, así también el adulto puede moverse entre perspectivas y sistemas de conocimiento. Liberado de la irreflexiva obediencia a la autoridad externa, a cualquier único sistema de pensamiento, e incluso a sus propias voces internas, estos sabedores tienen las herramientas dialógicas para romper los aspectos opresivos no solo de pensamiento sino también de acuerdos sociales. De modo sorprendente, su nutrición, cuidado, y compromiso con sus propias voces, las voces de los demás, y las ideas ampliadas a su nutrición y cuidado de los aspectos del mundo. Ellos entienden que el diálogo cultural en sí mismo puede ser intervenido, afectado y transformado. Tal trabajo, sin embargo, no puede empezarse cuando hay poca o ninguna conciencia de la multiplicidad de pensamiento, poca o ninguna experiencia de ser escuchado en su expresión, o de la práctica de ser un participante activo en el dar y tomar del diálogo, revelándose como la naturaleza de perspectivas de las verdades convencionales. Esto requiere una amplia experiencia de ser escuchado en el pensamiento y la expresión del pensamiento, y un fortalecimiento de uno mismo como testigo del pensamiento de los otros. En el capítulo 11, trataremos la creación de hogares públicos, donde el acto de ser testigo activo y el compromiso con las múltiples perspectivas pueden contribuir a la construcción de una comunidad donde la expresión, la comprensión y la visión pueden desplegarse.

Consejo y círculo: practicando la auto-expresión y la escucha profunda

> Hablar y escuchar son una forma de respiración física.
>
> Gilligan, 1982, p. xvi)

Las prácticas de círculo y consejo (Zimmerman & Coyle, 1996; Baldwin, 1998) recurren a las maneras tradicionales de llamar a las personas para entrar en un círculo con otro para escucharse conscientemente a ellos mismos y a los demás. Ellos proporcionan maneras básicas fundamentales de escuchar los sentimientos, pensamientos y visiones que están viviendo dentro de nosotros y los demás. A través de un formato estructurado que permite espacio para que cada participante se presente además de escucharle tranquilamente, niños y adultos pueden empezar a deshacerse de prácticas monologadas, para en su lugar entrar en un ritmo dialógico. La práctica del consejo puede ser usada en amistad, clases, familias, organizaciones y comunidades. Zimmerman y Coyle (1996) de la Fundación Ojai han cristalizado las cuatro intenciones básicas para guiar miembros de grupos en su presencia con otro:

- Escuchar desde el corazón
- Hablar desde el corazón
- Ser de expresión austera
- Hablar espontáneamente

Estas intenciones cambian la energía de los participantes por lo que se crea un espacio para las comunicaciones profundas para darse a conocer. Al pasar una "pieza para hablar" como una piedra, la oportunidad de hablar se hace posible para cada participante. Cuando es el turno de una persona para sostener la pieza de hablar, es su turno para compartir, o para pasar y permanecer en silencio. A los participantes se les pide no interrumpir, hacer preguntas, debatir

ni discutir, sino escuchar tan profundamente como sea posible para que las perspectivas múltiples y contradictorias puedan comunicarse lado a lado.

Rituales simples para empezar y terminar, como encender una vela al principio o darse la mano al final, ayudan a formar el espacio contenedor del círculo. Un breve periodo de silencio al principio y entre los hablantes permite la oportunidad de escuchar con más concentración a sí mismos y a los demás. Para permitir una forma de liderazgo compartida, el coordinador del círculo va rotando. Una pregunta compartida puede iniciar el compartir, o el círculo puede más simplemente ser utilizado para escuchar lo que está presente en el grupo. Una vez disponible como práctica, una comunidad puede convertirse en consejo cuando se convoca la escucha profunda en torno a un tema. Incluso dentro de los círculos aparentemente homogéneos, el consejo permite un espacio para las que las diferencias sean expresadas, haciendo posible que la gente se vuelva más cómoda en dar la bienvenida y crear espacio para ellos. Sus prácticas de la escucha empática y la expresión por todos los presentes son fundamentales para construir culturas democráticas de paz, basadas en el respeto mutuo y la comprensión y el liderazgo compartido.

En prácticas de consejo es importante que cuando los asuntos surjan no se dejen marchitar simplemente sobre la mesa porque nadie responda a ellos. En tal uso de la práctica del consejo, veíamos a estudiantes de color discutir por el status quo. La sesión de consejo había sido planeada de tal manera que solo había tiempo para que cada persona hablara una vez antes de que la reunión terminara. Después de que cada uno hablara, se les agradecía su aporte y la reunión terminaba. Un tremendo sentido de frustración y rabia colgaba en el aire, y dividía al grupo tras la reunión. Como resultado de las experiencias de este tipo, cuando usamos esta práctica, a menudo la combinamos con una forma de investigación participativa para ser discutida más adelante en el capítulo 12. En esta variación, pedimos a los participantes escuchar cuidadosamente cada historia mientras vamos alrededor del círculo la primera vez para discernir hilos comunes de conexión, e interés o fuertes diferencias entre las experiencias que están siendo articuladas. Luego vamos alrededor del círculo una segunda vez para ver lo que la gente ha notado. Por ejemplo, en una clase pedimos a los estudiantes hablar sobre los tipos de deseos no cubiertos o estímulos que les habían llevado a apuntarse a un programa de posgrado en psicología profunda y cultura. A medida que cada persona hablada, se hacía sorprendentemente evidente que en 25 ambientes sociales separados, cada estudiante estaba sintiendo que aspectos importantes de sus vidas nunca podrían ser abordados porque ellos se sentían aislados y solos en su pensamiento. En la segunda vuelta para hablar, la clase empieza a ver que esos asuntos no podrían ser meramente personales o idiosincráticos; que debe de haber factores contextuales, culturales y sociales en la sociedad americana que separan a las personas y las apartan del diálogo social. Durante esta ronda del círculo, el análisis de la clase se escapaba de reflexiones personalizadas e individualistas para empezar a considerar la interrelación de los factores culturales y psicológicos de una manera más profunda. Empezaron a cuestionarse por qué habían dado por hecho ciertos aspectos de su contexto social, o habían asumido que lo que estaba ocurriéndoles era únicamente un asunto individual. El consejo rompía viejas asunciones y dejaba a los estudiantes con una nueva serie de preguntas, más preparados para explorar los materiales siendo presentados, las lecturas, y el método del consejo. Esta combinación de la práctica del consejo con la investigación participativa ayuda a los participantes a atravesar nuevos entendimientos de ellos mismos, cada uno, y el contexto más amplio.

Desde la cultura del silencio al diálogo liberatorio: El trabajo de Paulo Freire

Las conexiones entre llegar a conocer el contexto en el que uno está, obteniendo la voz para dirigirse a este contexto, y siendo capaz de comprometerse creativamente en los intentos para transformarlo, están pensativamente expresados en el trabajo de Paulo Freire. En las culturas

del silencio, hay una supresión de voz, diálogo y memoria que oscurece y normaliza el contexto para mantener los acuerdos de poder del status quo.

Paulo Freire creció en Recife, en el noroeste de Brasil, en una familia de sólida clase media. Las repercusiones de la Depresión en los Estados Unidos rápidamente llevaron a muchos en Latinoamérica a la pobreza, incluyendo a la familia de Freire. Freire recuerda que mientras de chico joven estaba sentado en la clase, incapaz de concentrarse en la lección debido al hambre, silenciosamente se forjó un compromiso de trabajar en los asuntos del hambre en el mundo cuando creciera. De hecho, se dirigió al hambre pero fue hambre por un sentido de voz y acción, hambre por conocer el mundo que uno ha tomado como inevitable e inmutable y hambre por sujetar la "vocación de humanización" para transformar el mundo donde vive.

En 1961, se le pidió iniciar un programa de alfabetización que implicaría enseñar a cinco millones de personas a las que previamente las instituciones del neocolonialismo habían negado la educación. Ya que en Estados Unidos estaba prohibido enseñar a leer y escribir a los esclavos, tal depravación fue usada en el Noroeste de Brasil para despojar de sus derechos a las masas y hacer más fácilmente afirmaciones de su inferioridad. Tales afirmaciones luego racionalizaron los abusos de los trabajadores, como hacen en los Estados Unidos. Muchos eran relegados a las condiciones de pobreza, malnutrición y enfermedad para que unos cuantos pudieran sacar provecho.

Freire argumentaba que para los privados de derechos, aprender a leer implicaría un proceso de hacerse capaz de descodificar no solo las palabras y frases que eran significantes a nosotros, sino también las circunstancias culturales y socioeconómicas que dan forma a nuestro pensamiento y nuestra vida diaria. Cuando somos capaces de descodificar, uno es más capaz de participar en su transformación. En el modelo de Freire, un "animador" ayuda a los participantes de un grupo de alfabetización a empezar a preguntarse cómo sus experiencias del día a día, preocupaciones y sufrimiento es fabricado, en lugar de aceptarlo como dado. El papel del animador se contrasta con la "tendencia de la consciencia del opresor a 'inanimar' todo y a todos los que encuentra, en su ímpetu por poseer", una tendencia común al sadismo (Freire, 1989, p. 45). El animador co-crea con los participantes del grupo un espacio en el que el diálogo se hace posible. El animador no domina el grupo ni asume el status de un experto, sino que en su lugar ayuda a los miembros del grupo a plantear problemas y preguntas que permiten la posibilidad de entendimiento de las condiciones dadas de la vida diaria para emerger. En un grupo de apoyo que está liberado de la objetivación a la que sus miembros puedan haberse acostumbrado, la realidad vivida se hace más libre del asimiento del fatalismo. Las palabras empiezan a abrirse al terreno de lo "posible", liberando el día a día. A los miembros se les pide proponer palabras generativas o temas de los que les gustaría aprender a escribir y explorar más profundamente: palabras como agua, libertad y educación.

El primer paso se llama "concienciación", un fortalecedor proceso de grupo que le permite a uno comprometerse activamente con las estructuras socioeconómicas con las que se ha identificado y quedado deslumbrado previamente. Por ejemplo, un animador puede hacer preguntas para sincerarse de por qué una palabra generativa ha sido propuesta: agua. Una madre puede responder que ha estado profundamente deprimida porque la salud de su hijo está afectada negativamente por la polución del agua en su comunidad. "¿Por qué es la palabra 'agua' tan importante? ¿Por qué el agua limpia es tan escasa? ¿Qué y quién controla cuánta agua limpia tú recibes? ¿Cómo se determinaba esto? ¿Siempre fue así? ¿Cuáles son los otros efectos de no tener suficiente agua limpia?" Los esfuerzos para cambiar son dirigidos no principalmente al nivel individual, la depresión de una madre particular, sino a una comunidad más amplia y al cambio cultural que, al final, afectará el bienestar de los participantes.

Estudiando la situación elegida y generando algunos entendimientos comunes a través del diálogo, un grupo puede empezar a descodificar una situación diaria, encontrando su relación con los paradigmas dominantes. En este punto, su comprensión de cómo un ejemplo de la vida diaria es socialmente construido les capacita para empezar a concebir acuerdos sociales que sean más justos. Este segundo paso en la práctica de Freire se llama "anunciación". Tal

anunciación de lo que es deseado, como lo opuesto a la acusación de lo que es indeseable, se hace posible dentro de una comunidad que ha empezado a sentir un sentido de solidaridad y fortalecimiento mutuo. Un abandono fatalista a las cosas tal como son es gradualmente desplazado por un sentido de que uno en sintonía con los demás puede pasar de ser objetos de un sistema injusto a ser sujetos que pueden actuar de manera que transformen la realidad dada.

Alschuler (2006), en *The psychopolitics of liberation: Political consciousness from a Jungian perspective* (*Las psicopolíticas de la liberación: la conciencia política desde una perspectiva junguiana*) describe cómo el entendimiento se desarrolla a través del método de Freire. Inicialmente experimentamos los problemas que sufrimos como inevitables y normales. En esta fase "mágica", sentimos que las cosas son causadas por factores más allá de nuestro control o comprensión, y por ello nuestra actuación para el cambio es inútil. Nos experimentamos a nosotros mismos como impotentes, sin el poder para superar o cambiar nuestras circunstancias. Seguidamente, empezamos a ver los problemas que sufrimos, pero a entender que son causados por simples individuos: nosotros mismos o alguien malvado. Todavía no hay un conocimiento de cómo un sistema social opresivo e injusto crea opresores. En la tercera fase, la conciencia crítica, "el individuo tiene un conocimiento integrado del sistema sociopolítico, haciéndole capaz de relacionar ejemplos de opresión con el funcionamiento normal de un sistema injusto y opresivo" (Alschuler, 1997, p. 290). Uno puede ahora rechazar la ideología del opresor y buscar transformar el sistema en colaboración con los demás a través del desarrollo de la imaginación utópica y nuevas relaciones afectivas dentro de grupos. Lo que previamente era visto como problemas "personales" ahora frecuentemente se ven como problemas de la comunidad y, a menudo, como problemas de clase. Solo en este punto es acción colectiva dialógica usada para transformar el contexto.

¿Por qué es necesario este proceso? Freire dice que la clase dominante intenta "por medio del poder de su ideología, hacer creer a todo el mundo que sus ideas son las ideas de la nación" (Freire & Faundez, 1989, p. 74). Él entiende que el poder de una ideología para gobernar se debe a la manera en que está encarnada en las actividades del día a día. Un paradigma dominante opera por medio del monólogo, no diálogo. Esto requiere falta de voz por parte de los otros para sostenerse en sí mismo.

Es a través del diálogo que uno se libera de la "burocratización" de la mente, donde puede haber una ruptura de los patrones previamente establecidos. "De hecho, no hay creatividad sin ruptura, sin una separación de lo antiguo, sin conflicto en el que tienes que tomar una decisión" (Freire, en Horton & Freire, 1990, p. 38). Para Freire, la verdadera educación no es la acumulación de información, depositada en el estudiante por el profesor, a través de lo que él llama un método "banca" de educación; no es la creación de nuevas "narrativas magistrales" que articulan realidades fijas. La educación verdadera debe alentar la ruptura a través del diálogo. El profesor y el estudiante deben ser capaces de afectarse, de comunicarse, y motivarse el uno al otro, en lugar de perpetuar la dominación a través de métodos monologales que desaniman más. Las metodologías de Freire crean espacios abiertos de deconstrucción, diálogo, e imaginación, en las que nuevas alianzas y prácticas pueden ser propuestas, intentadas y analizadas.

Freire es bien consciente de la internalización de la opresión, a través del cuestionario del animador, un participante empieza a decir lo que sabe sobre la situación que se debate. En lugar de ser un receptor pasivo de la situación problemática, las palabras generativas encontradas en leer, escribir y hablar acompañan una transformación desde experimentarse a sí mismo como un objeto hasta asumir el papel del interrogador. Es tal sujeto quien puede luego soñar una realidad diferente de la que es dada. El animador, aunque enmarcado por una posición específica, es cuidadoso de no adoctrinar o proclamar por sí mismo el problema o la solución. Hacerlo intensificaría la opresión a la que el participante está sujeto, alentando el silencio interior y exterior y la sumisión. Planteando el problema, escuchando profundamente y sosteniéndolo, el animador ayuda a abrir un espacio para que la voz ocurra –interna y

externamente. Este tipo de diálogo conduce a un análisis crítico, el despertar del deseo, el sostenimiento de múltiples puntos de vista, y el compromiso en acción para transformar el mundo.

Con brillante claridad Freire (1989) conecta tal diálogo con el amor:

> El diálogo no puede existir, sin embargo, en la ausencia del amor profundo por el mundo y por los hombres y mujeres. Nombrar al mundo, que es un acto de creación y recreación, no es posible si no está infundido con amor. El amor es al mismo tiempo la fundación del diálogo y el diálogo en sí mismo. Es por tanto tarea necesariamente de los sujetos responsables y no puede existir en relación de dominación. La dominación revela la patología del amor: sadismo en el dominador y masoquismo en el dominado. Como el amor es un acto de coraje, no de miedo, el amor es compromiso con los demás. No importa donde se encuentren los oprimidos, el acto del amor está comprometido con su causa –la causa de la liberación. Y su compromiso, porque es amor, es dialógico …
>
> (p. 77)

El proceso dialógico que Freire practicaba lo llevó al exilio durante los años de la dictadura en Brasil. El libro más famoso de Freire, *Pedagogía del oprimido*, fue traducido a docenas de lenguas, mientras estaba siendo prohibido en la mayoría de países de Latinoamérica y en la Península Ibérica durante los años de su exilio. Su método ha afectado a la práctica dialógica crítica de todos los continentes. Tras volver de Brasil y antes de su muerte en 1997, llegó a ser Secretario de Educación en Sao Paulo.

Imaginación utópica

Cuando en alguna medida se estable la práctica dialógica dentro de una comunidad, soñar un mundo diferente se hace posible. Aparte de los intentos de entender nuestra rotura compartida aparecen visiones de lo que es más profundamente deseado. Tras la devastación y el horror de la segunda Guerra Mundial, Frances Polak (1973) notó la pérdida de imágenes para el futuro de Europa. Él empezó a encontrarse con grupos a lo largo de Europa para ayudar a restaurar una imaginación de deseos futuros. Elise Boulding, cuáquera y socióloga, tradujo su trabajo a inglés. Más tarde a medida que los Estados Unidos se embarcaban en una carrera de armas nucleares con la Unión Soviética, notó que muchos jóvenes y adultos americanos flaqueaban en su habilidad para imaginar un mundo en evolución. Recurriendo al trabajo de Polak, Boulding (1983) creó unos talleres llamados "imaginando un mundo sin armas". Los participantes utópicamente imaginan un mundo pacífico dentro de 30 años, liberado de la amenaza de las armas. Como tales imágenes por sí mismas pueden ser descorazonadoras debido al hueco entre la visión y la realidad, entonces tiene participantes que imaginan hacia atrás sus imágenes utópicas en tramos de cinco años, preguntando "qué tendría que pasar hasta este punto, para preparar el camino para que la realidad utópica se haga realidad? Trabajando hacia atrás se pregunta qué tipos de trabajo en el presente son necesarios para empezar a preparar el terreno para el estado más utópico. De esta manera, las imágenes utópicas son asociadas con imágenes que representan más estados intermedios que apuntan hacia posibles caminos de lo real a lo deseado, del presente al futuro. Este formato puede ser adaptado a muchos asuntos diferentes del holocausto nuclear, permitiendo a pequeños o grandes grupos separarse del presente a través de imágenes de bienvenida que son atractivas para la encarnación en nuestro mundo compartido.

Un formato básico puede ser usado en hogares públicos (ver capitulo 11) y otros grupos o reuniones de la comunidad: pidiendo a los participantes abrirse a imágenes utópicas imaginadas para el futuro, compartiendo tales imágenes, trabajando hacia atrás lentamente imaginando etapas intermedias, y preguntándose a sí mismo y al grupo de cada uno qué sería

necesario que ocurriera en el presente para que las imágenes deseadas llegaran a realizarse? Tener material de arte disponible para posibilitar una variedad de modos de expresión de las imágenes utópicas puede ser poderoso. El formato más abajo fue adaptado por Watkins desde el trabajo de Boulding. Este formato básico puede ser utilizado en talleres de varias horas al día, dependiendo de las necesidades del grupo. El tema en el que el grupo se centra puede ser enfatizado en cada una de las secciones.

Cuando utilizamos un horizonte de tiempo extenso, como 30 años, al recibir los deseos que de otra manera parecerían imposible o inútiles de encarnar, no es inusual que las imágenes de la catástrofe puedan también aparecer para algunos participantes. Es mejor advertir a los participantes de que esto pueda suceder y que puede implicar ir de un lado a otro entre lo temido y lo deseado.

1. Animador: [Tener a los participantes con los ojos cerrados y relajados, haciendo algunas respiraciones profundas]. Imagina que estás en tu lugar favorito en tu casa o en tu comunidad, un lugar donde te sientes relajado y revitalizado. Trae todos tus sentidos a asumir como tú disfrutas este lugar. Fíjate en los olores y fragancias en el aire.
   Fíjate en algunos sonidos.
   ¿Cómo se siente el aire en tu piel?
   ¿Cómo son los colores?
   ¿Qué hora del día parece que es?
   Solo descansa un momento en la plenitud de este lugar.
   [Este fragmento es para ayudar a despertar los sentidos imaginados para que las imágenes subsecuentes sean lo más vívidas posibles. También coloca a los participantes en un lugar de paz, desde el que pueden dirigirse a imágenes utópicas].
2. Animador: Cierra tus ojos en este lugar. Cuando te pida abrirlos, será 30 años desde ahora. Habrá habido muchos cambios positivos en tu comunidad, en tu nación, y en el mundo global más amplio. A medida que empiezas a viajar entorno a tu comunidad –visitando escuelas, lugares de curación, de gobierno, de vida espiritual- nota con todo el detalle que puedas cómo estos deseos se han manifestado. Ahora abre tus ojos imaginarios y empieza a explorar. [Haz saber a los participantes cuánto tiempo tendrán para cada paso].
3. Animador: Ahora amplía tus imaginaciones utópicas para explorar cómo las cosas pueden haber cambiado positivamente en niveles globales y nacionales. Puede que abras un periódico de [fecha señalada dentro de 30 años], o escuches las noticias, y notes cómo las historias han cambiado. O puedes encontrarte a ti mismo caminando en una parte del mundo muy diferente. Si tu atención empieza a desviarse, tráela de vuelta amablemente a ver cómo los deseos más profundos de la gente para su mundo se han manifestado en los cambios que han tenido lugar. [Si hay tiempo, los participantes pueden dibujar sus imágenes y pegarlas al muro]
4. Animador: Con los ojos cerrados os invito a cada uno a compartir una imagen de lo que tú imaginas en tu comunidad, nación, o el mundo para ser como en tu imaginación utópica. Descríbelo en detalles, así el resto de nosotros puede imaginarlo claramente. La persona de tu derecha pasará un objeto para hablar cuando él o ella haya terminado así sabrás cuando empezar.
5. Animador: [Cuando cada persona ya ha tenido la oportunidad para compartir, continua con las siguientes instrucciones]. Elige uno de los cambios que sientes más profundamente, que estarías dispuesto a honrar

a través de tus acciones, y sostenlo en tu corazón. Pregúntate a ti mismo: "¿Qué sería necesario que ocurriera en los próximos 15 años para que esta imagen tenga la oportunidad de hacerse realidad en 30 años?" Date tiempo a ti mismo para reflexionar sobre esto, permitiéndote empezar a completar lo más posible los detalles necesarios.

6. Animador: Ahora imagina con todo el detalle que puedas, ¿qué tendría que pasar en los próximos cinco años para que esta realidad utópica tuviera la oportunidad de empezar a tomar raíces en nuestro mundo?
7. Animador: ¿Qué tendría que pasar en los próximos cinco años para que esta imagen utópica se pusiera en marcha?
8. ¿Qué parte de esto tú puedes imaginar dedicándote? ¿Qué cambios en tu vida actual requeriría tal compromiso?
9. Animador: Sostén tu imagen utópica en un espacio de tu corazón, pregúntate a ti mismo quién dentro de ti desearía más tu compromiso en hacer realidad esta imagen? Si esta parte de ti fuera un personaje en una novela, ¿cuál sería? ¿Dónde viviría? ¿a qué se dedicaría? Intenta llegar a conocer este personaje o figura a través de un breve activo encuentro de la imaginación.
10. Animador: Ahora presta atención a dónde en tu cuerpo encuentras alguna resistencia a trabajar hacia el cambio utópico que has imaginado. Si este sentimiento fuera un personaje, ¿cómo, qué o quién sería?
11. Animador: Mira si estos dos personajes tendrían tiempo de hablar el uno con el otro. Permite que el diálogo se despliegue, si quisieran.
12. Animador: Trae tus imaginaciones a cerrarse, y cuando estés listo por favor abre tus ojos. Tenemos tiempo de hacer una ronda para que compartáis la imagen del cambio deseado con la que estabais trabajando, cómo te imaginas trabajando con él en el próximo año, y si has notado algo sobre el deseo y la resistencia dentro de ti hacia comprometerse en acciones para dar vida a esta imagen en el mundo.
13. Animador: Al cerrar, me gustaría preguntaros a cada uno brevemente por cualquier cosa que puede que necesitéis personal o espiritualmente para ser más capaz de manifestar en el mundo que os rodea lo que deseáis profundamente.

Un grupo puede ser convocado a trabajar en imaginar el futuro sobre un área de preocupación común o para ayudar a que afloren la multiplicidad de deseos que están presentes dentro de un grupo, apoyando a la vocación de cada miembro en relación a su visión.

El movimiento Sarvodaya en Sri Lanka ha propuesto un Plan de 500 años de Paz. Entendiendo que las semillas del conflicto violento actual, la pobreza, y la injusticia han sido diseminadas durante 500 años, esto capta la intensidad y la duración de los esfuerzos que son necesarios para crear la paz. Enfrentada con la devastación cultural y ecológica, tal imaginación utópica es necesario que invierta la aceptación fatalista del los acuerdos insostenibles en los que nuestras vidas se despliegan.

Investigación apreciativa

Las investigaciones utópicas nos permiten volvernos ilimitados por las dificultades que afrontamos gracias a acoger imágenes que pueden estar lejos de las realidades que vivimos actualmente. La investigación apreciativa empieza en un punto dialógico diferente, trayendo al grupo una conciencia de dónde lo que es deseado ya está enraizado. En los grupos y comunidades que sufren de varias formas de dificultades, los

procesos de investigación apreciativa capacitan a la comunidad para nombrar recursos valiosos y capacidades que pueden usarse a medida que trabajan juntos hacia objetivos deseados comunes. Indudablemente una práctica ancestral con muchas formas culturales, procesos de investigación apreciativa fueron analizados y desarrollados en una forma de investigación acción por David Cooperrider y Suresh Srivastava (1987). Ellos se dieron cuenta de que los tipos de preguntas que son formuladas radicalmente afectan a los resultados que experimentamos en nuestros grupos y organizaciones. En lugar de empezar preguntando sobre dificultades y deficiencias, ellos empiezan a investigar lo que es generativo y vivificante, sabiendo que son estas piezas sobre las que debería construirse y ser nutridas. Cooperrider y Srivastava alientan a los participantes a verse a sí mismos y a sus organizaciones como expresiones de belleza y espíritu. Al centrarnos en esta manera, uno puede contribuir para evitar los sentimientos de autoderrota y desesperanza, y en su lugar contribuir a los sentimientos de entusiasmo, vivacidad, competencia creativa, orgullo, y deseo. Desde este principio, la investigación apreciativa ha sido usada en una amplia variedad de escenarios en África, Europa, Asia, Australia y Estados Unidos. La investigación apreciativa anima a los participantes a construir sobre logros pasados y fortalezas existentes dentro de una comunidad, establecer algunos consensos sobre una visión compartida de futuro, y construir estrategias y colaboraciones para impulsar el logro esta visión.

La investigación apreciativa es designada para generar conversaciones creativas entre la gente. Las personas son alentadas a compartir a través de las historias, imágenes y metáforas que han sido enriquecedoras en su trabajo con el otro. Desde este conocimiento compartido de sus recursos creativos compartidos, son alentados a visualizar un futuro hacia el que quieren trabajar juntos.

Mientras que la apreciación es a menudo una parte de nuestro acercamiento a otras personas y a las organizaciones de las cuales son miembros, a menudo no se practica de manera disciplinada y sostenida. A menudo es mezclada con tendencias para invocar a los problemas y críticas que minan que la apreciación pueda ser capaz de ocurrir. La investigación apreciativa da a un grupo una manera de localizar y nutrir sistemáticamente lo que es mejor en el sistema a través de tomar una postura de curiosidad genuina y sorpresa. Nuestro foco impacta en lo que se hace realidad, a medida que captamos más de aquello a lo que prestamos atención. Los procesos apreciativos implican seguimiento y aliento. El seguimiento es un estado de la mente donde uno está constantemente buscando de lo que uno quiere más. El aliento es cualquier acción que amplifica, anima, y ayuda a llevar a cabo este impulso.

Cooperrider (1990) propone una hipótesis heliotrópica (Bushe, 1995). Por esto él quiere decir que un sistema social se desarrolla hacia las imágenes más positivas que él tiene de sí mismo, de la misma manera que una planta se orienta hacia el sol. Estas imágenes necesitan no ser conscientemente sostenidas. Cuanto más estas imágenes afirman el grupo, más conducen al grupo a un patrón sugerido por la teoría/idea/imagen que el grupo tiene de sí mismos como la mejor. Las raíces de la investigación apreciativa en la teoría organizacional crean los límites de su utilidad dentro de los hogares públicos y los grupos de la comunidad. Mientras que la ayuda para generar un inventario de recursos individuales y de la comunidad, además de una visión compartida para afectar los cambios deseados, no se dirija a un contexto social más amplio que afecte profundamente a las experiencias y aspiraciones de los miembros del grupo, y a la relativa dificultad de efectuar un cambio en circunstancias hostiles.

Sin usar el término “investigación apreciativa”, Martin-Baró (1994) también reclamaba tales procesos de apreciación en sus propias palabras: “Nuestra tarea es descubrir a través de la memoria colectiva, aquellos elementos del pasado que se han demostrado útiles en la defensa de los intereses de las clases explotadas y que pueden aplicarse a las dificultades del presente” (p. 30). A través de su trabajo con los

salvadoreños, él fue capaz de condensar, apreciar, y reflexionar sobre las cualidades que él vio como recursos para la transformación. "La historia actual confirma, día tras día, su intransigente compromiso con el sufrimiento, su habilidad para entregarse y sacrificarse para el bien común, su tremenda fe en la capacidad humana para cambiar el mundo, su esperanza para un mañana que les continua siendo violentamente negado" (p. 31).

Parecería que en el uso actual, la investigación apreciativa necesitará usarse en grupos junto con algunos tipos de bondad que se establecen en relación con las acciones indeseables. Algunos grupos pueden sobrevivir a tales cosas como un caótico mal comportamiento o conductas amenazadoras o agresivas; así que por necesidad debe haber límites establecidos sobre el comportamiento aceptable dentro del grupo que uno está intentando nutrir a través de la apreciación. En muchos casos, estos límites pueden ser implícitos, pero con el tiempo la mayoría de los grupos encontrarán algunas acciones que no aprecian y que necesitan nombrar como inaceptables. Como todas las metodologías, la investigación apreciativa es útil con un grano de sal y en combinación con otras prácticas dialógicas.

El diálogo bohemio

Las prácticas de consejo e investigación apreciativa pueden ser poderosas al reunir a un grupo de miembros a escucharse más profundamente el uno al otro en maneras que son contenidas, conscientes, y generativas. Donde las conversaciones se desarrollan entre personas con experiencias de vida divergentes, procesos formales de diálogo pueden ser útiles en el entendimiento de asunciones diferentes que construyen nuestros mundos existentes.

Bajo la influencia del individualismo, como individuos preocupados por la supervivencia personal y el bienestar, el pensamiento de una cultura puede volverse fragmentado. David Bohm, físico y colega de Krishnamurti, propuso un proceso de diálogo en grupos grandes para dirigirse a esta fragmentación. Mientras uno es estimulado a dar voz a los pensamientos, uno es alentado a no sobre-identificarse con opiniones, sino a buscar las asunciones que hay detrás de ellas. Uno no está para defender o atacar las opiniones de las otras personas. Uno se sienta al lado y escucha la diversidad que está presente. A través de tal escucha cuidadosa el grupo puede empezar a pensar juntos, con una fundación en la complejidad del asunto que nos ocupa, expresados a través del presente contemporáneo. La respetuosa e interrogativa forma de presencia con el otro se hace más importante que el contenido en un momento dado. La relevancia de tal deliberada postura para la mediación y la resolución del profundo conflicto dentro del grupo y entre grupos es claro.

Es a través de la diferencia que está presente que uno puede empezar a escuchar las asunciones propias. Bohm se pregunta que una vez escuchamos estas asunciones, intentamos posponerlas, en lugar de comprometernos a movimientos defensivos de dominar a las otras voces y defender nuestras asunciones como *la única* verdadera. Este reconocimiento y suspensión de las asunciones se hace al servicio de empezar a ver más profundamente qué es lo que significa para uno y qué es lo que puede significar para el otro. Es a través de la diversidad dentro del grupo que la parcialidad de una única perspectiva puede ser entendida. La oportunidad para este tipo de diálogo de grupo grande empieza a liberar al yo de la identificación sin sentido con tal parcialidad, y hace posible una forma más compleja y sutil de pensamiento juntos. De Mare, Piper y Thompson (1991), colegas de Bohm, dicen que "el diálogo tiene un tremendo potencial de pensamiento: es desde el diálogo que las ideas surgen para transformar el sinsentido y la masificación que acompaña a la opresión social, sustituyéndola con altos niveles de sensitividad cultural, inteligencia y humanidad" (p. 17).

Cuando defendemos una asunción, dice Bohm (1996), estamos al mismo tiempo "haciendo a un lado lo que es nuevo. … Hay muchísima violencia en las opiniones que estamos defendiendo" (p. 15). La defensa de una idea dentro de la escucha profunda en asunciones y las ideas conflictivas de los vecinos es una forma de opresión, particularmente si uno tiene el poder de impulsar la idea en otros dentro de su acuerdo.

A través de llegar a ver nuestras propias asunciones y las de los demás, llegamos a un lugar donde podemos empezar a pensar juntos, viendo más de la totalidad de la que se compone nuestra situación. El psicólogo social Edward Sampson (1993b) es cuidadoso en recordarnos que permitir a los otros hablar no es suficiente, de todas maneras, si ellos no pueden ser "escuchados en su propia manera, en sus propios términos", en vez de obligados "a usar la voz de aquellos que los han constreñido" (pp. 1220, 1223). Aquí, uno es requerido para tomar el punto de vista de una tercera persona hacia sí misma, reflexionando en cómo las situaciones propias, actitudes y asunciones surgen de ideologías particulares y, además, cómo las ideologías son identificadas con haber afectado a los otros.

Tal diálogo ayuda a los participantes a acercarse al pensamiento desde un nivel cultural, más que verlo como reflexivo de una psique individual.

Parte IV
Prácticas participativas de las Psicologías de la Liberación

Nuestras vidas personales y comunitarias pueden estar atadas a límites que nos separan de vivir de la manera que más profundamente deseamos. En lugar de aceptar estos límites como inevitables, Álvaro Vieira Pinto define una situación-límite no como "las fronteras infranqueables donde acaban las posibilidades, sino los límites reales donde todas las posibilidades empiezan; [no son] la frontera que separa el ser de la inexistencia, sino la frontera que separa el ser del ser más" (en Freire, 1989, p. 89). Las naturalezas convencionales definidas por historias oficiales aceptan las situaciones límites como las fronteras de sus mundos; aquellos que son marginados, nómadas, mestizos, o cruzadores de fronteras a menudo se ven forzados a empujar los límites comunes, especialmente aquellos que parecen bloqueados o congelados. A través de las metodologías de las psicologías de la liberación, las personas pueden reflexionar juntas sobre cómo pueden ser los límites, empiezan a verlos como una construcción que puede deshacerse, y como una situación que puede ser repensada y transformada. A través de la testificación, el diálogo, el duelo, y el volver a trabajar la subjetividad, pueden reimaginar los límites decrecientes y destructivos que encuentran para construir una realidad social diferente. Pero tal compromiso requiere el desarrollo de nuevos tipos de espacios liminales e instituciones en las que hacer este trabajo: los terceros espacios o los espacios intercalados.

Hay una necesidad desesperada para la creación de comunidades liberadoras de resistencia donde la subjetividad, el diálogo, y las innovadoras maneras de ser en el mundo pueden ser explorados. Estos espacios intercalados son como calas protegidas o pequeños puertos, lugares para comprometerse con el otro en ámbitos locales protegidos de los daños de las aguas abiertas. Belenky, Bond, y Weinstock (1997) llaman a estos espacios "hogares públicos"; Evans y Boyte (1986) los llaman "espacios libres" para el cambio democrático; Bloom (1997) los describe como santuarios. Los Zapatistas comparan estos espacios con los santuarios internos del caparazón de un caracol, cámaras escondidas donde los trabajos interiores de una comunidad están protegidos (DeLeon, 2002). Estos son lugares intermedios "entre las identidades privadas y las instituciones a gran escala" (Evans y Boyte, 1986, p. 190). Como veremos en el capítulo 11, los hogares públicos son sitios donde uno puede comprobar cómo la opresión es internalizada, mientras nuevas formas de subjetividad liberadora pueden ser improvisada y practicadas.

La mayoría de los proyectos de la psicología de la liberación implican formas de arte participativas que ayudan a despertar nuevos símbolos de transformación, que buscan liberar manantiales subterráneos capaces de renovar los paisajes culturales. Aquí uno puede empezar a dar forma a los sueños utópicos y a reimaginar acuerdos sociales. En el capítulo 12, presentaremos participativos procesos de arte de la comunidad y metodologías que han sido desarrolladas en varios proyectos en todo el mundo, diferenciándolos de otras formas de hacer arte.

En los capítulos 13 y 14 sobre investigación acción participativa, exploraremos cómo la investigación puede convertirse en un proceso fortalecedor de buscar juntos los conocimientos liberadores necesarios. Presentaremos la ética y la orientación básicas de este enfoque, mostrando a través de ejemplos sus radicales salidas de las prácticas de investigación psicológicas de la corriente prevaleciente.

Las psicologías de la liberación están basadas en el deseo de trabajar pacíficamente atravesando las hostilidades con los demás. En el Capítulo 11, sobre comunidades de resistencia, iniciamos una discusión de reconciliación entre individuos, grupos, y comunidades que han sido históricamente alienadas por otra. En los casos comentados, los miembros que se unen al esfuerzo de intentar crear relaciones de apoyo al entendimiento. En el capítulo 15, nos

dirigimos a los esfuerzos de reconciliación entre comunidades donde hay o ha habido conflictos violentos y abusos de poder. Exploramos el continuum desde las iniciativas de justicia restaurativa y reconciliación de un pequeño grupo fuera del respaldo gubernamental a los intentos nacionales de reconciliación patrocinados por los cuerpos gubernamentales. Abarcamos las dificultades que se han encontrado en trabajar atravesando las hostilidades en la verdad patrocinada por el estado y las comisiones de reconciliación, y discernimos las condiciones que son cruciales para abordar la violencia histórica.

En los hogares públicos, en los proyectos de investigación participativa y de artes liberatorias, y en la creación de espacios para la reconciliación y la restauración, las comunidades de resistencia están personificadas, renovadas la imaginación y el deseo. Todas son parte de las metodologías participativas de la psicología de la liberación que contribuye a la regeneración local además de a la creación de redes de trabajo de comunidades revividas y comprometidas incentivadas a reparar el mundo.

Este trabajo de psicologías de la liberación depende de críticas cercanas y en desarrollo, y de las re-imaginaciones de los compromisos de la psicología (Parte I), de las lecturas de los síntomas psicológicos en el contexto de la cultura y la historia (Parte II), y la lenta y constante construcción de espacios dialógicos en los que las rupturas que experimentamos pueden ser entendidas, acogidas, y testificadas (parte III). A medida que estas prácticas se desarrollan en diversas localizaciones culturales, en lo sucesivo está apareciendo una abundancia de nuevas metodologías que ayuda a recuperar individuos y comunidades.

11
Comunidades de Resistencia: Hogares Públicos y Lugares de Apoyo de la Reconciliación

> Una comunidad humana, si tiene que durar mucho, debe ejercer un tipo de fuerza centrípeta, manteniendo el suelo local y la memoria local en su lugar. Prácticamente hablando, la sociedad humana no tiene un trabajo más importante que este. Una vez hemos reconocido este principio, solo podemos alarmarnos hasta el punto en que este ha sido ignorado.
>
> (Wendell Berry, 1990, p. 155)

Comunidades de resistencia

En medio de la violencia y la injusticia y en oposición a ellas, es necesario que la gente se una para crear comunidades donde la justicia y la paz sean posibles a pequeña escala. Tales comunidades resisten la fuerza deshumanizadora presentes en la cultura dominante. Desde las comunidades de esclavos huidos durante la esclavitud en las Américas, a las concentraciones aldeanas del Movimiento Sarvodaya en Sri Lanka, a "los nichos de resistencia" en el movimiento de la liberación de las mujeres irlandesas (Moane, 2000), a los *caracoles* Zapatistas en Chiapas, hoy México, tales comunidades de resistencia intentan dar origen localmente a maneras más humanas de estar juntos. Desde esta base se hace posible contactar con otros y lentamente dirigirse a las estructuras sociales más grandes que crean violencia e injusticia. Este trabajo depende de restaurar el bienestar psicológico y de la comunidad.

En un diálogo entre activistas de paz cristianos y budistas Thich Nhat Hanh y Daniel Berrigan (1975) describen tales comunidades como importantes en demostrarnos que la vida es posible, que un futuro es posible. Por "resistencia" Nhat Hanh quiere decir "oposición a ser invadido, ocupado, asaltado, y destruido por el sistema". La finalidad de la resistencia, aquí, es buscar la curación de uno mismo y de la comunidad propia para ser capaz de ver claramente. Tales esfuerzos locales de renovación son cruciales para la regeneración de la solidaridad y el trabajo de la transformación.

> Creo que las comunidades de resistencia deberían ser lugares donde la gente puede volver a sí mismos más fácilmente, donde las condiciones son tales que pueden curarse a sí mismos y recuperar su integridad.
>
> (p. 129)

El filósofo Kelly Oliver (2002) define un aspecto de la opresión como "la colonización del espacio psíquico que resulta de una ausencia de respaldo social" (p. 49). Este aplana el espacio psíquico y libra una guerra contra el sentido de uno mismo como un agente activo" (p. 49). Para que la descolonización psíquica ocurra debemos restaurar o crear varios tipos de comunidades de resistencia. Uno de los conocimientos claves de las psicologías de la liberación es que la liberación de los espacios psíquicos va de la mano de la creación de espacios sociales que respalden el desarrollo de la conciencia crítica, el fortalecimiento del diálogo, y la nutrición de las prácticas imaginativas de representar la historia y concebir el futuro.

En este capítulo, abordaremos las ideas sobre los tipos de espacios sociales libres y abiertos que apoyan tal recuperación personal y de la comunidad (Oliver, 2002), donde pueden crearse recintos protectores en los que la regeneración individual y de la comunidad puede tener lugar. A medida que los individuos se hacen más fuertes en sus habilidades para expresar preocupaciones y construir solidaridades, las comunidades de las que son parte se hacen más

capaces de resistir la opresión porque tienen un firme punto de apoyo donde construir encuentros con las instituciones opresivas. A veces las comunidades de resistencia surgen a través de desarrollar tradiciones de ritual, actuación, u organización social que ya son ampliamente compartidas. En otros tiempos, donde el tejido social ha sido devastado, los trabajadores culturales, activistas, y/o psicólogos de la liberación necesitan concebir juntos nuevas y originales metodologías. Este capítulo explorará ambas experiencias. En las épocas de estas comunidades, también miraremos a los lugares de reconciliación donde aquellos divididos por historias de opresión pueden a empezar a crear puentes entre sus experiencias. Ofreceremos varias imágenes a través de las que podemos imaginar tales intercomunidades de resistencia. En el capítulo 15, abarcaremos procesos públicos más formales de reconciliación y restauración que intentan unir narrativas desde las comunidades que han sido gravemente separadas a través de los procesos de trauma colectivo, conflicto que causa divisiones, y violencia.

Hogares de la comunidad

En su libro *Yearning*, bell hooks (1990) explora cómo las mujeres negras tradicionalmente han desarrollado hogares públicos en sus comunidades que ayudaban a crear espacios seguros y protegidos para construir solidaridades.

> Históricamente, las personas afro-americanas creían que la construcción de un hogar público, aunque frágil y tenue (el refugio del esclavo, la chabola de madera) tenían una dimensión política radical. A pesar de la brutal realidad del apartheid racial, de dominación, el hogar público de cada uno era el único sitio donde uno podía libremente confrontar el asunto de la humanización, donde uno podía resistir.
>
> (p. 42)

Hooks (1990) describe los hogares públicos en la comunidad afro-americana como aquello que proporciona "el calor y el confort del refugio, el alimento de nuestros cuerpos, la nutrición de nuestra alma. Allí asegurábamos la dignidad, la integridad de ser; allí aprendíamos a tener fe" (pp. 41-2). Patricia Hill Collins (1990) entiende tal "espacio seguro" como necesario para construir una cultura de resistencia, para promover el fortalecimiento y resistir a la deshumanización por las ideologías dominantes.

Según Belenky y otros (1997), "trabajador cultural" es un término primero usado en los Estados Unidos por mujeres afro-americanas trabajadoras de la comunidad en el Sur profundo, como Jane Sapp y otras en el Centro para el Desarrollo de la Comunidad y Cultural. Ellas estaban dedicadas a cultivar las artes y liderar las tradiciones de la diáspora africana para fortalecer "y sonsacar las voces de las personas y estimular la comunidad entera" (p. 10). Belenky y otros (1997) describe el trabajo cultural que vuelve su atención a los márgenes de la sociedad, escuchando en la voz lo que ha sido silenciado, atendiendo a la expresión del conocimiento y la visión dentro de una comunidad, y fomentando las artes como un significado para representar la realidad vivida y soñar más allá de ella.

> Los trabajadores culturales afroamericanos se basan en antiguas tradiciones culturales que sitúan la creación artística en el centro de la vida diaria de la gente normal. Ellos alientan a las personas a participar en la creación del arte, de manera que el espejo que se construye reflejará sus más apasionadas declaraciones sobre sí mismos y el mundo en el que viven. La creación artística también relaja la mente, abre el corazón y lleva al diálogo. Las personas empiezan a imaginar que las cosas podrían ser de otra manera. Ellos sueñan el mundo como si así fuera. Ellos se dan cuenta de que comparten una visión común. Las personas juntas empiezan a alcanzar objetivos que todo el mundo está de acuerdo que son de suma importancia. … Los trabajadores culturales entienden

> que cuando un diálogo público es elevado por una forma de arte, es probable que se desencadene una cadena de acontecimientos. La comunidad es propensa a ampliar su perspectiva del mundo como es y como podría ser, para llegar a un nuevo lugar de entendimiento, para encontrar nuevas posibilidades para el crecimiento y la transformación. La canción improvisada y en evolución en sí misma se convierte en una metáfora para el diálogo de la comunidad que los trabajadores culturales buscan. La habilidad para componer la propia música de uno mismo se convierte en una metáfora para la habilidad de componer una vida para uno mismo y la comunidad de uno.
>
> (p. 256)

Barbara Omolade describe los trabajadores culturales como dedicados a sonsacar las voces de los silenciados. "Esta forma de liderazgo", dice ella, "está enraizada en una antigua tradición, originada en las sociedades tribales africanas organizadas en torno a procesos de construcción de consenso/democrático" (en Belenky y otros, 1997, p. 11). Omolade dice, sin embargo, es una tradición que no tiene nombre.

Jane Sapp describe varias funciones importantes del trabajador cultural. El primero implica procesos de apreciación a través de los cuales la gente se siente afirmada en sus capacidades para crear desde sus recursos:

> Para mí un trabajador cultural trata sobre cómo nutres a las personas, cómo tu afirmas a las personas, cómo ayudas a las personas a saber lo que saben, cómo ayudas a las personas a saber que tienen una cultura y un conocimiento sobre los que construir, cómo ayudas a las personas a saber que son creativos y que tienen una base creativa sobre la que construir.
>
> (en Belenky y otros, 1997, p. 246)

El trabajador cultural no busca la homogeneidad, sino que es capaz de imaginar cómo las diferencias pueden llevarse a trabajar juntas:

> En una habitación llena de voces disonantes, un trabajador cultural coge los sonidos y encuentra un espacio para que trabajen en armonía. En una comunidad de muchos colores, un trabajador cultural encuentra un lienzo para que los colores trabajen preciosamente juntos. Un trabajador cultural trae cohesión a un frenesí de movimientos de muchas vidas diferentes.
>
> (en Belenky y otros, 1997, p. 247)

Los trabajadores culturales conocen a los miembros de una comunidad y pueden reunir a la gente para trabajar en proyectos comunes. Tienen buen ojo para localizar a otros que pueden unir miembros de la comunidad y que son líderes de líderes potenciales.

> Los trabajadores culturales tienen las habilidades, la imaginación, y la naturaleza de tolerar a personas con diferentes formas, ideas y existencias juntas en una manera que hace un agujero –un agujero que crea una presencia inspiracional.

Ellos son claros sobre la centralidad de las artes para el cambio cultural.

> Si alguna vez hubo un tiempo en este país para los artistas es ahora. Sabemos cómo coger colores diferentes y hacerlos trabajar juntos. Necesitamos saber cómo tomar diferentes texturas y hacer un tejido. Ese es el instinto del artista. Esto es sobre lo que trata el trabajo cultural.
>
> (p. 247)

Sapp tiene claro que el trabajo del hogar público encarna una visión que está en conflicto con el modelo dominante que lo rodea. Por todos sus intensos esfuerzos en construir consenso, en hacer espacios para otras voces y en tentativa en hacer un borrador de posibles modelos, cuando los miembros del hogar público entran en conversación con los de afuera, deben poderosamente abogar por esta visión.

> Como trabajador cultural soy capaz de decir que tengo un modelo de cómo construir una institución. Tengo un modelo de cómo puedes construir comunidades y escuelas adonde la gente se sienta incluida y respetada. Y tengo un modelo de cómo tú te respetas y te amas a ti mismo. Tengo un modelo de cómo puedes trabajar y respetar a los niños y a las personas mayores. Tengo un modelo de cómo puedes hacer a las comunidades acogedoras, en vez de hacerlas lugares alienantes, desalentadores. Estoy fuertemente comprometido con ese modelo. Tengo un modelo y tengo el valor de exponer mi modelo aquí afuera al lado de tu modelo. Tú has dicho al resto del mundo que solo tu modelo es importante. Que solo tu modelo puede ser válido. Que solo tu modelo puede traer verdadera democracia, verdadera felicidad, verdadero poder, lo que sea. Yo me atrevo a exponer cómo vive mi modelo de al lado de tu modelo. Me atrevo a hacer esto.
>
> (p. 249)

Tal trabajo cultural ciertamente requiere atrevimiento y coraje. Estos tipos de resistencia son considerados como subversivos por la cultura dominante. Su gran compromiso con la paz, como en las comunidades de paz de Colombia, es considerada una amenaza por aquellos implicados en sostener las jerarquías de poder y las hostilidades que las acompañan. Por esta razón, Marcos, subcomandante del movimiento zapatista en Chiapas, México, llama a la unión de tales comunidades de resistencia. Él imagina surgiendo archipiélagos de tales comunidades que lentamente afectan las sociedades civiles que les rodean.

Re-construyendo los hogares públicos

Mientras que hay muchas localizaciones por todo el mundo donde comunidades de resistencia han brotado más o menos espontáneamente a través de los intentos de los trabajadores culturales de construir sobre las tradiciones de la comunidad, hay otras áreas donde formas espontáneas de hogares públicos han sido destruidos y han empezado a emerger nuevas prácticas para recrearlas. Esto es tanto para las personas cuyas vidas han sido perturbadas por varias formas de opresión y trauma colectivo además de por muchas personas relativamente pudientes que han sido educadas para verse a sí mismas dentro de un paradigma de individualismo.

Las comunidades necesitan cultivar prácticas de escucha profunda, no solo para gestionar con conciencia los asuntos y las relaciones entre ellas mismas, sino para prepararse a sí mismas para los tipos de diálogos reconciliadores con los otros que están posiblemente en los bordes de estas comunidades. Además, en las áreas de relativa afluencia, una manera individualista de mirarse a uno mismo y a sus dificultades ha llevado a mucha gente privilegiada económicamente a perseguir su propio bienestar aunque este pudiera alcanzarse privadamente, aparte de la comunidad más amplia. Estrategias de desconexión de las realidades turbadoras de alrededor han sido buscadas como si se pudiera alcanzar la paz, la felicidad y la satisfacción solo si se consigue una medida lo bastante lejos del dolor y las dificultades de los demás. A menudo los grupos de los que uno es parte reflejan esta desvinculación al promulgar procesos de exclusión que reinscriben las divisiones sociales. Tal enfoque elitista e individualista hace cada vez más difícil entender que las dificultades personales de uno son a menudo compartidas con los demás. Sin este conocimiento, los intentos para conseguir perspectiva en las causas de estas dificultades son dirigidas solamente

a la biografía individual propia, vista en sí misma fuera del contexto social e histórico. Esta miopía excluye las acciones tomadas juntas para cambiar el contexto más amplio que contribuye a la miseria personal. Sin une diálogo que cruce diferentes localizaciones sociales, profundizar en cómo el estilo de vida, los pensamientos, y las acciones afectan a los demás además de a uno mismo es extremadamente limitado. Una vez que los individuos empiezan a ver a través o a deconstruir el individualismo, el conocimiento es un camino relativamente reciente de estructurar la naturaleza que lentamente perturba a la comunidad; la soledad, la separación, y el vacio que esto genera son cuestionados. Esta actitud más crítica puede liberar el deseo para la comunidad además de un sentido de incompetencia referente a cómo comprometerse en la construcción de la comunidad que es inclusiva de diferencias y empáticamente receptiva a los grupos de alrededor.

Las comunidades oprimidas han tenido sus tradiciones culturales, valores, historia, y a menudo incluso lenguas disminuidas y atacadas. Los procesos de exclusión han erosionado el sentido de valor de las personas. Las imágenes racistas, deshumanizadas, negativas y desalentadoras de sus comunidades y de sí mismas han sido internalizadas, llevando a la desconsideración del yo y el prójimo y a un sentido de fatalismo ante las dificultades y miserias del día a día. Las experiencias de violencia han llevado a un agudo miedo a la falta de seguridad y a una desconfianza comprensible. Por diferentes pero complementarias razones, en ambos casos –entre los económicamente privilegiados y los desposeídos- la construcción efectiva de la comunidad y el diálogo están a veces poco disponibles.

Cuando los historiadores en el futuro miren atrás el siglo XX, quizás encontrarán raro que un interés internacional en la remodelación de prácticas de hogares públicos ocurriera en la misma época que la invención de la psicología y la psicoterapia. ¿Por qué esta necesidad, en este punto de la historia, en múltiples lugares por todo el mundo, de hacer elaborados acuerdos planeados para sentarse y hablar el uno con el otro, ya sea en una consulta de psicoterapia o en un hogar público? Desafortunadamente, esta necesidad indica que familias y vecindarios de todas partes han sido perturbados por la globalización del capital social. Donde previamente las comunidades se sostenían juntas desarrollando prácticas de ritual, haciendo música, y preparación de comida que creaban espacios públicos para el diálogo, las experiencias de disrupción social han contratado o destruido estos espacios y han aislado a los líderes de la comunidad que sabían cómo crearlos. Donde la gente está ahora socialmente aislada, los hogares públicos necesitan ser conscientemente reconstruidos (Quiñones Rosado, 2007).

Belenky y otros (1997) emprendieron un estudio del vecindario y los centros culturales para mujeres que intentaban abordar el debilitamiento de la voz de las mujeres. Ellas intentaban discernir elementos de un proyecto común para abrir hogares públicos. Mientras que las facultades tradicionales a menudo cultivan más miembros privilegiados de la sociedad para sobresalir y usar sus logros para alcanzar la cima de estructuras competitivas, Belenky y otros estaban interesados en entender el desarrollo y la creación de centros donde los marginados pudieran afirmar y desarrollar conocimiento, voz, y liderazgo para el cambio social. Sus crónicas incluían los Movimientos de los Centros de Madres en Alemania y Estados Unidos, el Congreso Nacional de Mujeres de barrio y el Centro para el Desarrollo Cultural y de la Comunidad. Ellas llamaban a los centros que estudiaban "hogares públicos", ya que buscaban extender las virtudes del hogar –"cuidando y alzando a los miembros vulnerables de la comunidad"- a la comunidad más amplia, a medida que alentaban el compromiso de los ciudadanos hacia el bien común (Belenky, 1996, p. 408).

El intento de estos hogares públicos era nutrir el pensamiento de la comunidad, incluyendo tantas voces como fuera posible, para evocar las visiones y los sueños de los participantes de la comunidad, y para resolver colaborativamente el problema y crear. Su método era entrar en las relaciones a través de la escucha. Todos los proyectos que estudiaban empezaban con entrevistas. Belenky y otros (1997) notaron que estos trabajadores culturales fundadores se acercaban con reverencia al grupo con el que trabajaban. Ellos confiaban que había

conocimiento en el grupo que podría orientarse hacia crear un deseo futuro consensuado. Los líderes hacían preguntas dirigidas a animar a las personas a "pensar cuidadosamente sobre quiénes eran, dónde querían ir, y qué habilidades podrían cultivar para ayudarles a alcanzar sus objetivos" (p. 417). Estos trabajadores culturales se colocaron a sí mismos de aprendices de aquellos a quienes escuchaban. En lugar de afirmarse a sí mismos como que tenían toda la autoridad y experteza, ellos escuchaban la autoridad en aquellos a quienes estaban escuchando, viéndoles como profesores. "Los investigadores querían escuchar lo que los excluidos tenían que decir; ellos querían aprender de lo que tenían para contribuir. Y, muy importante, traerían esta voz al diálogo con la sociedad más grande" (p. 417). Sus preguntas iniciales daban paso a las preguntas de los otros, haciendo posible la investigación para convertirse en completamente colaborativa, a medida que los miembros trabajaban hacia un entendimiento compartido de su situación y alternativas deseadas. Tenían claro que es desde un sueño común que la acción fluye. Para cada uno de los grupos que estudiaban, las organizaciones eran fundadas para apoyar la realización de estos sueños comunes. "Como cada organización alcanzaba a las otras haciendo un trabajo similar, se establecían redes nacionales e internacionales, permitiendo a los participantes perspectivas globales más generales sin perder el contacto con las realidades concretas de sus particulares experiencias y objetivos" (p. 426).

Escuchar, sonsacar pensamientos incipientes, reflejar y nombrar las fortalezas, desarrollar un análisis de su situación, desarrollar capacidades de resolución de problemas e imaginar caminos alternativos para vivir, todo era buscado en el contexto del diálogo colaborativo. En tal diálogo, la jerarquía es dejada a un lado, mientras aquellos al margen son alentados a compartir sus experiencias y perspectivas. Hay un compromiso de crear espacios democráticos, escuchando todas las voces presentes para permitir una complejidad de análisis para desarrollar eso que pueda dar luz a una visión común.

Comprometiéndose en tal hogar público, los individuos empiezan a ver que lo que se está sufriendo no es solo de uno. A través de la invitación activa, los pedazos que una persona conoce y recuerda sobre una situación que se está comentando son colocados uno al lado del otro hasta que emerge una imagen más completa. En esta imagen más detallada de su situación compartida, los miembros empiezan a entender en qué maneras sus problemas personales reflejan los acuerdos socioculturales más grandes, tales como la devaluación y la exclusión de las mujeres y los pobres. Una vez que este proceso se pone en marcha, Belenky (1996) dice a las personas empezar a moverse desde una "parálisis que surgía a partir de pensar que sus dificultades se debían a incompetencias personales" (p. 396). La aparente inevitabilidad del status quo es lentamente cuestionada a medida que la gente junta se mueve desde haber aceptado lo que no entendían completamente, para cuestionar críticamente sus realidades vividas. El entumecimiento del deseo y el desdibujo de las imágenes para el futuro tan común a las comunidades afectadas son lentamente reemplazadas por el despertar de posibilidades para que las cosas sean de otra manera. Tal sustitución de la posibilidad para la inevitabilidad puede solo nutrirse a través de la lenta construcción de la verdad y una percepción que aparece poco a poco de aspiraciones comunes.

Otro ingrediente para el éxito de estos hogares públicos es su esperanza de que los miembros trabajarán hacia el bien común y mientras que disfrutan el apoyo para su propio desarrollo, ofrecerán su propio apoyo a los demás. Tal modelo crea una cascada de fortalecimiento y apoyo. En este trabajo, como en las comunidades de base cristiana del movimiento de la teología de la liberación en Latinoamérica, el movimiento "peña" en Chile empezó por Violeta Parra, los círculos de alfabetización de Paulo Freire o el "Teatro del Oprimido" organizado por Augusto Boal, grupos de personas forman comunidades para crear hogares públicos donde nuevos tipos de diálogo pueden ser escuchados y nuevas formas de acción social pueden ser imaginadas.

El "amado tercero"

La filósofa feminista Kelly Oliver (2002) trabaja con la idea de Julia Kristeva un "amado tercero" como ella examina lo que es necesario para crear y sostener el espacio psíquico frente a las circunstancias opresivas. El tercero que propone a la díada madre-hijo es lo social.

> Si este tercero es un tercero amado y comprensivo, cuando encontramos nuestro propio significado positivo a través de esa transferencia. Pero si no hay apoyo social o amado tercero –es decir, si no hay significado positivo para mí dentro de lo social- entonces estoy sumido en una crisis narcisista teniendo que identificarme con mi propio sin sentido de abyección.
>
> (p. 54)

Los hogares públicos intentan proporcionar este "amado tercero", donde las diferencias pueden encontrar expresión. Aquí los procesos en la cultura dominante que han atribuido significados negativos a la existencia de uno son cuestionados y rechazados. Por el contrario, los significados positivos son tan alentados que permiten a los miembros de la comunidad recuperarse de internalizaciones y sentimientos de inferioridad, vacío y sinsentido. Solo en tales procesos de restauración los individuos pueden comprometerse como hacedores de significado que pueden expresar sus necesidades y deseos, conocimiento y visión. Al proporcionar un "amado tercero", los hogares públicos alientan la resistencia en el doble sentido al que se refieren Gilligan, Rogers y Tolman (1991) como un proceso sostenedor de la salud y como estrategia política:

> Así la palabra "resistencia" adquiere nuevas resonancias, recogiendo la noción de resistencia saludable, la capacidad de la psique de resistir los procesos de la enfermedad, y también el concepto de resistencia política, la disposición a actuar en el conocimiento propio de uno mismo cuando tal acción crea dificultad.
>
> (p. 2)

Cuando los miembros de una comunidad han sufrido enormemente, su esfuerzo se hace traumático cuando este sobrepasa lo que puede ser expresado o representado; cuando los significados para tal expresión y representación son negados; o cuando tal expresión falla en encontrarse a sí misma apoyada y visibilizada. Siguiendo a Kristeva, Oliver (2002) dice que es "a través de la representación, que el trauma es asimilado en el orden social y de ese modo no es ya traumático, incluso si todavía resulta doloroso o humillante" (p. 57). Para Kristeva, ella dice, la revuelta es

> la experiencia de inclusión a través de la representación, a través de hacer propios el lenguaje y el significado para habar a los demás. … La revuelta se convierte en la manera en que "yo" expresaré mi especificidad al distorsionar los clichés aún así necesarios de los códigos de la comunicación y al constantemente deconstruir las ideas/los conceptos/filosofías ideológicas que "yo" he heredado. Este proceso de distorsión y deconstrucción es la manera en que "yo" hago míos los clichés de cultura; es una manera de pertenecer que contrarresta la alineación del significado y la cultura dominante. Estas distorsiones pueden ser alegres o rabiosas, subversivas o conservadoras, conscientes o inconscientes, pero deben ser creadas y nacidas desde la pasión. Hay maneras de encontrar o crear el espacio social para vivir que pueda apoyar y abrir el espacio psíquico.
>
> (p. 57)

"La revuelta psíquica, la revuelta analítica, la revuelta artística", dice Kristeva (2002), "se refiere a un cuestionamiento continuo, de transformación, de cambio, un interrogatorio sinfín de las apariencias" (p. 120). A través de la participación en las actividades que aspiran al movimiento desde la conmoción a la representación, a través de procesos de sublimación, el espacio psíquico empieza a recuperarse de su colapso. La representación puede ser a través del lenguaje y el arte. Donde la alfabetización ha sido negada e incluso el acceso al lenguaje propio ha sido frustrado, la recuperación del lenguaje y la adquisición de la lectura y la escritura se convierten en objetivos fundamentales que están interrelacionados con los fines liberatorios.

Al discutir los perniciosos efectos psíquicos y en la comunidad de la colonización, Memmi describe cómo incluso las características positivas de un grupo colonizado son reinterpretadas como negativas por el grupo que coloniza, robando la base para el respeto de los individuos y su comunidad. Los trabajadores culturales alientan a nombrar y reconocer los dones de una comunidad, así como las prácticas más recientes de indagación apreciativa han buscado hacer dentro de las organizaciones (Cooperrider & Srivastava, 1987). El trabajo cultural cuidadosamente refleja esos dones de manera que puedan ser reconocidos y afirmados, contribuyendo al fortalecimiento del individuo y a la identidad y autovaloración del grupo. Son también cuidadosos de reflejar nuevamente lo que los individuos y los grupos han llegado a entender, de manera que el conocimiento y el proceso de construcción de conocimiento puedan ser afirmados como recursos.

Por ejemplo, en el Programa de Escucha de Parejas en Vermont, Mary Belenky y otros (1997) crearon grupos con las madres de chicos jóvenes, madres que habían sido "silenciadas" por el abuso y el abandono en sus familias de origen y que estaban experimentando dificultades en la crianza de sus propios hijos. Las narrativas de las mujeres de cómo llegan a entender un aspecto de su situación y a actuar sobre ese entendimiento fueron cuidadosamente transcritas y leídas nuevamente a las mujeres para ayudarlas a afirmarse en sus propias capacidades para el pensamiento crítico y la resolución creativa de problemas. Dentro del espacio social protegido de tales hogares públicos, "las imágenes positivas de uno mismo como adorable y querido" que no tienen cabida en la cultura dominante son nutridas, argumentando la depresión que parece de ser visto como abyecto por la cultura dominante (Oliver, 2002, p. 50).

Muchos de los hogares públicos que estamos describiendo son activos en metabolizar las historias traumáticas en los niveles de individuos, familias, y la comunidad más amplia. En muchas tradiciones culturales el compartir las experiencias traumáticas y las historias de supervivencia contribuye a la construcción de los recursos para la resiliencia en el afrontamiento de insultos futuros y que están ocurriendo. Los hogares públicos buscan promover este tipo de compartir a través de la recogida de testimonio, el estímulo de la expresión artística, y una meditada conexión intergeneracional que promueve a la comunidad fortalezas para ser transmitidas a los miembros más jóvenes. Landau y Saul (2004) llaman a este camino transicional, el "puente que conecta a las personas, crea continuidad entre el pasado, el presente y el futuro, abarcando su completo contexto ecosistémico" (p. 280).

Sueño común

> El mapa a un nuevo mundo está en la imaginación, en lo que vemos en nuestro tercer ojo más que en la desolación que nos rodea.
>
> (Kelley, 2002b, p. B8)

Los hogares públicos permiten que nuevas visiones del mundo tomen forma (p. 8). Como apunta Homi Bhabha (1994), los griegos reconocían que "la frontera no es eso en lo que algo se para", sino "eso desde lo que algo empieza su presencia" (p. 1). Una recuperación del espacio físico es necesaria para empezar a ver las fronteras de las situaciones límites en

nuestras vidas como los límites en lugar de cadenas. Este cambio de la percepción de una situación de ser obstáculo a ser una apertura es posibilitada por los tipos de conocimiento crítico y sentido de la solidaridad promovidos en los hogares públicos.

Dentro de una orientación individualista la gente se gira hacia los sueños y las imágenes para abordar los problemas personales y el bienestar, y algunas veces para promover las estrategias defensivas, mientras a menudo se fracasa en entender suficientemente cómo estas están íntimamente unidas a la patología cultural y el bienestar de la comunidad. Sin este conocimiento crítico olvidamos cómo practicar los sueños y las revelaciones de la comunidad, apartándonos nosotros mismos de las fuentes de conocimiento común y regeneración que son extremadamente necesarias en nuestras vidas con el otro. Las prácticas de la comunidad para soñar, imaginar y visionar reconectan la transformación individual y de la comunidad, creando espacios públicos para escuchar los comentarios creativos y críticos de los imaginarios en nuestras vidas. Mientras que la ideología normalmente tiende a conservar los acuerdos del status quo, la imaginación utópica lleva hacia delante lo nuevo, proponiendo una discontinuidad (Kearney, 1998a; Ricouer, 1986).

Las comunidades de resistencia son alimentadas por procesos de sueños comunes. Esta revelación contribuye a su nacimiento como espacios sociales alternativos y a su sostenimiento con los vínculos creados al trabajar juntos hacia sueños compartidos. Tal sueño común puede estar unido a la revelación utópica del judaísmo, la cual se teje en la progresión de cada semana a través de la celebración del Sabbath. El Sabbath es concebido como una vuelta al hogar hacia el origen y el destino (Heschel, 1951, p. 30), un tiempo durante el que los celebrantes se armonizan en las maneras en que el paraíso ya está encarnado, con las maneras en que la existencia está ya completada y cumplida. Durante el Sabbath, los miembros de la comunidad son llamados a crear una atmósfera de paz y alegría para despertar su sentido de un tiempo en el que la justicia, la libertad, y el amor florecerán. Vivir dentro de una conciencia del Sabbath nos despierta a la posibilidad latente de tal vuelta al hogar en cada momento. Las comunidades necesitan la polinización por las imágenes que llevan a uno a la relación creativa con las situaciones límites de nuestro tiempo, que nutren el sentido de lo posible, refrescan los espíritus, y renuevan la esperanza (ver Capítulo 12).

En contraste, Sloan (1996), siguiendo a Habermas, describe la subyacente dinámica de globalización: “el estado y el mercado proyectan la existencia o la realidad futura cercana como lo ideal, llenando el espacio en que los ideales personales y colectivos alternativos podrían ser formulados a través de la interacción continua y el debate. La tarea del individuo se vuelve una de adaptación, de “encajar” en lugar de la individuación o auto-realización a través de la comunicación intersubjetiva” (pp. 62-3). Mientras que aparentemente ofrecían cada vez más alternativas y opciones, “los marcos dentro de los cuales nosotros elegimos son elaborados en gran medida para coincidir con los imperativos del mercado y el estado para la reproducción social” del sistema político y económico prevaleciente (p. 63). Sloan describe el proceso de acomodación a esos poderes grandes, invisibles a medida que conllevan la colonización de la personalidad, “reemplazando las fuentes culturales simbólicas de significado con mera estimulación. La descolonización de esta esfera requeriría que la desimbolización ideológica fuera argumentada por la resimbolización que des-ideologiza” (p. 131). Nuestras propias capacidades vitales para imaginar necesitarían reemplazar a aquellas del estado y el mercado, redespertando las fuentes de nuestra visión juntos.

La democracia de la Tierra: Lugar y resistencia

En el siglo XXI, las relaciones seres humanos-hogar están sitiadas, y los hogares públicos orientan cada vez más sus energías a la defensa de sus derechos a administrar los lugares donde residen. La mutación de colonialismo a globalización ha privado a innumerables comunidades locales de sus significados económicos de supervivencia, forzando a millones de personas a dejar su tierra y sus familias en busca de un lejano empleo. Un hambre rapaz por el

beneficio ha llevado a violentos desplazamientos de grupos indígenas desde la tierra que es rica en ambicionados recursos naturales. Muchos grupos que intentan construir o sostener los hogares públicos lo hacen bajo la amenaza de perder los lugares que ellos llaman hogar o ya haber sostenido esta pérdida (Shiva, 2005).

Este daño psíquico acompañado de la pérdida del lugar ha sido minimizado cada vez más en América a medida que la industrialización y otros cambios económicos han llevado a la migración desde el campo a los centros urbanos, además de a múltiples movimientos en el curso de la vida de cada uno. Dada la influencia del individualismo, la ruptura de las conexiones ser humano-naturaleza han sido tematizadas solo recientemente como perjudiciales para los individuos, las comunidades, y el entorno. Este perjuicio incluye animales que están atrapados en áreas cada vez más disminuidas, áreas a menudo inadecuadas para su bienestar o incluso su supervivencia (Bradshaw & Watkins, 2006). Olas de emigración y desarrollo urbano han desplazado a las comunidades, separando a los barrios que una vez fueron fuentes de información compartiéndose, apoyo social, y artes culturales (Fullilove, 2005).

Desafortunadamente, la injusticia económica tiende a forzar al pobre a los lugares más degradados o usa sus barrios como vertederos para desperdicios tóxicos. Cuando la gente pobre está viviendo en áreas ricas en recursos naturales, todas las maneras de violencia y de terror son usadas para desplazarlas. Tales tácticas comprometen la continuidad y estabilidad de lugares literales, relaciones seres humanos-hogar, hogares públicos y lugares de intercambio entre comunidades. Sacar de su lugar a una comunidad puede compararse a los intentos por destruir el acceso a su lenguaje: ambos son efectivos en herir mortalmente la transmisión de la cultura. Cuando hay múltiples reclamos entendibles a un único lugar –como es cada vez más el caso- las estrategias de co-existencia son necesariamente criticadas.

Por todas estas razones, las psicologías de la liberación también deben ser psicologías de eco-liberación para atender la interdependencia mutua de los ambientes construidos y naturales, animales y humanos. Cada vez más, los hogares públicos están volviendo su atención a los entornos donde sus vidas se despliegan. Desde la creación de "eco-hoods" en ciudades como Detroit y Washington D.C., a luchar contra su desaparición por los urbanizadores en Los Ángeles, muchas comunidades urbanas están intentando crear una relación para colocar en circunstancias poco hospitalarias (Boggs, 1998). Solares vacios en barrios peligrosos están siendo reclamados a través de proyectos artísticos de murales como en Filadelfia o jardines de la comunidad en Nueva York. Los grupos indígenas, antes considerados por estar aislados, son lanzados a las luchas en torno a la preservación del lugar ya que las corporaciones transnacionales disponen de vertidos tóxicos en remotos lugares como el Amazonas, que aprovechan el terreno de la selva tropical para el desarrollo farmacéutico, o amenazan los inestimables recursos de la comunidad como la diversidad de semillas en México e India. Las coaliciones de grupos indígenas han tenido que organizarse para oponer resistencia a gigantes transnacionales tales como Chevron Texaco, Grace Corporation, y Dow Chemical. Por ejemplo, en áreas remotas del Amazonas ecuatoriano, se alega que Texaco vertió casi 20 billones de barriles de vertidos tóxicos en pozos abiertos, estuarios y ríos entre 1964 y 1992, contaminó 2.5 millones de acres de selva tropical a lo largo del camino de las tuberías y los pozos (Epstein, 2003). Crecientes índices de cáncer y defectos de nacimientos han resultado, además de un desplazamiento de los grandes sectores de los tres grupos indígenas en la región afectada. La supervivencia de grupos indígenas y no indígenas se ve ahora claramente ligada a la protección de los lugares de los que dependen, aunque en algunos casos estos lugares son ahora inapropiados para los asentamientos humanos. Por supuesto, esta polución es ahora limitada a los territorios de los indígenas.

Vandana Shiva, física, activista, y una fundadora del movimiento para salvar las semillas, dice:

> La salida de este círculo violento es profundizar en la democracia –traer las decisiones que afectan directamente a las vidas de las personas tan cerca como sea posible a donde las personas están y donde pueden tomar responsabilidad. Si un rio está fluyendo a través de algunas comunidades, estas comunidades deberían tener el poder y la responsabilidad de decidir cómo se usa el agua y si se contamina o no. No es asunto del gobierno dar a Coca-Cola el agua subterránea de un valle en Kerala, dando como resultado que ricas tierras agrícolas se queden completamente secas. Las comunidades necesitan tomar de nuevo la soberanía y delegar el fideicomiso al estado solo en la medida adecuada.
>
> (Shiva & van Gelder, 2003)

Ella describe una reunión de 200 aldeanos dedicados a salvar las semillas, que juntos reunieron las fuerzas para reclamar su soberanía.

> Estos 200 aldeanos, reunidos en una alta villa montañosa cercana a un afluente del Ganges, dijeron, "Hemos recibido nuestras plantas medicinales, nuestras semillas, nuestros bosques de la naturaleza a través de nuestros ancestros; les debemos conservarlos para el futuro. Prometemos que no permitiremos su erosión o su robo. Prometemos que nunca aceptaremos patentar, la modificación genética, o permitir que nuestra biodiversidad sea contaminada en modo alguno, y prometemos que actuaremos como las poblaciones de esta biodiversidad"
>
> (Shiva & van Gelder, 2003)

Los hogares públicos son esenciales para el desarrollo de este tipo de democracia en la tierra. Desafortunadamente, muchos hogares públicos son creados por necesidad en entornos inhóspitos donde los extranjeros juntos son lanzados a la necesidad: campos de refugiados, prostíbulos o en suburbios en los márgenes de la ciudad por todo el mundo. En tales lugares, uno es empujado a retos extremos de descubrir qué sustento literal y espiritual está disponible en el momento presente, retos que son más fácilmente afrontados con el soporte humano que los hogares públicos, incuso improvisados, pueden promover.

La regeneración postmoderna de las bases

A través del trabajo interior de los hogares públicos además de su diálogo con otras personas compasivas, un nuevo tipo de identidad –un "nosotros-en-solidaridad- puede todavía emerger. En su libro *Postmodernismo de bases*, Esteva y Prakash (1998) empiezan a nombrar este "nosotros" como una comunidad no "constituida por categorías abstractas: pasajeros, consumidores, propietarios, miembros de un club, una iglesia, una fiesta", porque la historia ha mostrado que tales identidades abstractas pueden ser manipuladas por élites a través de los mercados nicho, campañas de anuncios, y demagogia. Los nosotros-en-solidaridad que se forman en los hogares públicos empiezan en lo local y único, creando una atmósfera de apoyo extendido a la familia que desdibuja los límites entre la esfera pública y la esfera privada que a menudo existe en los espacios urbanos globalizados. En tales espacios, nuevos elementos de hacer cultura pueden empezar a emerger, creando islas locales de autoconfianza e iniciativa desapercibidos por expertos y élites que esperan estar al cargo de cualquier proyecto de mejora.

Lanzados juntos en los barrios urbanos postmodernos, los marginalizados pueden probar a ser innovadores y prácticos sobre regenerar nuevos modos de solidaridad que les permitan ofrecer hospitalidad a los demás.

> Aprendiendo y luchando por quedarse con su "nosotros", las mayorías sociales post-modernas están todavía sobreviviendo a la ruina que los ingenieros sociales de la

> modernidad han diseñado para ellos. … Ellos mantienen alegres celebraciones incluso en mitad de las junglas y los guetos urbanos. Su "nosotros" sabe cómo regenerar sus artes tradicionales de vida, posibilitándoles escapar de la desesperación de los suburbios.
>
> (p. 180)

Esteva y Prakash (1998) enfatizan cómo los tipos de espacios de bases postmodernas que estamos describiendo operan independientemente de constructos de la nación/estado. Su solidaridad es con otras "zonas autónomas" locales que cruzan las divisiones nacionales formales. Tal red de trabajo forma uniones fuera de las afiliaciones sancionadas por el estado, creando recursos de base de poder que eran imprevistos. Ellos dicen: "el único deseo de la existencia humana, de supervivencia y florecimiento para las "mayorías sociales", sin embargo, reposa en la curación y la regeneración de los espacios post-modernos" (p. 4). Solo en estos espacios puede la homogenización cultural infligida por la élite de "minorías sociales tanto en el Norte como en el Sur" (p. 16) ser resistidas. Mientras tales espacios postmodernos son para la mayoría decididamente local en sus preocupaciones, Esteva y Prakash (1998) las describen como "lanzar semillas que están volando libremente con el viento hacia lugares lejanos", mientras "por toda la inmensidad de la tierra, otros están luchando en crecer al escapar de diseños y proyectos 'neoliberales' globales y nacionales; aprendiendo de las dificultades de los demás sobre cómo desarrollar sus propias nociones culturales de 'una buena vida' vivida en espacios locales en desarrollo" (p. 466). Esteva y Prakash argumentan que tales comunidades se orienten a una escala local que es "en proporción a la capacidad humana para el conocimiento y la comprensión" (p. 34).

Los Caracoles

En 1994, en la víspera del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA) y a raíz de la derogación del gobierno mexicano de los derechos de las tierras a aquellos que viven y trabajan la tierra (Artículo 27 de la Constitución), muchas comunidades indígenas en Chiapas se unieron a la resistencia armada que habían estado desarrollando desde principios de la década de 1980 para llamar la atención hacia su drama. Quinientos años de colonización, marginalización, y desplazamientos de sus tierras ancestrales están ahora siendo extendidos debido a los acuerdos de comercio internacionales que están debilitando sus economías locales, desplazándolos de sus casas y sus comunidades para explotar más a fondo los vastos recursos naturales de su región, y contribuyendo a las migraciones forzadas debido a la pobreza impuesta y a la violencia aprobada por el estado.

En 1995 el líder portavoz de los Zapatistas, Subcomandante Marcos, convocó la primera Convención Democrática Nacional en un estadio en Aguascalientes. Seis meses después cuando el gobierno incumplió las negociaciones de paz, sus fuerzas militares y paramilitares destrozaron este lugar. Marcos luego pidió a centros culturales similares de resistencia a movilizarse y apoyar la auto-determinación de la comunidad y la dignidad para ser construidos por todo el mundo.

El Gobierno mexicano estaba sorprendido de que tanto la sociedad civil como las organizaciones internacionales fueron rápidas en apoyar a las comunidades indígenas que habían vivido largo tiempo bajo el espectro de prácticas discriminatorias intensas y generalizadas. Los Acuerdos de San Andreas fueron negociados, dando a las comunidades indígenas un campo de autonomía y derechos que estaba pendiente desde hace tiempo. Desafortunadamente, el gobierno mexicano ha fallado en respetar estos acuerdos, destripando la legislación concerniente a los asuntos indígenas.

Después de diez años trabajando con el gobierno mexicano para promulgar los Acuerdos de San Andreas, muchas de las Comunidades indígenas en Chiapas decidieron de todas maneras vivir según los acuerdos, organizándose en cinco zonas autónomas llamadas caracoles. Con recursos financieros y materiales extremadamente limitados, llevaron a cabo con sus propias

manos la construcción de escuelas, clínicas de salud, sistemas regionales y locales de gobiernos representativos, y estructuras para desarrollar la igualdad para las mujeres. Estas zonas autónomas no se sobreponen con las zonas del gobierno mexicano, sino que se mantienen aparte para crear un dominio de auto-gobierno.

Las comunidades zapatistas tenían claro que no estaban separándose de México, sino intentando crear una forma de gobierno participativo que no fuera corrupto, que estuviera basado de forma consensuada, y que respondiera a las necesidades de las comunidades indígenas. Sin éxito en reformar la corrupción del gobierno mexicano, muchas personas indígenas en Chiapas dieron un paso hacia delante para promulgar en sus vidas comunes y diarias lo que habían pedido permiso al gobierno para hacer. Las áreas autónomas se llamaban a sí mismas zonas rebeldes, donde la rebelión es afirmada. Ellos invitan a todo el mundo a crear zonas autónomas donde ellos viven.

Emergiendo de 500 años de brutal colonización, las comunidades han reconocido la necesidad de tres tipos de diálogos. Primero, han sido cuidadosos en crear un espacio protegido donde sus propias lenguas y aspectos de su cultura tradicional puedan ser practicados y fortalecidos. Dentro de este espacio protegido también están abarcando aspectos de la cultura tradicional que desean cambiar, como el tratamiento desigual de las mujeres. En segundo lugar, dan la bienvenida a otros que puedan actuar en solidaridad con ellos, que puedan aprender de sus comunidades para crear comunidades autónomas en otro lugar. Además de estos diálogos educativos y de apoyo entre indígenas y no indígenas, las comunidades también deben estar en negociaciones formales con el gobierno mexicano y el ejército a cuyas manos han sufrido profundamente, y con quienes mantienen profundas diferencias. Tristemente, estas conversaciones no podía decirse que surgieran de una relación mutua o recíproca (ver Capítulo 15 sobre trabajo de reconciliación pública).

Ellos usan la metáfora o imagen de un caracol, para diferenciarse y unirse a las formas de diálogo. Mientras hay una estructura flexible similar a una puerta en la boca del caracol donde el intercambio puede ocurrir con la sociedad civil, el interior del caracol protege los asuntos íntimos de la comunidad. Han aprendido de las intrusiones de misioneros, antropólogos, agentes secretos de la policía y el ejército, y muchos otros "expertos" de los que el interior de la vida de la comunidad debe ser protegido para que su vida cultural continua pueda ser apoyada, sus lenguajes preservados, y sus propios procesos de educación fortalecidos. Las negociaciones con el gobierno mexicano han tenido lugar apartadas de las comunidades en procesos de negociación formalmente convocados.

Aquellos de la sociedad civil que visitan las comunidades zapatistas deben pedir permiso para su visita. Si se extiende una invitación, son bienvenidos a entrar en la comunidad para aprender de la comunidad y sus reglas. Se les pide no ir más allá de un área bien delimitada. El cuidadoso proceso de negociar una visita a estas comunidades intenta asegurar que los invasivos, irrespetuosos, colonizadores, y violentos modos de interacción que el indígena ha tenido que sufrir sean reemplazados por la conducta y el interés respetuosos, informados y empáticos. Las interacciones entre los visitantes y La oficina del Buen Gobierno son consideradas y formales, moviendo la atención de los visitantes a su activismo potencial propio en sus comunidades de origen, activismo ojalá inspirado por el ejemplo creativo y valiente de la comunidad que los acoge.

Espacios intercalados para la reconciliación

La estructura similar a la puerta en la boca del caracol es parecida a lo que Homi Bhabha (1994) llama un "espacio intercalado", "tercer espacio", "un espacio intermedio", que "proporciona el terreno para elaborar estrategias de identidad –singular o común- que inician nuevas señales de identidad, y sitios innovadores de colaboración, y contestación, en el acto de definir la idea de sociedad en sí misma" (p. 1). Homi Bhabha tiene claro que el tercer espacio que está reseñando y definiendo no es una "integradora subsunción o sublación. Es un

tercero que es parte de un proceso incesante o movimiento que está al mismo tiempo en medio y al lado de las 'polaridades' usuales del conflicto. … el tercer espacio se centra en las potencialidades estratégicas y agenciadoras liberadas en el arte del desplazamiento" (citado en Hoeller, 1999).

En el área del caracol delegada para que los visitantes se encuentren con los miembros de la comunidad, económicamente privilegiados, económicamente explotados, europeos, americanos, y grupos e individuos indígenas mexicanos no aparecen como oposiciones binarias sino como contribuyentes que coexisten y se conectan a un puzle común. En este lugar delimitado, las líneas firmes se desdibujan, produciendo un inquietante hibridismo. Las chicas adolescentes caminan de la mano hacia el edificio del colegio vistiendo brillantes coloridas ropas mayas tejidas y bordadas, mientras que los visitantes no mexicanos escuchan a los Beatles cantando fuera de uno de los dormitorios de la escuela. Los chicos juegan animosos al baloncesto en camisetas adornadas con logos americanos, mientras al lado de ellos un neoyorquino enseña *capoeira* brasileña a un grupo de adolescentes americanos. Dentro del comedor un grupo de dentistas franceses comentan su lucha por introducir el café de comercio justo en Francia. Este hibridismo existe en el medio de las luchas que continúan por la igualdad de las mujeres, las graves preocupaciones por el cuidado de la salud, los ingresos de la agricultura que caen en picado, y el estrangulamiento de las comunidades de su región por las fuerzas militares y paramilitares.

Un proyecto relacionado con la historia americana, Hull House de Chicago, fundado en 1989, era un espacio intercalado que ha producido muchos otros hogares públicos en los Estados Unidos. Mujeres de clase media y alta, y mujeres emigrantes que sufren pobreza y desplazamiento fueron recibidas juntas para desarrollar relaciones mutuas y para entender mejor los problemas que afronta su ciudad. En un viaje de graduación a Europa, Jane Addams visitó Toynbee Hall en Londres donde los estudiantes pudientes y los pobres viven al lado. Inspirada por esta transgresión de las usuales fronteras entre clases que sirven para segregar a las comunidades, Addams volvió a Chicago para ayudar a crear hogares públicos donde la reconciliación entre las clases económicas podrían desarrollarse, y donde las conversaciones e iniciativas podrían surgir fuera de las relaciones entre inmigrantes recientes y los de la familias ya establecidas desde hace varias generaciones.

> Addams escogió una de las más estresadas áreas en la ciudad de Chicago y construyó un lugar que llamó Hull House. Las mujeres se movían dentro y abrían las puertas de sus casas a los emigrantes que vivian en el barrio. Ambos grupos trabajaban juntos estudiando los problemas que afronta la comunidad; hicieron y presentaron un arte en el que se reflejaban y que comunicaban las condiciones en que vivían. La investigación acción de las ciencias sociales, teatro, música y escritura de ficción todas prosperaban en Hull House. Un museo fue construido para exponer las artesanías tradicionales de los inmigrantes para honrar las artes y las industrias que la gente había desarrollado en el Viejo Mundo.
>
> (Belenky, 1995, pp. 397-8)

Addams se oponía a una ideología de punto de apoyo y en su lugar concebía las particularidades culturales de la cultura de cada inmigrante como una contribución a la sociedad más amplia americana. Por esta razón Hull House apoyaba activamente las artes culturales diversas de cada grupo inmigrante del que estaba compuesto. Entendiendo que la pobreza privaba a las personas de ventajas educativas y sociales, se buscaba aprovechar las ventajas disponibles en formatos que podrían fortalecer a los participantes en su propio pensamiento crítico y conocimiento.

Reflexionando sobre el experimento de Hull House, Addams (1912) dijo que era importante que no se presentara por ninguna propaganda social o política particular.

> Debe, en un sentido, dar la cálida bienvenida de una posada a toda la propaganda, si por ventura uno de ellos se encontrara un ángel. La única cosa por la que sentirse intimidado en el Asentamiento es que pierde su flexibilidad, su poder de rápida adaptación, su predisposición a cambiar sus métodos como su ambiente puede demandar. Debe estar abierto a la convicción y debe tener un profundo y duradero sentido de tolerancia. Debe ser acogedor y estar listo para el experimento.
>
> (p. 126)

Para Addams (1912) estaba claro que "sin el avance y la mejora del todo, ningún hombre puede desear cualquier mejora perdurable en su propia condición individual material o moral" (p. 126).

En 1930 Jane Addams conoció a Myles Horton, que se iba a convertir en el cofundador de la Escuela de Folclore Highlander en Tennessee. En 1932, Horton, un organizador sindical desarrolló Highlander usando el modelo de Hull House además de las escuelas de folclore danesas. Estas últimas eran centros de educación de adultos en Dinamarca que habían empezado a llamar la atención en Estados Unidos a finales del 1800 y principios del 1900, ya que algunos lamentaban la ausencia de la educación de adultos. Lo que interesaba a Horton sobre las escuelas de folclore y el modelo Hull House era el potencial para la educación no solo para contribuir al desarrollo individual y el progreso, sino para proporcionar una fundación para la ciudadanía, la acción de la comunidad, y el cambio político y social más amplio.

Horton aprendió de la experiencia personal que la actuación de la especialización era antiética al tipo de educación fortalecedora necesaria para apoyar el cambio de base. Él compartió una noche una anécdota de una reunión con un grupo de la comunidad de tener un sentimiento terrible de que él no conocía las respuestas que la gente estaba buscando. En retrospectiva, él se dio cuenta de que un mayor punto de inflexión en su trabajo fue cuando se dio cuenta de que no tenía que conocer de antemano las respuestas, sino que tenía que preguntar a la gente lo que *ellos* sabían sobre los problemas que la comunidad afrontaba y sus posibles soluciones. Él re-imaginó su papel a medida que proporcionaba un contexto comunitario para que los miembros compartieran su conocimiento y reconstituyeran juntos la historia de la situación bajo el escrutinio además de una acción crítica de respuesta hacia ella.

Highlander se centró en el temprano desarrollo de las Escuelas de Ciudadanía en el Sur que permitió a miles de personas aprender a leer y escribir, conseguir ciudadanía, votos, y empezar a comprender y a ser una fuerza dentro del proceso político. Precoces profesores como Bernice Robinson en la Isla de Juan en Carolina del Sur improvisaron una pedagogía participativa que buscaba respetuosamente asociarse con los estudiantes adultos en lugar de degradarlos mediante una enseñanza por debajo de ellos. Dejando a un lado las cartillas de la escuela primaria, Robinson usaba significativos materiales procedentes de las vidas diarias de sus estudiantes para ayudarles a conseguir alfabetizarse, animándoles a definir el curso de su aprendizaje (Levine, 2004).

> Empecé con cosas familiares para ellos. Estaban trabajando en los campos y yo les pedía que me contaran historias sobre lo que hacían fuera y en los campos y lo que tenían en sus casas. Yo escribía estas historias y trabajaba con ellas sobre sus palabras. Yo decía ahora "Esta es tu historia. Vamos a aprender cómo leer tu historia".
>
> (Robinson, citado en Levine, 2004, p. 43)

Bernice Robinson, una graduada de la escuela secundaria que nunca se había imaginado a sí misma como profesora, estaba convencida de que

> la dirección y el contenido de un programa debe emerger de las personas, en vez de solo llevárselos aunque sea con buena intención. Esto es lo que se llama el "efecto

> percolador" en lugar de la técnica "goteo". Si un programa es para trabajar las personas deben tener el poder de tomar decisiones sobre lo que quieren hacer.
>
> (Robinson, citado en Levine, 2004, p. 39)

Highlander apoyaba a la gente en sus propias comunidades para llegar a ser los profesores. Estos profesores eran luego reunidos en talleres en un residencial en las Highlander para reflejar en su trabajo y la organización de la comunidad. La gente se reunía cruzando las líneas raciales, lo cual era una rara experiencia durante este periodo.

Highlander empezó con un compromiso con el establecimiento de sindicatos laborales y con el desarrollo de la democracia económica. Se hace evidente que la segregación minaba un movimiento laboral unificado que para tener éxito necesitaba la solidaridad que atraviesa lo racial. La democracia económica no podría desarrollarse en un contexto de segregación racial y racismo. Desde entonces, Highlander servía como un espacio intercalado para que blancos y negros promovieran las relaciones a través de las líneas raciales y para trabajar en solidaridad unos con otros en medio de una cultura altamente segregada y opresiva. Los vínculos interraciales de respeto que estaban promoviendo la fortaleza del "amado tercero" ofrecido por los miles de aulas de las escuelas de Ciudadanía. Profesores y organizadores de la Comunidad crearon hogares públicos marcados por una "afirmación radical de la dignidad de los estudiantes", el conocimiento de la vida, la competencia intelectual, y la capacidad para el crecimiento (Levine, 2004, pp. 39, 38).

Así como las fuerzas paramilitares en Chiapas, México, han atacado a las comunidades indígenas, quemando sus lugares de encuentro, aterrorizando y asesinando a los ciudadanos, Highlander y sus creadores también fueron atacados. El estado de Tennessee revocó esta acta constitutiva y confiscó sus tierras y edificios. El ku klux klan quemó la granja y los libros de su poeta co-fundador Don West. Myles Horton fue encarcelado en 1962. Las ideas, sueños, y compromisos que representaban sus sitios de reuniones, sin embargo, podrían no estar destrozados. Highlander se reunió de nuevo en Knoxville como el Centro de Educación e Investigación Highlander, después trasladado a New Market, Tennessee, donde se encuentra hoy. Bajo el amparo de Highlander, continuaban encontrando un raro lugar de reunión durante un tiempo de forzosa segregación racial. En Highlander, las personas como Rosa Parks discernían su llamamiento y diseñaban con otros sus estrategias de resistencia a la segregación y la desigualdad atravesando las líneas raciales.

Como las comunidades autónomas zapatistas, Highlander generó múltiples sitios para el apoyo de las luchas de base y la reconciliación de las comunidades que a menudo viven al lado por mucho tiempo sin auténtica comunicación. Un ejemplo de tales lugares es el instituto Pan Valley en Fresno, parte del Valle Central de California. Tomando prestado el modelo Highlander de educación popular, este sitio coloca a quienes trabajan en los derechos de los inmigrantes –refugiados, inmigrantes, y no inmigrantes- en diálogo unos con otros.

> El Instituto Pan Valley organiza intensivas reuniones educativas donde las personas puedan trabajar y residir juntas, lejos de distracciones. … En las reuniones un facilitador sonsaca a los participantes lo que ya saben sobre los problemas que afrontan y los alienta a respetar su propia experiencia e ideas. Los participantes se escuchan unos a otros seriamente. El papel de los especialistas es limitado y cuidadosamente definido. En su lugar, alentamos al grupo a la resolución de problemas. Al final de las reuniones, los participantes se comprometen a la acción (siguientes pasos) y se preparan para llevar el trabajo de vuelta a casa. Los organizadores siguen con llamadas telefónicas, visitas, y más reuniones. El objetivo es crear nuevas redes de personas que son diferentes unos de otros, resolviendo los problemas comunes. Lo que resulta de estas reuniones, las formaciones, y conversaciones dependen de los participantes.
>
> (Instituto Pan Valley, s.f.)

Mediante tal estrategia, el Instituto Pan Valley ha construido redes de mujeres inmigrantes y jóvenes de diversas comunidades étnicas, además de un consorcio de personas indígenas de México y California. Las fotos de los participantes, las historias, y las piezas de teatro han sido usadas para expresar y comunicar su experiencia relacionada con la inmigración y la pérdida del hogar y la cultura.

Como podemos ver de estos ejemplos, no solo la gente ha creado formas de hogares públicos a partir de la necesidad de su cultura local sino también hogares por todo el mundo se han nutrido unos a otros. El Movimiento Sarvodaya en Sri Lanka tomó prestado del proceso cuáquero (Macy, 1983), Jane Addams de Toynbee Hall en Londres, Myles Horton de las Escuelas de Folclore danés, las comunidades zapatistas de Freire en Brasil y los hogares públicos en el Sur profundo de las tradiciones africanas de la construcción de la comunidad. Este proceso de hibridización es fortalecido por los hogares públicos locales de la comunidad, mientras que producen una resiliente serie de principios de orientación para ser adaptados a los contextos locales. Los hogares públicos pueden ser espacios ensayo para lidiar con las hostilidades de los grupos. Como hemos demostrado en los capítulos 5, 6 y 7, tanto los espectadores de la opresión como quienes se llevan la peor parte de la opresión sufren la destrucción y la fragmentación del todo que los contiene. Tanto las familias como los asociados de los perpetradores también sufren la alienación y el silenciamiento que los aparta de los demás. Tras violentas historias, las relaciones entre individuos y grupos de diferentes comunidades pueden reducirse, y un sentido de sus historias cruzadas puede perderse. Las distancias que se incrementan y luego son mantenidas pueden llevar a una espiral de malentendidos con los demás, y, por tanto, de uno mismo. Donde el conocimiento directo de los demás palidece, crecen el estereotipo y la proyección, contribuyendo a las fuerzas que distancian más a las comunidades. Desde Kosovo a Ruanda, uno es llevado por predichos genocidios recientes donde las personas de diferentes etnias o grupos religiosos viven juntos pacíficamente como vecinos. No hay razón para no conjeturar que las comunidades que desean paz y justicia deben estar en activa y respetuosa comunicación con las demás. Esto es seguramente verdad para aquellas comunidades que están siendo vecinas, pero que también denotan la necesidad de llegar a aquellas en la distancia.

Para comprometerse sistemáticamente en el dialogo reconciliador, uno necesita preguntarse qué perspectivas están siendo mantenidas aparte; qué diálogos no ocurren, sino que en su lugar están suplantados por la creciente alineación, la rabia, y las graves y erróneas proyecciones sobre otro. Los diálogos de la reconciliación necesitan ocurrir donde las personas han crecido separadas. Esta es una práctica de lo incómodo, de las conversaciones difíciles donde uno se levanta de golpe, sorprendido por cómo uno es visto por los demás. A través de ellos uno puede hacerse consciente del daño causado por el rechazo y la evitación. Este es un trabajo que sobrepasa lo que la terapia individual o familiar puede proporcionar, requiriendo un escenario más grande que la consulta, o incluso un hogar público. Esto requiere un escenario que reúna a quienes normalmente no están en contacto, donde el diálogo se ha vuelto empobrecido o estereotipado. Aquí uno puede preguntarse: ¿con quién sentimos resistencia a entrar en diálogo? La práctica de la reconciliación implica moverse hacia quienes están apartados, para entender las dinámicas sociales impersonales de esta división, y permitir al diálogo intencionado crear hilos resilientes de interconexión que mitiguen el odio, la exclusión, la violencia y la injusticia. Las habilidades de diálogo desarrolladas en los hogares públicos pueden contribuir a la buena disposición para afrontar tales encuentros.

Freire y Faundez enfatizan que el concepto de cultura no debería estar asociado a la idea de unidad, sino a las ideas de diversidad y tolerancia. Tal cambio invita a las voces a que expresen que han sido marginados por la cultura dominante y sus paradigmas; y permite la deshumanización de aquellos que han sido considerados como tan ajenos que no podrían compartir el diálogo. Este movimiento desde el centro a los márgenes requiere un proceso de comunicación que asume la diferencia y busca expresarla. La verdad no está colocada en una

perspectiva particular, "es para ser encontrada en el 'hacerse' diálogo" (Faundez, en Freire & Faundez, 1989, p. 32)

Cuando las personas se colocan a sí mismas fuera de los límites usuales de su propia comunidad y cultura al unirse en conversaciones con otros cuyas experiencias de vida han sido apreciablemente diferente de las suyas propias, renuncian a un sentido de facilidad y familiaridad que se asocia con el hogar. Homi Bhabha describe la no familiaridad (*unhomeliness*) como una condición de "iniciaciones extraterritoriales y que cruza las culturas" (p. 9). El hogar público afirma y sostiene en la ausencia de un apoyo y afirmación social más amplia. En su límite, donde pueden ocurrir las reuniones con otras personas empáticas, estos sitios rebeldes mantienen abiertos una invitación para ser desprovistos de nuestras certezas a medida que encontramos aspectos retadores de nosotros mismos, de los demás, y los sistemas de los que somos parte. Aquí la cotidianidad de nuestras vidas se abre para revelar las historias que cargamos, y su solapamiento con las de quienes la conversación ha sido escasa o ausente. Donde los arroyos de posible socialidad han sido desviados unos de otros, un compromiso para acoger lo no familiar dentro de nosotros mismos permite que estos arroyos hagan nuevos puntos de apoyo, donde la solidaridad social pueda ser afirmada (Bhabha, 1994, p. 18). La práctica de una ética de la incomodidad (Foucault, 2003) crea nuevos espacios fuera del ejercicio de los poderes territoriales. Estos espacios extraterritoriales pueden verse no solo como lugares de resistencia, sino como el alimento de las aguas de la resiliencia que serán necesitadas en el futuro cuando los poderes opresivos intenten consolidarse a sí mismos al volver una comunidad en contra de la otra, defendiendo una historia sobre la otra, animando a la gente a la violencia y la injusticia por múltiples intentos de polarización.

En este trágico periodo, todos los pequeños esfuerzos diarios de soportar el malestar para establecer relaciones con otros son cosechados: hablar con la voz entrecortada en la lengua del otro, aceptar una invitación para sentarse a la mesa de la comunidad vecina, atreverse a un diálogo donde la ignorancia o la obcecación de cada uno es evidente. Aprender a acoger lo no familiar dentro de uno mismo mientras que el diálogo con otras personas de otras comunidades es necesario para una manera de estar en el mundo que acoge y busca los diálogos de reconciliación.

La apertura a lo no familiar es incluso más necesaria a medida que nos unimos a diálogos albergados en las conversaciones públicas que abarcan diferencias divisorias, además de aquellas en las iniciativas de justicia restaurativa, y en procesos más graves de reconciliación en entornos de postconflicto. En el capítulo 15 sobre prácticas de reconciliación y restauración, abordaremos esas ocasiones más extremas, con la vista en los tipos de procesos que están siendo improvisados para establecer la verdad de lo que ha ocurrido, para permitir a las víctimas expresar su sufrimiento a otras víctimas, perpetradores y espectadores, y para permitir a los perpetradores la amnistía al testificar sobre sus actos de violencia. Tales procesos capacitan a aquellos que sostienen perspectivas ampliamente discrepantes a entrar en un espacio público que memorializa y testifica, lo suficientemente grande para contener una historia de violencia demasiado extrema para ser sostenida y simbolizada en una psique individual o un hogar público. A través de este encuentro público, algunos individuos pueden empezar a escucharse unos a otros de nuevas maneras y otros pueden rendir cuentas de sus acciones por primera vez.

Los tipos de hogares públicos que hemos visto en este capítulo promulgan una ética de profundo respeto, compañerismo participativo, alegre colaboración, y compromiso en la acción reflexiva para promover la liberación individual y de la comunidad. En muchos hogares públicos, las formas participativas de hacer arte han evolucionado en fomentar el desarrollo de la solidaridad y el auto-conocimiento crítico. En Belenky y otros (1997) la discusión de los hogares públicos, el hacer arte es visto como esencial para la recuperación de la historia de la comunidad, para la expresión de la experiencia, para el recibimiento de las voces marginadas, y para la emergencia de los sueños comunes (ver Capítulo 12). Las formas de arte tales como murales, obras, fotos, poesía, y película pueden usarse para lo que Aurora Levins Moralles

(1998) llama historia medicina, una historia radical que hace nacer el orgullo y la esperanza en oposición a la historia oficial o imperial, que puede ser usada para fomentar fines de dominación. En el siguiente capítulo, exploraremos tales artes liberatorias.

12
Artes Liberatorias: Amnesia, Contra-Memoria, Contra-Memorial

> Los encuentros con las artes y las actividades en el dominio del arte pueden nutrir el crecimiento de las personas que se encontrarán las unas a las otras a medida que buscan claridad en su experiencia e intentan ser más vehementes en el mundo. Si el significado de las artes para el crecimiento y la inventiva y la resolución de problemas es al fin reconocida, una desesperada inmovilidad puede ser superada y el deseo puede ser elevado, las esperanzas de la posibilidad sentida. … El arte ofrece vida; ofrece esperanza, ofrece la posibilidad del descubrimiento, ofrece luz.
>
> (Maxine Greene, 1995, pp. 132-3)

Estamos en un auditorio en Los Ángeles en la primavera de 2005 con 700 activistas de la comunidad y trabajadores culturales. Augusto Boal (1985, 1998), ahora con setenta años, ha venido desde el Centro para el Teatro del Oprimido en Rio de Janeiro, Brasil, para explicar y hacer una demostración de su última adaptación de Teatro del Oprimido llamada Teatro Legislativo. Boal ha estado improvisando y escribiendo sobre las prácticas del teatro de la comunidad desde 1960 cuando fue arrestado y torturado por el ejército de la dictadura militar y forzado al exilio, junto con muchos otros. En 1992, como parte de la campaña electoral del *Partido dos Trabalhadores* (Partido de los Trabajadores), fue elegido como miembro (*vereador*) del Consejo de la ciudad de Rio. Él decidió invitar a grupos de personas desde los barrios locales a venir al Consejo para presentar pequeñas obras de teatro sobre las dificultades en sus vidas que la nueva legislación desde el Consejo podría mejorar. Con este testimonio público en la forma de drama, los *vereadores* luego trazaban leyes que podrían dirigir los asuntos planteados para mejorar las condiciones de vida.

En Los Ángeles, la tarde se abrió con una pequeña introducción de Boal y luego una presentación de teatro local por adolescentes que habían estado trabajando con las técnicas de Boal con la asistencia de Brent Blair, el fundador del Centro para el Teatro del Oprimido en Los Ángeles. Veinticinco adolescentes dieron una actuación sobrecargada sobre los retos de vivir en barrios marginados con el continuo acoso de la policía, pocos servicios en las ciudades, servicio de autobús inadecuado, ausencia de centros de la comunidad, y una atmósfera de desconfianza entre la juventud y los propietarios de los negocios. Boal y los miembros del Consejo local de la Ciudad se convirtieron en los legisladores que podrían empezar a imaginar nuevos acuerdos sociales en diálogo con los artistas y la audiencia. Después de la pieza de teatro, se dio paso al turno de la discusión, una reunión del pueblo en la que los miembros de la audiencia hicieron sugerencias y comentarios que el miembro del Consejo de la ciudad estuvo de acuerdo en llevar al Consejo. Dos horas de conversación pública sobre múltiples perspectivas sobre el modo en que funcionan los barrios de Los Ángeles y cómo pueden ser imaginados vigorizados de manera diferente en el presente de cada uno. Los actores adolescentes se sintieron vistos y escuchados, y sus preocupaciones fueron tomadas en serio. Para muchos de ellos era la primera vez que tenían una experiencia del testigo público. Se ofrecieron talleres gratuitos a todos los presentes en la metodología de Teatro del Oprimido de manera que el diálogo de la tarde pudiera ser extendido a las organizaciones de los otros barrios que buscan maneras de extender su trabajo cultural. No podemos decir que el teatro legislativo cambió la ciudad dramáticamente; pero el evento, como sus homólogos en Rio, fue

una parte de los intentos llevados a cabo en la transformación lenta y creativa de las bases que algún día cederá el paso a un entorno más llevadero, democrático, confiable y pacífico.

La mayoría de los proyectos que encajan dentro del marco de las psicologías de la liberación en algún punto introducen las artes de la comunidad en sus procesos. Tal como hemos sugerido en capítulos anteriores, cada individuo se desarrolla en relación con un entorno local rico de discurso, cultura y costumbre. De este modo la subjetividad es cubierta con historias oficiales y guiones esperados, además de interpretaciones resistentes, hilos de sueño y fantasía, sedimentos de música olvidada, ritual e historia, y fragmentos de la memoria icónica fuera de las narrativas convencionales. Dentro de las capas enterradas de significado simbólico, hay recursos para las vidas vividas de otra manera, un abono donde la energía es construida, donde las semillas del deseo y la transformación pueden echar raíces. Ya que nunca se habrá hablado de muchos de estos recursos, el mejor acceso es a menudo la creación de imágenes en las artes, un proceso que permite primero la creación de los símbolos llenos de significados y luego los diálogos de interpretación.

Las artes de liberación nos permiten crear memoriales para aquellos aspectos de nuestra historia y de nosotros mismos que han sido insuficientemente nombrados u honrados, y así la discusión de las artes de la liberación es inseparable de los asuntos de memoria y memoriales. La mayoría de los proyectos de las artes de liberación crecen en ambientes de amnesia en los que las situaciones pasadas de opresión y violencia son silenciadas en los currículos escolares y la vida pública, todavía afectan al paisaje en innumerables maneras que están cubiertas con la hipocresía. Por consiguiente el trabajo de las artes de liberación implica una interrupción de las narrativas dominantes, un despertar a los silencios, una articulación de los modos de olvido que previene el diálogo. Tal trabajo ha sido refreído como contra-memoria y contra-memorial y es central al desarrollo de las artes de la liberación. Según Maxine Green (1995) en su libro *Releasing the imagination: Essays on education, the arts, and social change* (*Soltando la imaginación: Ensayos sobre educación, las artes, y el cambio social*) alfabetizarse es "una cuestión de trascender lo dado, de entrar en el campo de los posibles" (p. 111).

> Nos sentimos conmovidos a hacer, da igual cómo, solo cuando nos hacemos conscientes de las rupturas, los huecos en los que pensamos como realidad. Tenemos que ser lo suficiente elocuentes y capaces de ejercitarnos en nombrar lo que vemos a nuestro alrededor –el hambre, la pasividad, el estar sin hogar, los "silencios". Estos pueden ser considerados como deficiencias en la necesidad de reparar. Esto requiere imaginación para ser conscientes de ellos, para encontrar nuestros propios mundos carentes por causa de ellos.
>
> (p. 111)

En este capítulo, teorizamos algunas de las cuestiones que afectan a los proyectos de las artes de la liberación, especialmente el asunto de tener que empezar estos proyectos dentro de una atmósfera de amnesia y silencio sobre el pasado. Enumeramos las cualidades generales de las artes de liberación y damos ejemplos específicos de las metodologías que han sido usadas.

El borrado, la amnesia y la memoria disputada

Los procesos que implican las artes de liberación no están comprometidos principalmente con el entretenimiento y la experimentación, aunque proporcionan espacios para ambos. El objetivo de los proyectos de las artes de liberación es restablecer los recursos para transformar las estructuras opresivas del lenguaje y la sociedad, y para des-ideologizar los entendimientos. Ellos hacen espacio para resimbolizar y resignificar el mundo, aumentando las posibilidades para la reestructuración económica, social y realidades personales. Donde la opresión ha conseguido impedir este proceso, las artes liberatorias buscan nutrirlo al restaurar las capacidades para la creación de significado. Hay otros tipos de proyectos de artes de la

comunidad que no caen bajo esta rúbrica. Estamos usando la palabra "comunidad" para referirnos a cualquier grupo de participantes que se han reunido para la acción transformativa, ya que todos somos miembros potenciales o reales de múltiples comunidades.

La mayoría de los proyectos de las artes de liberación con grupos de individuos que se han reunido para intentar entender e intervenir en el contexto social e histórico dentro del cual sus posibilidades económicas, la localización social, y las subjetividades han sido formadas. Desafortunadamente, tales proyectos no empiezan en una base neutral; empiezan donde hay constantes luchas acerca de la memoria sobre lo que debería entenderse oficialmente sobre el pasado. A menudo la experiencia de la violencia de exclusión de los recursos por grupos enteros de personas está siendo negada por otros con más poder que rechazan reconocer lo que ha ocurrido. Normalmente uno de los primeros asuntos que sale a la luz en los proyectos de artes son los efectos del silenciamiento y el olvido. En casi todas las tradiciones espirituales en todo el mundo, hay un sentido de que tanto las comunidades como los individuos tienen obligaciones de recordar y honrar a aquellos que vinieron antes, y si no se les tiene el debido respeto –si se vive en estados de amnesia respecto al pasado- los espíritus inquietos que perturban el presente perseguirán a las vidas. ¿Pero qué vidas y qué ancestros deberían ser recordados y cómo?

Un ejemplo de tal lucha acerca de la memoria se ha desarrollado en Selma, Alabama, a lo largo de los últimos cuarenta años donde conflictivos monumentos públicos que han causado enormes tensiones en la comunidad. El Museo Nacional por los Derechos al Voto fue fundado en Selma en 1992 para conmemorar las décadas de lucha por el voto por la comunidad negra, ya que esta historia era raramente mencionada en las historias oficiales de Alabama. Liderando los candidatos demócratas a la presidencia Hillary Clinton y Barack Obama, ambos fueron a Selma el 4 de marzo, 2007, para celebrar el 42 aniversario del Marzo de los derechos al voto de 1965 que incitaron al Movimiento por los derechos civiles y llevaron al transcurso del acto de los derechos al voto de 1965. Este marzo es a menudo referido como "domingo sangriento" porque los participantes fueron gaseados, aporreados y azotados con picanas. En 1965 menos del 1% de los votantes potenciales negros en Selma estaban registrados para votar –sobre 250 personas; hoy hay más de 20.000 votantes registrados y Selma eligió su primer alcalde negro en el año 2000 tras un masivo registro de votos que tiene lugar en unas elecciones altamente conflictivas.

Los acontecimientos del aniversario eran tanto sobre el presente como sobre el pasado. En el año 2000, el Museo de los Derechos al Voto Nacional fue vandalizado –los cuadros fueron pintarrajeados y una sotana del Ku Klux Klan en exposición fue robado. Al mismo tiempo, una recaudación de fondos se empezó en otra parte de Selma para erigir un nuevo monumento más grande a Nathan Bedford Forrest, un plantador de algodón y tratante de esclavos que había formado un batallón de *rangers* en Alabama durante la Guerra Civil. Forrest fue un líder del Ku Klux Klan durante la Reconstrucción entre 1865 y 1869. El monumento fue colocado en propiedad pública en un barrio negro en Selma en otoño del 2000. Al año siguiente, un grupo de protectores guiados por el abogado de derechos civiles Rose Sanders, una de las fundadoras del Museo de los Derechos al Voto Nacional, intentó tirar abajo la estatua. Tras una serie de protestas públicas, el Consejo de la Ciudad quitó la estatua del Cementerio confederado de Live Oak en las afueras de la ciudad. Las series de demandas que fueron archivadas costaron a la ciudad de Selma 100.000 dólares. Estos acontecimientos en Selma son una clara indicación de un proceso inacabado de saldar cuentas con Alabama. Que estos asuntos del pasado están todavía perturbando el presente en los Estados Unidos se hizo dolorosamente obvio en noviembre del año 2000, cuando miles de votantes negros en Florida fueron ilegalmente descalificados de los cargos de la votación, afectando el resultado de las elecciones nacionales americanas.

Guerras de memorias y memoriales están ocurriendo por todo el mundo hoy en día, a menudo siendo titulares. La cuestión de cómo honramos, olvidamos, o hacemos uso del pasado –individual y colectivo- es el tema de un diálogo intenso y en extensión. La

controversia en Selma, Alabama, está siendo paralela en Argentina, Guatemala, Chile, El Salvador, México, Ruanda, Sudáfrica, Israel, Japón y muchos otros países donde ha habido historias de violencia brutal que un grupo quiere recordar como un gesto heroico o incluso una victoria nacional, y otro quiere recordarlo como una lucha inacabada por la justicia. Sabemos que tales divisiones en las comunidades pueden endurecerse en más violencia. Este camino desafortunadamente ha sido pisado, pero ¿es inevitable? ¿Cuál es la alternativa?

Silencio, sufrimiento y violencia

Estamos haciendo una crónica de la unión entre cómo conmemoramos la historia colectiva y cómo experimentamos la historia personal, cómo el silencio y el sufrimiento en uno pueden reproducir silencio en el otro. Las estructuras autoritarias en la familia y el individuo reflejan las del mundo político. La amnesia en el terreno político puede reforzar el silenciamiento en la vida personal. La recuperación de la memoria y la autoexpresión a través de las artes puede interrumpir tal sistema.

La psicología freudiana y junguiana empezaron con un reto a las nociones de la Ilustración de la racionalidad humana y una supuesta soberanía de la conciencia. Freud vio que nuestras palabras y acciones no eran completamente de nuestra elección, sino que estábamos imbuidos en procesos inconscientes que están al mismo tiempo expresados y ocultos. Olvidamos, nos equivocamos y decimos cosas erróneas porque somos inconscientes de mucho de lo que sentimos y deseamos. Él proponía que el sufrimiento fuera abordado a través del *Kulturarbeit*, literalmente, el trabajo cultural que implica un largo proceso de rememoración, reelaboración, y hacer un duelo del pasado. Estamos atrapados en nuestras historias, mientras que no logramos saldar cuentas con ellas. Para Jung el problema era lo que él llamaba "la disociabilidad fundamental' de la psique. Él imaginaba nuestras experiencias vivas en la memoria como islas en archipiélagos no necesariamente unidas. Él añadió a las ideas de Freud sobre rememoración una idea de surgimiento o renacimiento, sugiriendo que la psicología profunda y las artes podrían alumbrar nuevas visiones de cómo simbolizar y vivir en el mundo y cómo entendernos a nosotros mismos en él.

La teoría del trauma contemporáneo ha ratificado estos conocimientos. Los capítulos 5, 6 y 7 han presentado algunos de los efectos catastróficos que tanto el trauma individual como el colectivo tienen en la vida psicológica. Hemos sugerido que los síntomas del trauma incluyen la fragmentación de la memoria, la creación de aporías o "agujeros negros" en la narrativa del yo y el mundo que no pueden ser llenados. Con la pérdida de la narrativa, el tiempo es distorsionado, y las esquirlas del acontecimiento traumático se repiten una y otra vez en la vida psicológica como un retorno de lo reprimido. Estos fragmentos, que pueden ser síntomas físicos o tensiones, pesadillas, alucinaciones, o imágenes recurrentes de acontecimientos o cosas, perseguidos sobrevivientes, que viven en un estado de amnesia imperfecta. Ellos pueden desconectarse de los demás en su habilidad para hablar sobre lo que les ha afectado tan profundamente. Todavia no pueden dejar ir los síntomas porque pueden ser los únicos recuerdos del acontecimiento traumático.

Tales estados de memoria fragmentados acoplados con la represión y el silencio a menudo llevan a la violencia contra uno mismo o los otros. El novelista brasileño Paulo Lins ha captado perfectamente la lógica de esta transformación en su poderosa novela (y, luego, película del mismo nombre) *Ciudad de Dios* (2002). Él describe las vidas de la gente joven que vive en las *favelas* más pobres o las villas de miseria en Sao Paulo, rodeados por la violencia, la guerra entre bandas y el terror de la policía. Él nota la contradicción de intentar decir en palabras lo que la juventud de las *favelas* dice con balas:

> Tú ves, me arriesgo al discurso incluso con las balas perforando los fonemas. Es la palabra –la que es más grande que su tamaño- que habla, hace, y ocurre, aquí vacila, acribillada a balazos. Pronunciada por bocas inútiles en conspiraciones de callejón, en

> decisiones de muerte. Las arenas se mueven en los océanos. La ausencia de luz solar realmente oscurece los bosques. El líquido de fresa del helado pone las manos pegajosas. Las palabras son nacidas en el pensamiento; dejando que los labios absorban el alma de las orejas, aunque a veces esta magia auditiva no se hace en la boca porque es tragada en seco. Masacradas en el estómago junto al arroz y las judías, estas casi-palabras son excretadas en lugar de dichas. Las palabras se resisten. Las balas hablan.
>
> (Lins, 2005, p. 11)

Vivir en una sociedad que nunca reconoce el alcance del sufrimiento y la violencia de los marginados lleva a lo que el escritor caribeño Edouard Glissant (1992) llama una historia que es "una fantasía altamente funcional de occidente" (p. xxxii). Para quienes son omitidos de la historia, tal historia traumatiza cada vez lo que es dicho. Glissant ve el proceso como patológico:

> ¿Sería ridículo considerar nuestra historia vivida como una neurosis que continuamente avanza? ¿Ver la trata de esclavos como un shock traumático, nuestra reubicación (en una nueva tierra) como una fase represiva, la esclavitud como un periodo de latencia, la "emancipación" en 1848 como reactivación, nuestras fantasías del día a día como síntomas, e incluso nuestro horror de "volver a las cosas del pasado" como una posible manifestación de un miedo neurótico de su pasado?
>
> (pp. 65-6)

Las artes de liberación proporcionan alternativas al silencio, la violencia, y la histórica neurosis para las víctimas de la opresión, pero no todo el mundo está interesado en revisionar el pasado.

Aquellos cuyos intereses son protegidos por las historias oficiales viven en entornos donde la educación, las ataduras familiares y el ambiente social formativo refuerzan el trabajo de mantener una tradición heroica que reniega de las identificaciones y las relaciones con las que han sido degradados y derrotados en el pasado. Escribiendo sobre la Alemania posterior a la II guerra mundial, Peter Homans (2000) sugiere que las historias oficiales están respaldadas por lo que Melanie Klein llamaba "defensa maniaca":

> La defensa empieza con una pérdida y un rechazo a volverse introspectivo hacia uno mismo en el afrontamiento de esa pérdida. Sucede la negación de la pérdida. La negación se convierte en un interés en los aspectos despersonalizados del ambiente externo, como la tecnología, y uno desarrolla una energía infinita, siempre dirigida hacia fuera para la persecución de tales tareas. La conclusión exitosa es acompañada por un enorme sentido de la creencia, y el estado final de los asuntos se describe acertadamente como la "incapacidad para estar de luto" a lo que añadimos "la incapacidad para estar deprimido además".
>
> (p. 12)

Homans sugiere que tras la II guerra mundial, los alemanes fueron capaces de hacer una milagrosa recuperación económica, pero no capaces de hacer el duelo de las pérdidas de la guerra a causa de las defensas maniacas.

Contra-memoria y contra-memorial

Por todo el mundo, las personas implicadas en el trabajo del trauma están sugiriendo que los procesos normales de educación sobre la historia nacional oficial, y los monumentos heróicos que son construidos para conmemorar los acontecimientos celebrados, son actualmente una forma de amnesia y de morir mal, apartando el sufrimiento real y la violencia sentida en el

pasado y cubriéndola de mitos nacionales. Tales estructuras crean marcadores de sepulturas públicas que literalizan la historia en fechas o victorias, pero no abren espacio para cuestionar sus trazos psicológicos y de la comunidad en el presente. Aún sin tales posibilidades para el diálogo, la historia se endurece y se congela en repetitivas narrativas patrióticas. Hay también perpetradores y políticos que están interesados en olvidar, en retener su poder e impunidad a través de volver a narrar la historia selectivamente. Yosef Yerushalami (1989) habla de "agentes del olvido, las trituradoras de documentos, los asesinos de la memoria, los revisadores de las enciclopedias, los conspiradores del silencio" (p. 116). Él escribe:

> Ya no es simplemente una cuestión de la decadencia de la memoria pública… sino de la violación agresiva de cualquier recuerdo que permanece, la distorsión deliberada de la grabación de la historia, la invención de los pasados mitológicos al servicio de los poderes de la oscuridad.
>
> (p. 116)

Las artes de la liberación necesitan crear espacios para narrativas múltiples sobre la historia nacional y vencer las resistencias que encuentran de quienes preferirían no escuchar una reinterpretación más compleja del pasado.

La cuestión luego es cómo crear posibilidades para conmemoraciones imaginativas y cuestionamientos del pasado en comunidades que viven dentro de un armazón de amnesia. Necesitamos desarrollar nuevas formas de recolección, creatividad, subjetividad, activismo, y libertad. Si estos espacios están rodeados por el olvido activo y pasivo, parte del trabajo será crear maneras de sacar a la luz la amnesia y el olvido como huecos en el entendimiento. Esto es, necesitamos proyectos innovadores y sorprendentes que encuentren maneras de interrumpir la amnesia, para cuestionar a los espectadores, y para enmarcar la memoria reflexivamente de manera que el pasado olvidado también salga a la vista. Ya que la subjetividad humana emerge dentro de un campo multifacético de significados e interpretaciones, las artes proporcionan un portal ideal para penetrar en las intuiciones olvidadas, reprimidas, o solo parcialmente formadas sobre los acontecimientos de alrededor. Las artes también permiten a las comunidades rescatar tradicionales formas de cultura que pueden haber caído en desuso, y así fortalecer el tejido social. Estos son pasos intermedios para los individuos y las comunidades que están implicados en procesos de pasar del silencio hacia la acción transformativa.

La dificultad de la memoria dentro de la amnesia pública ha llevado al desarrollo del trabajo llamado contra-memoria o contra-memorial por los activistas en las artes de la comunidad. Por ejemplo, en respuesta a un concurso en 1995 por el gobierno alemán para los diseños para un "memorial a los judíos asesinados de Europa", el artista Horst Hoheisel propuso hacer estallar uno de los monumentos más amados por los alemanes, la Puerta de Brandenburgo (Young, 2000, p.6). Él razonó que esto produciría un espacio vacío llenado con escombros, una ruina desconcertante que perfectamente representaría el resultado del Holocausto. Una nueva construcción monumental solo habría creado una clausura artificial, una nueva "solución final" que fracasaría en testificar el horror del genocidio que quedó sin marcas durante 50 años. Por supuesto, el artista sabía que el gobierno rechazaría su diseño, pero su objetivo era abrir el diálogo sobre la memoria y el olvido.

Lo que Foucault llamaba "conocimientos subyugados" puede abrirse inesperadamente a formas creativas de conciencia corporal y experiencia afectiva a través de las artes públicas. Hoheisel empezó su propio proyecto de memorial al Holocausto al visitar las aulas en Kassel donde él vive y habla de la comunidad judía que había desaparecido durante la guerra. Él pidió a los estudiantes que conocían a algún judío en Kassel que levantaran las manos; ninguno lo hizo, marcando el vacío. Luego animó a cada estudiante a investigar a uno de los judíos deportados de Kassel, entrevistando a sus primeros vecinos, visitando sus casas, y escribiendo una pequeña narrativa sobre la persona, perturbando la paz de una historia negada. Las

historias eran luego recogidas en adoquines y colocadas en zafacones en la estación de ferrocarril donde los judíos fueron reportados. Ahora es una instalación de arte de la comunidad permanente y creciente, los túmulos de piedra imitan una práctica de creación de rituales informales de honor a la muerte en los cementerios judíos. Todo el mundo que viaja ahora a Kassel en tren se enfrenta ahora con este desconcertante, inquietante, inesperado memorial que abre nuevas formas de conversación dentro de la amnesia normalizada.

El trabajo del arquitecto Maya Lin en el Memorial de los Veteranos de Vietnam y el Memorial por los Derechos Civiles ilustra una lógica similar. Cada memorial presenta superficies reflectantes que nombran la muerte mientras refractan la visión del espectador hacia los espectadores de alrededor, el paisaje, y el cielo, dando a entender el delgado hilo entre la vida y la muerte. El memorial a los Derechos Civiles tiene agua cayendo hasta la altura de la cintura alrededor de una mesa de piedra que enumera las fechas de los acontecimientos importantes para los Derechos Humanos. Inscrita en la pared detrás de la mesa hay una frase de Martin Luther King Jr, el discurso "Yo tengo un sueño" que dice: "… hasta que la justicia fluya como el agua y la honradez como un intenso riachuelo". Normalmente quienes entran al espacio de manera espontánea colocan sus manos en el agua y dan la vuelta alrededor de la mesa para leer lo que está grabado, representando así un tipo de bautismo en el presente que engendra un renacimiento corporal de solidaridad. Los espectadores se convierten en lo que Augusto Boal ha llamado "especta-actores", soltados de la pasividad de la actitud de espectador para participar activamente.

Las artes de la comunidad de contra-memoria están ahora siendo practicadas por todo el mundo, de manera que las nuevas generaciones puedan comprometerse con las diversas perspectivas de quienes vivieron en periodos tempranos. Un artista de Los Ángeles, Kim Abeles, animó a los adolescentes a entrevistar a los ancianos en sus comunidades y crear esculturas y fragmentos textuales de los temas de las entrevistas. Estos fueron montados y presentados en un gran espacio galería al que el público fue invitado, integrando las experiencias de diversas comunidades y crear un memorial viviente a la historia multicultural de Los Ángeles. Joyce Kohl trabajaba con artistas y huérfanos con SIDA en Zimbabue durante la década de 1970 para crear un memorial al SIDA en un parque tras darse cuenta de que había un silencio oficial respecto al tema. Cada niño marcaba la pérdida de un pariente con un azulejo pintado a mano que estaba integrado dentro de un muro en el parque, creando un poderoso recordatorio de la tragedia y la amnesia que lo rodea.

Según la historiadora de arte Betty Ann Brown (1996), tales proyectos son dones que generan cohesión social. "Ellos crean comunidad al nutrir aquellas partes de nuestro espíritu que no son enteramente personales" (p. 146). Brown distingue entre maneras de trabajar en la comunidad que están hechas a través de "las dinámicas de la dominación" donde los artistas imponen su propio punto de vista, y "colaborativa construcción de la comunidad", un proceso fortalecedor a través del cual los artistas ayudan a los miembros de la comunidad a reflexionar y expresar sus propias auto-definiciones. Escribiendo para defender "el re-encantamiento del arte", para soltarlo de los dictados del competitivo mundo del arte en las ciudades americanas, Suzi Gablik (1991) sugiere que tales proyectos son parte de un nuevo paradigma que enfatiza nuestra conexión con un todo más grande en lugar de nuestro aislamiento y la separación.

Nuevas visiones de cómo marcar los acontecimientos históricos dentro del marco de contra-memoria y contra-memorial recalca el tema de la labor local, personal, integrada de la memoria en el espacio público a través de la participación y el diálogo. La contra-memoria explora la manera en que el cuerpo, en síntoma, afecto y sueño, soporta las trazas del pasado a las que puede dársele voz cuando hay una situación empática de ser testigos. Tal atestiguación revierte la situación original de trauma donde nadie era capaz de entender y validar las experiencias de no violencia de tal manera que éstas eran superadas en soledad. Tzvetan Todorov (1998) ha propuesto que en lugar de desarrollar la memoria literal, necesitamos empezar un proceso que él llama memoria "ejemplar" de la violencia pasada y el genocidio (p. 31). En la memoria ejemplar, el primer paso es crear espacios protegidos donde

la rememoración pueda tener lugar, pero la contiene satisfactoriamente de manera que no se adueña completamente de la vida de uno. En segundo lugar, la memoria ejemplar debería ser un proceso público de interpretación del pasado desde múltiples perspectivas, aprendiendo de él, preguntándose lo que requiere el trabajo de reparación y restauración, y construyendo nuevos mitos y solidaridades para el futuro. Este ha sido el trabajo de muchos proyectos de artes de la liberación.

El filósofo de la liberación Enrique Dussel (1985) ha propuesto que la liberación no es un problema de moralidad social basada en la acción individual; en su lugar requiere la creación de las comunidades éticas que viven de maneras que inviten al diálogo y la acción sobre acuerdos silenciados e injustos. Dussel argumenta lo que él llama una perspectiva transmoderna, un tipo de arqueología y autoetnología de las narrativas silenciadas, los sueños utópicos, y las cosmovisiones indígenas, combinadas con redes de comunidades comprometidas con la desmilitarización, las economías sostenibles, y la protección de los Derechos Humanos.

Los facilitadores de los proyectos de las artes de la liberación restauran las conexiones entre el poder y la libertad, el discurso y el silencio. Para Gloria Anzaldúa, tales personas son "*nepantleras*" –quienes saben vivir en espacios liminales y transicionales entre una cosa y la otra. En su último trabajo, publicado justo antes de su muerte, Anzaldúa (2002) escribió esto sobre el trabajo de *nepantleras*, valiéndose de siglos de tradición popular de los sanadores de la comunidad o *curanderas*:

> En reuniones donde las personas se sienten desvalidas, la *nepantlera* ofrece rituales para decir adiós a viejas maneras de relacionarse; reza para dar las gracias por hacernos afrontar la pérdida, el hambre, la culpa, el miedo, y la separación; *rezos* para aceptar nuestras heridas individuales; y compromisos a no darse por vencido con los demás solo porque nos hieran. En las reuniones donde hemos olvidado que el objetivo del conflicto es la paz, la *neplantera* propone técnicas espirituales (atención plena, abertura, receptividad) junto con tácticas activistas. Donde antes veíamos sólo separación, diferencias y polaridades, nuestro conexionista sentido del espíritu reconoce la nutrición y la reciprocidad y alienta las alianzas entre los grupos que y trabajan para transformar las comunidades. En las reuniones donde sentimos que nos han quitado nuestros sueños, la *nepantlera* nos lleva a celebrar *la comunidad soñada*, recordándonos que el espíritu conecta las irreconocibles partes enfrentadas *para que todo el mundo se haga un país*, de manera que el mundo entero se convierta en un pueblo.
>
> (p. 568)

Los trabajadores culturales que ayudan a organizar los proyectos de las artes de liberación de la comunidad dentro del marco de trabajo de contra-memoria y contra-memorial, luego, son sanadores de la comunidad o terapeutas culturales que ayudan a reparar el tejido de la vida de la comunidad.

La memoria viva y la imaginación kinestésica

Hay un rango de grados por los que la memoria histórica ha sido interrumpida en varias comunidades. Las recientes alteraciones históricas y económicas han sustituido de manera general a las formas locales de la memoria corporal y cultural, lo que Pierre Nora (1989) llama ambientes de memoria (*milieux de mémoire*). Inlcuso es local milieux el que alberga ricas reservas de lenguaje gestual, formas tradicionales de actuaciones corporales, y símbolos e imágenes que forman una herencia cultural que puede ser usado para transmitir el pasado y mejorar las respuestas la presente. Como resultado del colonialismo, la esclavitud, la globalización, la migración y el estado de terror, muchos de estos ambientes de la memoria han sido fragmentados y sustituidos por lo que Nora llama "lugares de la memoria" (lieux de

mémorie) que artificialmente crean historias oficiales a través de los museos y monumentos. Sin embargo, "la memoria viva" permanece resistente a tal reemplazo a través de la retención de las viejas formas que pueden evolucionar hacia la contra-memoria y contra-memorial. Las personas llevan consigo, incluso al exilio, estrategias de lo que Joseph Roach (1996) llama imaginación kinestésica, un reportorio innovador de significados gestuales y socialmente compartidos que pueden formar una reserva para la expresión. Según Roach:

> La imaginación kinestésica, sin embargo, habita en el reino de lo virtual. Su verdad es la verdad de la simulación, de la fantasía o de la ensoñación, pero su efecto en la acción humana puede tener consecuencias materiales del tipo más tangible y de alcance más amplio. Esta facultad que florece en ese espacio mental donde la imaginación y la memoria convergen, es una manera de pensar a través de los movimientos –recordados y reinventados al mismo tiempo- impensables de otra manera, solo como danza que es a menudo considerada como una forma de expresión de lo innombrable.
>
> (p. 27)

Escribiendo sobre la expresividad de las representaciones de la diáspora africana en la esfera circum-Atlántica, Roach advierte que la imaginación kinestésica permite a las formas culturales tradicionales viajar y desarrollarse como poderosas respuestas a la dislocación.

> La transmisión desplazada constituye la adaptación de las prácticas históricas a las condiciones cambiantes, en las que los comportamientos populares son resituados en nuevos lugares. Mucho más ocurre a través de la transmisión por sustitución que la reproducción de la tradición. Nuevas tradiciones pueden ser inventadas y otras anuladas. La paradoja de la restauración del comportamiento reside en el fenómeno de la repetición en sí mismo: ninguna acción o secuencia de acciones puede ser desempeñada exactamente de la misma manera dos veces; deben ser reinventadas o recreadas en cada apariencia. En este espacio de conducta de improvisación, la memoria se revela a sí misma como imaginación.
>
> (p. 29)

Para los propósitos de las artes de la liberación, esto significa que muchas comunidades de personas marginadas ya tendrán sus propias formas de artes de la liberación en su lugar. Ya estarán usando la canción, la danza, el teatro, o el arte de maneras que reúnen todo de las características generales de los proyectos de artes de la liberación. En otros casos, tales formas serán presentadas pero solo valoradas por los miembros más ancianos de la comunidad y algunos activistas. Aquí el problema será restaurar los procesos de iniciación y tutoría de los procesos liberatorios. A menudo tales formas están siendo preservadas en los hogares públicos, aunque pocas veces reconocidas por los organismos de financiación y los gobiernos locales como importantes recursos sociales para construir las redes de la comunidad. Tales formas heredadas de la memoria viva necesitan ser profundamente honradas y respetadas porque ellas constituyen un poderoso marco de trabajo para la solidaridad social. Sin embargo, en otras comunidades y en las ciudades grandes donde la población es extremadamente heterogénea, antiguas formas pueden ser tan destruidas, o la amnesia tan profundamente ejecutada que deben inventarse nuevas prácticas restaurativas.

Una visión general de las metodologías de las artes de la liberación

Las siguientes secciones presentarán algunos de los innovadores trabajos en las artes que han sido realizados dentro de un marco de trabajo de comunicación participativa y psicologías de la liberación. A veces los procesos implican una redistribución de las formas de arte tradicionales en el servicio de las luchas contemporáneas; otras veces, se han inventado nuevas

metodologías. Muchas comunidades desarrollan estas formas de arte como parte de las tradiciones vivas que se valen de recursos heredados para resistirse más a fondo a la opresión; en otros lugares nuevas formas de arte son introducidas por los facilitadores y los organizadores de la comunidad para ayudar a los grupos a auto-organizarse para la conciencia crítica y la acción. A veces ambos procesos ocurren simultáneamente. Los proyectos han sido catalogados en las siguientes categorías: música y danza, radio, altares y memoriales, círculos de cuentacuentos, teatro, fotovoz y otras artes visuales, video, improvisación, y artes conceptuales. En realidad, muchas de estas categorías se superponen o se desarrollan simultáneamente dentro de las iniciativas de cambios sociales. Afortunadamente, están lejos de ser exhaustivas, ya que nuevas metodologías continúan surgiendo.

Música y danza

Para las comunidades con repertorios musicales intactos y fuertes, los proyectos de construcción de la comunidad estarán naturalmente unidos a formas de canción heredadas. Es imposible sobrestimar el poder de la música y la danza tradicional, aprendidas en la infancia y cantadas en comunidad y congregación, que llevan consigo significados icónicos integrados en la imaginación kinestésica. Cuando estas letras y melodías son reubicadas al servicio de la liberación, tienen una enorme capacidad para inspirar, unir y fortalecer a las comunidades. Quizás la situación más arquetípica para ilustrar esto es el Movimiento a los Derechos Civiles en América del Sur generalmente fechado 1954-65, aunque podría discutirse que esto ocurre desde que empezó la esclavitud. Había canciones en todas partes donde la gente se reunía para organizarse por los derechos civiles en los Estados Unidos. Bernice Johnson Reagon (s.f.) de *Freedom Singers* (*cantantes por la libertad*) de SNCC (Comité Coordinador de los Estudiantes No Violentos) y *Sweet Honey in the Rock*, el gran cronista de la música del Movimiento por los Derechos Civiles, escribe:

> Si escuchas las grabaciones de las reuniones de masas, encontrarás, muchas veces, personas cantando y necesitas imaginar que todo el mundo en la iglesia está cantando. Eso es el canto congregacional. Es el tipo de canto con el que he crecido en la Iglesia Negra, en la escuela, en el patio. … La otra cosa que es importante entender es que las canciones que son cantadas, la mayoría fueron adoptadas del repertorio que la gente ya conocía.
>
> (*Reflextions on an era, Reflexiones sobre una época*)

Así como las músicas espirituales habían sido una fuente de inspiración emancipadora y un método para la transmisión de mensajes codificados durante la esclavitud, las canciones por los Derechos Civiles procedían de las músicas espirituales ya conocidas, góspel, ritmos y blues, calypso, doo-wop, y canciones de blues para transmitir las ideas liberatorias. Cambiando algunas palabras para dar a la canción nuevos significados, todo el mundo podría captar rápidamente el mensaje y cantar solo. "Desperté esta mañana con mi mente en Jesús" se convertía en "Desperté esta mañana con mi mente en la libertad"; "No lo seré, no seré movido" se convierte en "No lo seremos, no seremos movidos"; y "Ve a decir en la montaña que Jesucristo ha nacido" se convierte en "Ve a decir en la montaña que dejen ir a mi gente".

Bernice Reagon se refiere a las canciones por los Derechos Civiles como "periódicos cantados". Ya que los africanos y la música de la diáspora africana a menudo tiene una estética de improvisación espontánea y una forma de llamada y respuesta, los acontecimientos podrían ser comentados y transmitidos tan pronto como suceden. Ella da un ejemplo de un acontecimiento durante la *Caravana por la Libertad* cuando caravanas integradas por activistas atravesaron el sur de EEUU para acabar con la práctica de la segregación:

> Cuando los conductores finalmente llegaron a Mississippi, fueron arrestados y terminaron en la Prisión Parchman. Ellos cantaban sin parar, tirando de canciones de todos estos géneros, y remodelando las letras. Después de que la primera tanda organizada de conductores de autobuses fueran encarcelados, la gente en otras partes del país empezó a juntarse racialmente, a subirse al autobús y decidir que iban a sentarse de manera diferente. Empezaron a hacerlo en pequeños grupos, en lugar de ser dirigidos por una organización más grande. Cuando los conductores por la Libertad encerrados en Parchman tuvieron la noticia de que más conductores estaban en los autobuses llegando al sur, empezaron a cantar "los buses están llegando, oh yeah". En una situación, Bernard LaFayette recordó que los guardias de la prisión intentaban parar las canciones. Ellos decían a los conductores por la libertad que cantaban "si no te callas, te quitaremos tu colchón", y los manifestantes cantarían "puedes coger mi colchón, oh yeah, puedes coger mi colchón, oh yeah, puedes coger mi colchón, puedes coger mi colchón, yo cogeré mi libertad, oh yeah". Esa canción es un concierto espiritual concertado, "los carros están llegando, oh yeah".
>
> (*Reflextions on an era, Reflexiones sobre una época*)

Aunque estas formas de música surgían espontáneamente, los líderes de los Derechos Civiles también los promovían. SNCC producía libros de canciones de protestas y los distribuía a través del país. El Centro de Educación e Investigación Highlander, comentado en el capítulo 11, mantenía talleres musicales donde la gente compartía canciones de todo el Sur. Tanto el SNCC como el CORE (Congreso de la Igualdad Racial) tenía grupos de cantantes de la libertad que viajaban por el sur cantando en iglesias y en mítines, y llevando a cabo talleres para enseñar las canciones. En 1964 tuvieron un congreso Cantar por la libertad en Atlanta para alentar a los escritores de canciones y compartir el trabajo en curso. Al mismo tiempo cantantes muy conocidos como Mahalia Jackson, Joan Baez, Pete Seeger, Guy Carawan, Bob Dylan, Odetta, Peter, Paul y Mary, Harry Belafonte y Fannie Lou Hamer hicieron una gira por el país cantando la música, ayudando a popularizarla.

El repertorio compartido de la música tradicional significaba que pequeños grupos de la comunidad por todo el país ya tenían colocados los elementos para fortalecer las redes para organizar localmente acciones de los derechos civiles. El poder era generado a través de reuniones masivas, en las que los cantos, los testimonios, las oraciones y los sermones producían y sostenían la lucha. Aunque las acciones por los derechos civiles durante este periodo eran peligrosas, a menudo llevaban a la encarcelación, las palizas, casas incendiadas, pérdidas de trabajo, o incluso la muerte, el sentimiento dominante recordaba a este tiempo y a años anteriores, era un sentimiento palpable de completa y alegre emancipación. Reagon lo recuerda de esta manera:

> Para muchas personas como yo, el punto más alto en nuestras vidas fue cuando nos reuníamos en aquellas reuniones masivas, y cuando nos manifestábamos … estábamos unidos unos a otros, no porque fuéramos a la escuela juntos, o estuviéramos en el mismo club social. No porque trabajáramos en el mismo trabajo, sino porque habíamos decidido que nos lo jugaríamos todo contra el racismo en nuestra comunidad. Cada participante en una campaña local tenía que decidir correr el riesgo. Teníamos que decidir dejar la seguridad de ser obediente a la segregación para ir a un lugar donde podríamos perder todo lo que teníamos. Encontramos en este nuevo lugar un compañerismo que no podríamos haber imaginado antes de decidir estar. Y a veces en la celebración de esas reuniones podías escuchar el himno "Qué compañerismo". "Qué compañerismo, qué alegría divina / apoyarse en los brazos eternos / qué bendición, qué paz / apoyarse en los brazos eternos …"
>
> (*Reflextions on an era, Reflexiones sobre una época*)

Ya que la música está profundamente imbuida en la identidad afro-americana, muchas formas maravillosas de expresión ya han sido elaboradas. Han sido usadas para expresar mensajes codificados sobre la injusticia o la exclusión y los anhelos para la emancipación. La música es como un segundo lenguaje, una forma ideal para generar entusiasmo por la transformación. Reagon dice: "Éramos jóvenes y era importante para nosotros tener canciones que nombraran lo que veíamos en nuestro mundo, y lo que queríamos que ocurriera con lo que veíamos".

Un fenómenos similar de formas tradicionales de música siendo al mismo tiempo generador de solidaridad y transmisor de mensajes de resistencia ha sido documentado en Sudáfrica a través de la película *Amandla!:* una *Revolución en Armonía en Cuatro Partes* (2003). El título de la película se refiere a un cántico que era una llamada a las armas a través de la lucha. Una voz en una reunión podría convocar a "*Amandla*" (poder) y todos los demás podrían responder al unísono "*Awethu*" (nuestros: poder a la gente). La película documenta 40 años de la lucha anti-apartheid en Sudáfrica a través de la canción y la danza que la acompañaban y la inspiraban. Gillian Slovo (2003), haciendo la crítica de la película para el *Guardian Unlimited*, escribió sobre las poderosas respuestas convocadas por la música cantada por miles de personas en reuniones masivas que hablaban del dolor y los deseos del movimiento:

> Una mujer evoca una canción a los caídos. "Él se ha ido, el héroe de los héroes", ella canta antes de que la pena la abrume. Y eso acostumbraba a abrumarme en las reuniones, me di cuenta, a causa de esta gran contradicción: que esa belleza lírica estaba tan llena de angustia. Esa melódica canción funeraria, "*Senzeni* –lo que hemos hecho" que era un canto fúnebre y una llamada a la acción; o esa canción de la criada a su empleadora, "Madame por favor" (antes de preguntarme si tus hijos están bien, pregúntame cuando vi a los míos por última vez) eso era un simultaneo llanto de rabia.
>
> (p. 1)

La película empieza con una exhumación del cráneo y huesos del músico Vuyisile Mini para ser enterrado de nuevo en su pueblo natal en el Cabo. Un organizador y militante del Congreso nacional Africano, fue colgado y enterrado en una fosa de indigentes por el gobierno del apartheid en 1964. Mini era conocido en la década de 1960 por escribir la amenazante canción *Beware Verwoerd! / Beware the Black Man!* Lo que es tan sorprendente en la película es que más de 30 años después, cuando una persona en una habitación empieza una reminiscencia sobre los efectos de esa canción, todo el mundo en la habitación puede cantar todas las palabras a cuatro voces como si la hubieran ensayado ayer.

Durante los años 1980, los luchadores por el Congreso Nacional Africano volvieron atrás de Zimbabwe trayendo con ellos un híbrido de formas de danza tradicional llamadas *toyi-toyi*. La danza se expandió rápidamente de manera que miles de personas pudieron manifestarse contra el apartheid en la ciudad haciendo el paso-elevado *toyi-toyi* y cantando. Uno de los primeros comandantes de la policía en la película (*Amandla!*, 2003) dijo:

> Puedo decirte que la mayoría de policías antidisturbios y soldados que tenían que contener aquellas marchas ilegales estaban cagados de miedo de los negros cantando que los confrontaban. Aquí había una multitud armada instalando el miedo solo por su toyi-toyi … Tengo pistolas, tengo tanques, tengo armamento, pero me daba miedo cuando ellos cantaban.

En las primeras etapas del movimiento anti-apartheid, mucha gente joven había perdido el interés en las formas tradicionales de música Zulu, Xhosa, y Sutu y escuchaban rock and roll y disco del extranjero. En el calor de la lucha anti-apartheid, los artistas locales y activistas fusionaron la música tradicional e internacional con los mensajes políticos en formas híbridas que eran cantadas en las iglesias, albergues mineros, bares, y bares clandestinos. Como en el Movimiento de los Derechos Civiles en los Estados Unidos, la gente componía canciones y

también cambiaba las palabras en las ya populares canciones de manera que emergieron nuevos significados. Las Ligas de Juventud ANC entendían el papel de la cultura en el cambio social y promovían las canciones de protesta. A través de cintas clandestinas, emisoras de radio piratas, los cantos funerarios demasiado habituales, y las manifestaciones de masas, las nuevas canciones y danzas del movimiento anti-apartheid se extendieron rápidamente. Con el tiempo la música se convirtió en sinónimo de la lucha. La película *Amandla!* Termina emotivamente con miles de personas cantando y bailando en el estadio en 1994 donde el recientemente elegido Nelson Mandela une el *toyi-toyi* a la música del Coro ANC.

La música es una forma poderosa y flexible para resignificar la experiencia en la comunidad. Donde las canciones tradicionales son todavía fuertes, los mensajes pueden pasar de persona a persona a medida que las palabras cambian y se crean símbolos para nuevas situaciones.

Radio

La radio que pertenece y es controlada por la comunidad ha sido una de las vías más extendidas para que las artes contribuyan a los procesos de liberación. A menudo inicialmente albergadas en las iglesias, Uniones locales, o centros de la comunidad, la radio requiere solo una pequeña inversión inicial y es un medio ideal para llegar a las poblaciones que están aisladas, marginadas, o son analfabetas. En muchos países, un pueblo entero se puede juntar para escuchar programas en la única radio receptora que está disponible localmente. La radio ofrece una voz para que las prácticas locales, tradiciones y formas culturales sean ampliamente compartidas, y a través de los programas de llamadas se ofrece la posibilidad de que el diálogo tenga un alcance más amplio.

Una de las primeras emisoras de radio de la comunidad en Latinoamérica fue creada en Bolivia donde se estableció una red de emisoras de mineros en 1949. En su punto máximo en los años 1970 unió a 26 emisoras locales independientes. Desarrolladas para retar al monopolio de los medios de difusión estatales, las emisoras contribuyeron a la resistencia al gobierno opresivo y las prácticas laborales. Este proceso ha continuado hasta el presente, cuando Radio Wayna Tambo, tocando hip-hop indígena y hardcore, ayudo a inspirar un movimiento juvenil común que contribuyó a la elección de Evo Morales, el primer presidente indígena de Bolivia en 2005.

Según Alfonso Gumucio Dagron (2001):

> La más pequeña y precaria emisora de radio de la comunidad ya hace una diferencia para la comunidad. La presencia de una emisora de radio de la comunidad, incluso si no es altamente participativa, tiene un efecto inmediato en la población. Pequeñas emisoras normalmente empiezan la transmisión para la mayor parte del día, produciendo así un impacto en la identidad cultural y el orgullo de la comunidad. El siguiente paso, estrechamente relacionado con la programación musical, lleva anuncios y dedicatorias que contribuyen al fortalecimiento de las redes sociales locales. Cuando la emisora crece en experiencia y habilidad, empieza la producción local de salud o los programas relacionados con la educación. Estos contribuyen a compartir información sobre importantes asuntos que afectan a la comunidad.
>
> (p. 13)

Dragon (2001) ha documentado la existencia de emisoras de radio de la comunidad que se han multiplicado por cientos por todo el mundo: Radio Enriquillo en la República Dominicana, Radio La Voz de la Montaña en México, Radio Animus en Bolivia, Radio Qawinakel en Guatemala, Radio Xai-Xai en Mozambique, Radio Tubajon en las Filipinas, Radio Sagarmatha en Nepal, Katura Community Radio en Namibia, Kagadi-Kibaale Comunity Radio en Uganda, Chikaya Community Radio Station en Namibia y así sigue (p. 13).

En general, la radio de la comunidad pone música y promueve las formas culturales que han sido silenciadas u olvidadas en las instituciones de culturales de la corriente predominante, transmitiendo mensajes de la contra-memoria. Por ejemplo, cuando Maurice Bishop llegó al poder en un golpe de Estado en 1979, una de las maneras que la gente sabía que él había tenido éxito era que el reggae empezaba a tocarse en la emisora de radio del gobierno. En el Caribe, esta música estaba cargada de significados conectados a la resistencia popular a la injusticia. La gente bailaba en las calles cuando la escuchaba. Cuando los Estados Unidos invadieron Grenada cinco años antes, una de las primeras cosas que hicieron fue bombardear radio Free Grenada. Cuando eso no sirvió para cortar la programación, enviaron un equipo de la marina real para cortar las líneas que alimentaban la antena para deshabilitar los transmisores. Luego instalaron una emisora de radio alternativa, Spice Island Radio, trayendo su propio transmisor de 50 kilowatios. Ahora esa radio e internet han empezado a fusionarse con muchas emisoras de radio desarrollando su propia página web donde sus programas locales están disponibles internacionalmente, el cielo es el límite en el que tipos de redes y cultura compartida será construida en el futuro a medida que más gente tenga acceso.

Altares y memoriales

La construcción espontánea de altares personales y comunitarios es una práctica desde hace mucho tiempo en las religiones del Oeste y la diáspora africanas en las Américas. La creación de altares es también común en las artes del folclore latinoamericano que se han dispersado a lo largo de los Estados Unidos debido a las vastas migraciones desde el sur de Rio Grande. Tras un accidente de coche o un tiroteo, por ejemplo, la gente espontáneamente construirá memoriales con velas, flores, y objetos que encuentren. Particularmente en conexión con el Día de los Muertos el uno de noviembre de cada año, los centros de la comunidad local invitan a los participantes a construir altares como memoriales a las historias silenciadas, antepasados olvidados, y particularmente miembros de familias con influencia. Donde esto ocurre en centros urbanos como San Francisco, uno puede ver unas al lado de otras historias y fotografías que conmemoran la revolución mexicana, el Holocausto, la diáspora africana, los campos de internamiento japoneses, la esclavitud, las historias de las personas indígenas, la historia de los trabajadores, y los asuntos de las mujeres, que reflejan para la comunidad la diversidad de puntos de vista y el recuerdo que necesitan ser integrados. En las procesiones del Día de los Muertos, los participantes pueden llevar fotografías u objetos icónicos al lugar en un altar común al final de la procesión. Durante la procesión y la contemplación, varios barrios tienen oportunidades para el diálogo y construir alianzas o solidaridades que cruzan las diferencias en un compromiso común para crear comunidades en red. Incluso donde los memoriales del Día de los Muertos son devotos solo a la historia americana mexicana, muy diversos puntos de vista son expresados que abren fantasías de homogeneidad.

Esta práctica es el comienzo para expandir las nuevas localizaciones. Por ejemplo, en 1999 en Texas en un congreso internacional de enfermeras centrado en acabar con la violencia contra las mujeres, la folclorista Mary Margaret Navar ayudó a los participantes a construir un altar común en el día festivo de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre. Hombres y mujeres de todo el mundo subrayaron el impacto de la violencia contra las mujeres en las vidas de los proveedores del cuidado de la salud. Juntos crearon un memorial común para las múltiples experiencias de violencia que luego usaron como un punto de orientación para la discusión. Otras reuniones devotas de la construcción de la comunidad están ahora usando este proceso.

Muchos barrios en los Estados Unidos y en Latinoamérica han creado murales como una forma de altar y memorial al mismo tiempo. En Chicano Park en San Diego, por ejemplo, murales de 30 metros de altura fueron pintados bajo un puente en la década de 1970 por varios grupos de la comunidad que ilustran en el tiempo tradiciones heredadas, artes precolombinas, acontecimientos históricos, héroes del pasado y luchas particulares como el

Movimiento de los Granjeros en California, cosmovisiones indígenas y deseos para el futuro. Una celebración anual reúne a la comunidad. El sitio ha sido reconocido internacionalmente como una importante visión artística. En Los Ángeles, en los años 70 y 80, Judy Baca organizó una coalición de grupos de la comunidad y artista del *grafitti* para pintar *The Great Wall of Los Angeles*, una serie de murales que se extienden a lo largo de una milla y media a lo largo de un canal de drenaje, que documenta una historia alternativa de California que reconoce la presencia de nativos americanos, asiáticos-americanos, afro-americanos, latinos, chicanos, gays y lesbianas, y gente de clase obrera. Los murales fueron realizados en colaboración con simposios y exposiciones organizadas por las organizaciones comunitarias locales que invitaban al público a discutir la historia y las visiones que estaban siendo documentadas. Más tarde ella ayudó a crear *The World Wall: A Vision of the Future Without Fear (El muro del mundo: una visión del futuro sin miedo)*, una serie de murales portátiles de diez veces 30 pies de altura, que viaja por el mundo en exposiciones acompañas de trabajos similares de artistas en los países anfitriones. En San Francisco, muchos equipos de artistas de la comunidad crearon las instalaciones del mural en la Mission District en Balmy Alley. Miles de personas lo visitan cada año el 1 de Noviembre, cuando son usados como el punto de partida para la procesión del Día de los Muertos. Algunos de los murales reflejan la historia de Latinoamérica, particularmente el periodo de las dictaduras, además de los deseos para un futuro más gratificante y pacífico (ver la cubierta de este libro). Ellos proporcionan un memorial permanente para las vidas de miles de personas cuyas experiencias de opresión y exilio no han sido entendidas todavía o integradas en las historias americanas convencionales.

Círculos de narración oral

A menudo formas heredadas de música y narraciones sobre historias pasadas existen más allá de la superficie en una comunidad, son mantenidas vivas al albergue de la familia y el clan, pero desconocidas por quienes les rodean. La forma más básica de restauración es un círculo de narración oral en el que las personas se reúnen para compartir historias y canciones y los contextos sociales que dieron lugar a ellos. A veces estos ofrecimientos son grabados para compartir en radio, video o proyectos de teatro; otras veces son intercambiados y llevados a nuevas localizaciones. En las comunidades indígenas donde se están perdiendo las lenguas, el objetivo de tales actividades es la creación de un archivo que pueda sentar las bases de un currículo, como en el *Círculo de Historias* del proyecto PBS. La página web *Círculo de Historias* (s.f.) explica que:

> En la cesta de las historias nativas, encontramos leyendas e historias, mapas y poemas, las enseñanzas de los mentores espirituales, instrucciones para la ceremonia y el ritual, observaciones de los mundos y almacenes de conocimiento etnológico. Las historias a menudo viven en muchas dimensiones, con significados que alcanzan desde la vida diaria hasta la divinidad. Las historias impregnan los espacios con el poder de enseñar, curar y reflexionar. Las historias tienen tal poder que han sobrevivido generaciones a pesar de los intentos de represión o asimilación.

El archivo crea una colección permanente de historias además de información de contacto para los contadores nativos americanos que pueden ser guiados a través de la web. Las instrucciones del currículum ayudan a otros a convertirse en contadores en sus propios lugares.

Linda Tuhiwai Smith (1999), en su libro *Descolonizando metodologías*, ha sugerido que las personas indígenas necesitan organizar sus propios proyectos de rememoración y reclamar el pasado en círculos de historias. Particularmente importante a los Maori son los enfoques que celebran la supervivencia en vez de acentuar el deceso y la asimilación:

> Este enfoque se refleja a veces en forma de historia, a veces en música popular, y a veces como un acontecimiento en el que los artistas y los contadores se reúnen para celebrar colectivamente un sentido de la vida y la diversidad y la conexión. Eventos e informes que se basan en lo positivo son importantes no solo porque hablan de nuestra supervivencia, sino porque celebran nuestras resistencias a un nivel humano ordinario y afirman nuestras identidades como mujeres y hombres indígenas.
>
> (p. 145)

Smith presenta los proyectos Maori que dan testimonios sobre el pasado, unen de nuevo a las familias, representan sus propias realidades, nombran sus propios ambientes, visualizan sueños de futuro, y enmarcan de nuevo las discusiones sobre su cultura.

Siguiendo a los educadores afro-americanos han formado en la Universidad de Yale el Proyecto Jamestown (2006) para ayudar a revitalizar la democracia de la comunidad en los Estados Unidos. Ellos promocionan los círculos de historias locales y las reuniones del pueblo en un intento de revitalizar la inclusión y la democracia cívica:

> Narrar historias es universal. Como una técnica que trasciende raza, clase, generaciones y otras diferencias permitiendo a las personas comunicarse en un terreno común a través de la historia común. Esto tiene sus raíces en las sociedades ancestrales africanas, y durante siglos, la gente ha usado historias para entretener y educar además de para implantar valores e inspirar a las personas a la acción. Todavía hoy, con la aparición de complicados métodos de medios de comunicación electrónicos, la narración de historias se ha convertido en un arte perdido. Y con él, las comunidades también han perdido un importante modo de comunicación que les permitía compartir su conocimiento y sus historias, y formar vínculos profundos y perdurables con los otros. La iniciativa de narrar historias del Proyecto Jamestown reclama este arte, y mantiene la participación en la historia como un camino dirigido a recuperar aquellos lazos de la comunidad y a formar una fundación para el cambio social.
>
> (*Make democracy real, Hacer real la democracia*)

En 2006, el Proyecto Jamestown unió sus fuerzas con Alternate Roots, un colectivo de actores, poetas, bailarines, y músicos de la Costa del Golfo para reunir historias sobre las víctimas del Katrina por una actuación llamada *Uprooted: The Katrina Project (Desarraigados: El Proyecto Katrina)*. Alternate Roots luego formó a facilitadores del círculo de historias en New Haven, Connecticut en un proyecto llamado "Private Narratives for the Public God" (*Narrativas privadas para un Dios público*). Todos participaron en el Festival Internacional de Artes e Ideas en New Haven donde ambos grupos facilitaron círculos de historias en la comunidad. Registradores gráficos acompañaron los círculos de historias reuniendo información para expositores que captaran los temas de la historia en fotos y gráficos y permitieran continuar la reflexión y la respuesta. La obra de teatro Katrina fue estrenada en el festival donde públicos intelectuales, educadores y trabajadores culturales hablaban en paneles y guiaban talleres sobre el tema del festival, *Crossing Borders* (*Cruzando fronteras*).

Prácticas de teatro

Un primer ejemplo de teatro de la comunidad se ha desarrollado en Estados Unidos en Appalachia, una de las regiones más pobres del país. Roadside Theater fue fundado en Whitesburg, Kentucky, en 1975 como parte de Appalshop, un centro rural multidisciplinario de de artes y educación cuya misión es celebrar la cultura y dar voz a las preocupaciones de 20 millones de personas que viven en los 13 estados de la región Appalachia. El teatro trabaja "rellenando los huecos en la narrativa histórica de Appalachia" a través de "historias orales, baladas tradicionales e historias arquetípicas, formas de los indígenas servicios de la iglesia,

memoria personal" (Roadside Theater, s.f.). A través de los intercambios culturales con base en la comunidad, también aspiran a contar una historia nacional que una la historia de Appalachia con las historias de otros americanos. Ya que el conjunto es fundamentalmente blanco, también hacen unas obras interculturales con grupos profesionales de otras comunidades. Por ejemplo, en 1981, en respuesta a la creciente actividad del Ku Klux Klan en el Sur, ellos empezaron a colaborar con Junebug Productions de Nueva Orleans, un grupo de teatro negro, actuando para las audiencias de cada uno y luego produciendo obras de teatro colaborativas JuneBug/Jack y Roadbug, que hicieron una gira nacional de ocho años. Entre 2000 y 2002, produjeron una obra colaborativa *Promise of a love song (Promesa de una canción de amor)* con JuneBug y Paragons Theater, un grupo puertorriqueño del Bronx. Roadside Theatre también patrocina residencias plurianuales que les permiten trabajar prolongadamente en otras comunidades basadas en sus formas locales estéticas.

La metodología desarrollada por Roadside Theater (s.f.) es un ejemplo clásico de comunicación participativa desarrollada en colaboración con organizaciones locales de la comunidad interesadas en la transformación social:

> El fortalecimiento de las residencias de la comunidad de Roadside empieza con actuaciones públicas de obras seleccionadas del repertorio de Roadside, complementadas con talleres que exploran la historia de Roadside, el objetivo, y el proceso artístico. En la segunda fase de una residencia plurianual, la comunidad con la ayuda de Roadside, empieza a descubrir sus historias y música propias a través de una historia específica y proceso de recolección de música (círculos de historias). Esta segunda fase culmina con las actuaciones públicas de la comunidad de sus historias y su música –a menudo en combinación con grandes cenas o barbacoas en las que todos participan. En la tercera fase de una residencia, las historias y la música de una comunidad son el recurso natural para crear obras, que son producidas por los artistas de la comunidad para el público. La fase final de la residencia reconoce formalmente a los artistas y los líderes locales, busca identificar recursos e infraestructura para establecer un lugar para su trabajo en su comunidad, y presenta su trabajo a otros teatros y presentadores en las artes nacionales de la comunidad.

Hay proyectos con metodologías similares en proceso en muchos países por todo el mundo. Desde 1988 el Aarohan Theater en Nepal ha creado una red de 30 grupos de teatro local que desarrolla guiones y obras para apoyar la participación de la comunidad local y el cambio social. Wan Smolbag Theater en las Islas Salomon y Awareness Community Theater en Papua, Nueva Guinea han establecido prácticas similares en el Pacífico Sur. Teatro callejero en escenarios urbanos, a menudo trabajando con grupos juveniles, han sido organizados por Teatro Trono en Bolivia, teatro Kerigma en Colombia y Naladama en India. Según Dragón (2001) que resume estas prácticas en *Making waves: stories of participatory communication for social change*:

> La tradición de expresar la historia local y los sueños de la comunidad a través de la música, la danza, y el teatro siguen vivas y saludables incluso en los lugares más aislados del planeta. Y eso es precisamente por lo que los proyectos de comunicación que aspiran a construir formas tradicionales de expresión tienen muchas posibilidades de tener éxito.
>
> (p. 19)

Una serie de prácticas relacionadas pero muy diferentes en el campo de las artes de la liberación se ha desarrollado a través del trabajo del Teatro del Oprimido iniciado por el director Augusto Boal (comentado más arriba) quien estaba influenciado por el trabajo de Paulo Freire en los círculos de alfabetización de la comunidad. El Teatro del Oprimido se refiere

a una variedad de formas teatrales usadas en formatos de talleres de la comunidad sin que necesariamente tengan la expectativa de formar una compañía teatral permanente. Las comunidades locales invitan a los facilitadores de los talleres a trabajar con ellos en sesiones de formación intensivas a corto plazo a través de las cuales las técnicas son transmitidas de manera que ellos puedan repetirlas en sesiones futuras. Aquí el objetivo es la interrupción de la pasividad y la práctica de estrategias de intervención que en el tiempo puedan mantenerse vivas en los proyectos de cambio social fuera del teatro. Según Boal (1995):

> El objetivo del teatro del Oprimido no es entonces crear calma, equilibrio, sino crear desequilibrio que prepare el camino para la acción. Su objetivo es dinamizar.
>
> (p. 72)

El teatro del Oprimido empieza con juegos teatrales y ejercicios que son divertidos y que retan a los participantes a relajarse y probar nuevas posturas, desarrollando la plasticidad en el cuerpo y en el espíritu. Tras una larga sesión de ejercicios, los participantes empiezan la narración de historias personales relacionadas con un tema elegido por ellos, seleccionando de estas historias las obras dramáticas para trabajar en base a su resonancia con el grupo. Después de que la historia para la dramatización ha sido elegida, su protagonista representa la historia usando participantes a quienes les dan líneas para hablar, o que pueden ser esculpidos en expresivas posturas corporales demostrando actitudes y relaciones con los demás en escena. Tras esta inicial puesta en escena, Boal ha desarrollado un número de técnicas para interrumpir, elaborar, y reestructurar la obra. Los participantes en el grupo son invitados a crear guiones alternativos y desenlaces para los personajes u otros que ellos podían ser invitados a representar o a hablar sobre lo que quedaba no expresado en la escena. Estos procesos sirven para derribar un sentido de que la situación es fija y sin esperanza y construir capacidades para el diálogo. Gradualmente la situación nos mueve hacia "la primera persona del plural". Boal (1995) sugiere:

> Este modelo contendrá los mecanismos generales por medio de los cuales la opresión se produce, lo que nos permitirá estudiar de manera compasiva las diferentes posibilidades para romper esta opresión. La función de la inducción analógica es permitir un análisis distanciado, ofrecer varias perspectivas, multiplicar los posibles puntos de vista desde los cuales se puede considerar cada situación. Nosotros no interpretamos, no explicamos nada, solo ofrecemos múltiples puntos de referencia. El oprimido debe ser ayudado a reflexionar sobre su propia acción (buscando alternativas que puedan ser posibles, mostradas a él por otros participantes que por su parte, están pensando sobre sus propias singularidades). Una disfunción de la acción y la reflexión en la acción debe ser llevada a cabo.
>
> (p. 45)

Las técnicas de Boal pueden ser bastante elaboradas y dependen de los facilitadores del taller llamados "jokers" para organizarlas. Estos jokers están formados para ser facilitadores a través de los talleres de formación de joker, y todo sobre el proceso depende de su competencia cultural, su conciencia de las formas sutiles de la opresión de raza y de género, y su capacidad para dirigir de manera creativa. Un gran número de elaboraciones están siendo desarrolladas a medida que esta metodología emigra más allá de su comienzo en Brasil y Perú en los años 1960 y 1970 (ver Schutzman & Cohen-Cruz, 1994: Cruz-Cohen & Shutzman, 2006). Los libros de Boal han sido traducidos a más de 25 lenguas, y el trabajo del Teatro del Oprimido está realizándose en más de 70 países. Hay tres centros de formación permanentes (en Rio de Janeiro, Paris y Nueva York) y una página web internacional en 22 lenguas que contacta a profesionales y organiza congresos.

Fotovoz y otras artes visuales

Las técnicas de fotovoz fueron desarrolladas durante un proyecto para la salud reproductiva de las mujeres financiado por la Fundación Ford en la provincia rural Yunnan en China. Este estaba dirigido por la Dra. Virginia Li, miembro de la Facultad UCLA, en 1991. Li se hizo cargo del proyecto con el compromiso de que ella implicaría a las mujeres en un enfoque ascendente en lugar de descendente a través del cual las mujeres del pueblo expresarían por sí solas sus necesidades a los responsables de las políticas. Empezaron con una encuesta de valoración de la salud de 8000 viviendas. A algunas de las mujeres del pueblo les daban cámaras y les pedían fotografiar las condiciones de los pueblos, que luego eran comentadas y contextualizadas. Dándose cuenta del valor de estos diálogos, formaron a 62 mujeres en sacar fotos y actuar como líderes de discusión de sus comunidades. Las fotografías fueron recogidas en un libro publicado en 1995 titulado *Visual Voices: 100 photographs of villaje China by the woman of Yunnan China* (Yi y otros, 1995) -*Voces visuales: 100 fotografías de aldeas de China por la mujer de Yunnan China*- cuyas ganancias son devueltas a Yunnan para apoyar actividades de salud. El proceso gradualmente evolucionó en una técnica de investigación sistematizada por Carolyn Wang de la Universidad de Michigan y Mary Ann Burris de la Fundación Ford.

Fotovoz (Wang, 1995) empieza reclutando miembros de una comunidad que están dispuestos a participar. Se instaura un programa de formación que enseña las técnicas de fotografía, pero también plantea asuntos filosóficos sobre la ética y el poder, interpretaciones críticas sobre el tema que nos ocupa, y cómo dialogar con la comunidad para ser retratados en las fotografías. Tras tomar las fotografías, el grupo las comenta y selecciona aquellas que consideran las más significantes o las que más dicen. Luego crean historias para contextualizar las fotografías que han seleccionado. Después codifican y documentan los temas que han emergido de este proceso. Las fotografías pueden montarse como una exposición para reflejar los hallazgos a la comunidad, para comprometerlos en un diálogo más profundo, y para mostrar a los potenciales financiadores y responsables de las políticas lo que la comunidad ha considerado importante en evaluar sus propias necesidades. Estas evaluaciones pueden ser muy diferentes de lo que especialistas, profesionales e investigadores que trabajan en un paradigma universalista y positivista pueden haber identificado como necesidades. Por ejemplo, miles de dólares han sido gastados en mensajes de radio y televisión diciendo a las mujeres rurales que "hirvieran su agua" para purificarla cuando de hecho el 80% de las mujeres rurales en países en desarrollo a menudo caminan cinco o más kilómetros al día en ambientes deforestados para encontrar palos secos para usar al cocinar la comida, y que no tienen los recursos para hervir toda el agua a pesar de las buenas intenciones de las campañas (Dragon, 1991). Para contar este tipo de problemas, algunos programas han empezado a pedir a los responsables de la política y a los financiadores que participen también en el proceso de fotovoz de manera que puedan estar en un diálogo profundo sobre las necesidades y soluciones para una comunidad particular.

Procesos similares pueden también estar afectados en localizaciones donde no hay recursos para comprar cámaras y donde hay deseos de auto-expresión personal y psicológica. En estas variaciones de la metodología que están en deuda con el campo de la arteterapia, los participantes eligen un tema para explorar y luego usar pinturas o dibujos, o incluso collages hechos de viejas revistas para expresar algo importante a ellos sobre el tema elegido. El proceso de contextualizar, codificar, documentar, y exhibir el trabajo permanece similar al proceso en fotovoz. Este creativo trabajo personal ofrece la posibilidad de incluir no solo análisis crítico del pasado y el presente sino también sueños utópicos sobre el futuro. A menudo el trabajo es organizado de tal manera que a los participantes se les pide crear una imagen de lo que realmente existe al lado de una imagen de lo que ellos esperan o desean. El análisis después descodificaría y crearía narrativas para ambos, y empezaría a preguntar qué acciones creativas serían necesarias para llenar el vacío entre realidad y deseo. Esta

metodología ha sido usada, por ejemplo, con niños sin hogar, pidiéndoles hacer dibujos de cómo son sus vidas en casa y cómo les gustaría que fueran; y con hombres gays para dilucidar cuáles fueron los ambientes sociales que rodearon su conciencia sexual adolescente y en lo que estos les beneficiaron. Cuando el trabajo se hace en grupos, la conciencia rápidamente se desarrolla sobre las condiciones sociales opresivas que necesitan ser transformadas mientras se evaporan la auto-recriminación y los miedos de la culpa personal. Este trabajo exporta metodologías de arteterapia desde la clínica hasta la comunidad.

Video

Como el equipamiento para la producción de video es ahora menos costoso, sus posesiones se han ampliado. Ha habido un cambio hacia los proyectos colaborativos donde a los miembros de la comunidad se les enseñan habilidades y luego se les alienta a crear su propio trabajo. Los proyectos de video de la comunidad se han desarrollado a testimonios documentales y prácticas de los grupos locales como hacen los círculos de narradores, y para criticar las condiciones problemáticas casi del mismo modo que la fotovoz trabaja con la fotografía. Los videos producidos localmente están siendo usados por todo el mundo para intervenir en asuntos de política en el nivel regional y nacional, para buscar financiación para los proyectos, para documentar la brutalidad de la policía y los paramilitares, y para grabar otros acontecimientos que son silenciados en los medios nacionales.

Uno de los proyectos más innovadores y complejos para video fue desarrollado por una ONG feminista llamada *Puntos de Encuentro.* Fundada en 1991, el grupo empezó con un análisis de las condiciones sociales que llevaban a las mujeres a la opresión. Ellas llegaron a creer que "todas las formas de opresión están interrelacionadas y son fuente de injusticia y violencia estructural". Sus análisis se centraban en las prácticas autoritarias en la vida diaria, sugiriendo que

> las progresivas, igualitarias motivaciones de la ideología Sandinista chocan con las prácticas diarias autoritarias, opresivas personificadas por los mismos sandinistas en sus relaciones interpersonales. Estas mujeres encontraron consideraron que una cosa era creer en una utopía abstracta, pero que el reto de implementarlo en la cotidianidad era una tarea mucho más difícil.
>
> (Rodríguez, en Lacayo, 2006, p. 369)

Puntos quería acentuar la unión entre instituciones opresivas en la sociedad más amplia y los tipos de silenciamiento que ocurren en familias y vecindarios, que preparan a los individuos para aceptar la represión como normal. Ellos sostenían que:

> El autoritarismo en las familias y la sociedad promueve la opresión de las mujeres y la gente joven y produce un ambiente conducente a la violencia basada en la edad y en el género, tal como abuso sexual, abuso emocional, violencia doméstica y violación.
>
> (*Puntos de Encuentro*, 2006)

El tipo de cambio social que querían promover era tan profundo y difícil de alcanzar que sabían que requeriría trabajo en muchos frentes diferentes durante un largo periodo de tiempo. Crearon campos juveniles y talleres para el liderazgo y la formación técnica en medios de comunicación para ayudar a fortalecer las voces de los jóvenes y las mujeres. Para promover el diálogo, se unieron a las organizaciones de servicio, grupos de la comunidad, puntos de medios de comunicación; publicaron una revista y materiales educativos, y colocaron anuncios en la radio y vallas publicitarias. El centro de sus esfuerzos era un programa de televisión nacional, *Sexto Sentido* o *Sixth Sense*, en la forma de una telenovela de las que son muy populares en toda Latinoamérica. *Sexto Sentido* muestra a gente joven lidiando con asuntos difíciles en la vida diaria, y abre la discusión sobre asuntos que a menudo son silenciados en el discurso

público –violencia doméstica, violación, embarazos no deseados, aborto y homofobia. El objetivo del programa no era presentar la información de salud pública ni imponer respuestas correctas:

> El objetivo de *Puntos* no es crear consenso en torno a un tema, sino explorar y estar expuesto a diferentes puntos de vista, en un clima de respeto y tolerancia. A través del programa de radio y televisión, los jóvenes no solo afirman el derecho a tener una opinión en asuntos y tomar decisiones sobre asuntos que afectan a sus vidas, sino también fortalece y legitima las voces de la minoría que no son activas, o visibles, en la esfera pública de la corriente prevaleciente. … *Puntos* cree que la gente tiene el derecho de decidir lo que ellos quieren, así que en lugar de presentar algunas formas de conocimiento como "buen" comportamiento, o modelo de comportamiento "socialmente deseable" o respaldados por donantes y organizaciones de control de la población, nosotros promocionamos el derecho para cada individuo de tomar decisiones informados y tomar responsabilidades para las decisiones que ellos hacen.
>
> (Lacayo, 2006, pp. 29,34)

El programa ha elegido conscientemente mostrar el punto de vista de los perpetradores de violencia y de los espectadores que también están lidiando con sus elecciones. No hay "malos" personajes que no atraviesan procesos de transformación. En una secuencia el programa seguía a un personaje "macho" que infectó a su mujer con VIH al negarse a utilizar un condón, pero como el drama continuaba, él decidió pedir ayuda y empezar a actuar de modo más responsable.

> De este modo, *Sexto Sentido* muestra que todos tenemos la capacidad de mejorarnos a nosotros mismos, para reflexionar, y para convertirnos en el tipo de persona que queremos ser. El personaje "malo" no sirve de mucho en un programa donde lo que fundamentalmente intentamos mostrar son los procesos internos de reflexión y los tipos de decisiones que nos llevan a nuestro desarrollo personal.
>
> (Weinberg, en lacayo, 2006, p. 11)

La emisión del programa como una serie semanal en la televisión nacional, y retransmitido por canales de cable locales, estaba unido a un programa semanal nacional de radio de llamadas, además de giras de diálogo a escuelas locales y centros comunitarios a lo largo del país donde las personas podían confrontar el reparto y discutir las elecciones que varios personajes habían hecho. En Nicaragua, una persona joven puede ver el programa con los amigos y la familia comentando la historia, llamar al programa de radio para expresar opiniones, visitar una organización de servicios vinculada para recibir ayuda con una decisión personal, leer el boletín informativo nacional y las vallas publicitarias, y participar en los talleres relacionados y las campañas por las organizaciones locales que presionan para un cambio en la política. La fortaleza de los esfuerzos de la transformación social viene de la mezcla de actividades que trabajan para cambiar simultáneamente el cambio de la política social, la opinión pública, y la reflexividad personal y los comportamientos. En Nicaragua, los miembros del reparto son ahora celebridades, y el programa tiene un amplio éxito, actualmente es visto por el 70 por ciento del público que están hablando sobre los personajes como si fueran vecinos. Se muestra en Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras y los Estados Unidos.

Algunas organizaciones de la comunidad tienen el poder y los recursos para producir programas para la emisión nacional, particularmente en países donde los medios de comunicación nacionales son corporativos o controlados por el gobierno. Sin embargo, *Puntos de Encuentro* y *Sexto Sentido* han subido el nivel en los tipos de trabajo colaborativo que pueden ser posibles en el futuro.

Actuaciones, sucesos, artes conceptuales

Para crear un campo más amplio para entrar en el diálogo con los otros, algunas organizaciones por el cambio social han creado formas especiales de artes escénicas y conceptuales públicas. Estas cuestionan los acuerdos sociales al parodiar o menospreciar las jerarquías o también proponer soluciones utópicas para los cambios que están ya en progreso. Los proyectos performativos destacan las relaciones y conexiones que existen en el mundo sin estar reconocidas públicamente. Una manera de pensar sobre estas formas es a través de la noción de "espectáculos improvisados" desarrollados en el mundo del arte durante la década de los años sesenta.

Durante este periodo, Allen Kaprow (1968) en el Instituto del Arte de California empezó a criticar las formas dominantes de arte que están siendo promovidas en el mundo del arte. Él se quejaba del arte que se estaba haciendo

> En un estudio rectangular, para ser mostrado en una galería rectangular, reproducida en una revista rectangular, en fotografías rectangulares, todas alineadas según ejes rectangulares, para movimientos de lectura rectangular y rectangulares patrones de pensamiento.
>
> (p. 33)

Él empezó a promocionar el desarrollo por artistas de ambientes innovadores o instalaciones, o, cuando se movían al exterior, "los espectáculos improvisados" que intentaban maximizar la participación y minimizar la dirección.

> El supervisor del espectáculo improvisado proporcionaría las directivas de actuación básicas y los materiales, pero la gente sería libre de improvisar según le dictara su humor. Los sucesos fundían el drama, la pintura, la música –y cualquier cosa que encajara. En el espectáculo improvisado, los límites entre la vida y el arte están cerca. El problema del espectáculo improvisado, el de la vida en sí misma, era su fragilidad. La experiencia se quedaba con el participante individual: el espectáculo improvisado desaparecía.
>
> (Pelfrey & Pelfrey, 1985, p. 320)

Fuera del mundo del arte, varios tipos de actuaciones híbridas creativas fueron innovadas por los grupos de la comunidad por todo el mundo que mezclaba las artes conceptuales con las campañas para la transformación social. Hemos extendido el concepto de improvisaciones para incluir los esfuerzos en construcción de la comunidad que no son vistos fundamentalmente como proyectos de arte sino como vehículos para el diálogo y la protesta.

En Argentina y Chile, *Los Hijos de los Desaparecidos* y la Comisión Funa han estado haciendo actuaciones conceptuales. Como muchos de los perpetradores que secuestraron y torturaron durante la dictadura nunca han sido nombrados o hechos responsables, el grupo lleva a cabo investigación para encontrarlos, comparándose a ellos mismos como los cazadores de nazis de la generación anterior. Cuando localizan a uno de los torturadores, planifican acontecimientos en su barrio o lugar de trabajo. Estos acontecimientos son llamados *escraches* en Argentina y *funas* en Chile. En la acera ellos puede que pinten señales que dicen "a 300 metros de la casa de un torturador". Por medio de esto y de colgar posters, empiezan a entrar en diálogo con la gente en el vecindario sobre el pasado y el silencio que lo rodea. Así recrean la situación de las dictaduras donde las personas tienen que decidir una vez más si ser espectador escondiéndose en sus casas o participando en una llamada por la justicia. *Los Hijos* crean visibilidad en lugar de brutal represión que se hizo con invisibilidad, silencio e impunidad.

Finalmente el grupo organiza una manifestación que confronta al torturador, en su casa, lugar de trabajo, u otro espacio público. Estas preparaciones pueden ser muy dramáticas, a

menudo con cientos de personas del barrio participando. Una manifestación puede que utilice tambores, normalmente en el estilo *batucada* de la música afro-brasileña o *murga*. Murga es un estilo musical que se desarrolló en el sur de España y se practica en Uruguay y Argentina, donde grupos disfrazados organizados para desfiles de carnaval y otros acontecimientos al aire libre representan canciones satíricas, cantos, y teatro callejero. Como las escuelas de samba en Brasil y *krewes* en Nueva Orleans, pasan todo el año trabajando temas y creando canciones, sátiras, bailes y disfraces. Las manifestaciones y la murga puede llevar al barrio a una discusión de la dictadura y sus efectos en los asuntos contemporáneos, y poner al torturador cara a cara con los hijos de aquellos a los que asesinó. *Escraches* y *funas* han sido comparadas a la tragedia griega en la insistencia de los hijos en la justicia pública y el duelo.

El 25 de mayo de 2006, la Comisión Funa en Chile organizó una *funa* masiva fuera del edificio del departamento del trabajo en Santiago, Chile para denunciar la presencia de Edwin Dimter Bianchi, un oficial ex-militar y graduado en la escuela de las Américas que se había identificado como el oficial directamente responsable de la muerte del legendario cantante folk chileno Víctor Jara. Un grupo de 15 manifestantes, incluyendo la hija de Víctor Jara, Amanda Jara, fue hasta el piso 14 de la oficina para confrontar al oficial ex-militar y distribuir folletos informativos a sus compañeros denunciando sus crímenes contra Víctor Jara y otros prisioneros políticos que fueron detenidos en el estadio de Chile. Bianchi nunca había sido juzgado por sus crímenes. Aunque esta confrontación no acabó en el arresto de Bianchi, abrió un espacio potencial para la justicia restaurativa a través de la cual el perpetrador y la víctima pueden confrontarse el uno al otro directamente (ver Capítulo 15).

Otro ejemplo de artes performativas críticas ha sido desarrollado en los Estados Unidos por un grupo llamado "Billonarios de Bush", que actualmente tiene más de 65 capítulos y cientos de miembros. En cada área local, el grupo se presenta a sí mismo como portavoces de los líderes corporativos billonarios que han ganado millones con la guerra y no tienen sentido de responsabilidad social. Ellos pueden vestir de esmoquin y trajes de noche y llegar a los lugares de sus actuaciones en limosinas, coreando y llevando placas que expresan el programa de estos intereses: "¡Pequeño gobierno, Grandes Guerras! ¡Sangre de petróleo! ¡Halliburton no se mete! ¡Ensancha el vacío de ingresos! ¡Dale una oportunidad a la guerra! ¡Privatízalo todo! La gente ocasionalmente cree que de hecho están uniéndose a las reuniones Republicanas; en una ocasión los billonarios liderando una audiencia cantando "cuatro años más" gradualmente cambiaban al eslogan a "cuatro guerras más". La audiencia luego se paró confusa al darse cuenta de que algo iba mal. Sin embargo, fundamentalmente el grupo usa las actuaciones para entrar en diálogo con los demás sobre aquellos intereses que son atendidos por los billones de dólares que los Estados Unidos han gastado en la guerra. Hay muchos otros grupos haciendo actuaciones satíricas en los Estados Unidos, incluyendo, por ejemplo, al reverendo Billy y su Iglesia de Stop Shopping Gospel Choir, la Clandestine Insurgent Rebel Clown Army, los Missile Dick Chicks, Greene Dragon y Yes Men.

En el otro extremo del espectro de los proyectos performativos están aquellos que intentan construir hacia un futuro utópico que es deseado por los participantes. La artista Betsy Damon (1996) ha liderado los proyectos "Keepers of the Waters" que lidian con asuntos de la contaminación del agua y la responsabilidad ambiental. Resumiendo su trabajo en Minessota, ella escribió:

> El proyecto construye relaciones entre los artistas, científicos, organizadores de la comunidad, instituciones educativas y agencias gubernamentales para formar alianzas que estructuraban los proyectos para crear una lengua y una visión de agua viva en el mundo. Esta conectaba a las personas, inspiraba la iniciativa y el deseo, y creaba una nueva imaginería y lenguaje sobre la igualdad del agua, y facilitaba el cambio en el tratamiento del agua.
>
> (1990, p. 196)

En 1995 recibió una beca para trabajar en un proyecto de Cuidadores del agua para el rio Yangzi en Chengdu, China. Trabajando con el mantra "las relaciones lo son todo", reunió de nuevo a artistas, educadores, oficiales del gobierno y grupos de la comunidad para trabajar en el proyecto. Los profesores empezaron a ayudar a los estudiantes a controlar la calidad del agua. Se colocaron fundas blancas en cada tubería de descarga en el rio y luego se exhibían con las manchas marrones que recogían. Las formas de arte tradicional se convirtieron en la base de las actuaciones y las exposiciones. Una sesión ritual de narración tuvo lugar y las oraciones se acumularon en el rio. Un artista tibetano produjo 70 banderines de oración que fueron colgadas a lo largo del rio. La gente bendecía las flores de loto que eran colocadas en cestas con velas y las enviaban rio abajo como una flotilla de luz. Artistas marciales actuaron por la orilla del rio. Largas piezas de seda blanca estaban flotando en el rio gradualmente volviéndose grises y marrones en un despliegue de colores impresionantes que conmovió a la gente profundamente. Un oficial público habló, y tuvo lugar una ceremonia de clausura que reunió a todas las personas que habían participado. Cada evento fue televisado y se hizo un video que se mostró a nivel nacional.

Algunas actuaciones conceptuales aspiran a expresar y traer a la conciencia los cambios que ya están en progreso. En Joensuu, Finlandia, la artista americana Suzanne Lacy ayudó a juntar a 18 artistas e intérpretes que organizaron un evento de cuatro días llamado "The Road of Poems and Borders" (el camino de poemas y fronteras). El trabajo destacaba las muchas maneras en que la gente emigraba atravesando las fronteras constantemente. Durante los cuatro días del festival, seiscientas cartas sobre cruzar las fronteras fueron leídas en voz alta por parejas de mujeres en reuniones de negocios, casas, parques y tiendas. Después de cada lectura, ellas delineaban sus pies con tiza amarilla, dejando un rastro por toda la ciudad de los lugares del festival. La radio pública presentaba a las mujeres líderes que habían cruzado las fronteras comentando las realidades de sus vidas. Otro día, parejas y grupos de mujeres montaron reuniones tumbándose sobre la hierba en el mercado público de Joensuu y luego trazaron sus cuerpos en el asfalto, dejando una imagen de la comunidad. Todas estas actividades estaban rodeadas por el diálogo de la comunidad en las experiencias y significados de cruzar la frontera.

Algunas improvisaciones eran una forma de acción directa, aspirando a prevenir eventos específicos. El movimiento Chipko en el Norte de la India que empezó en los años 1970 organizaba grandes grupos de mujeres del pueblo para proteger los derechos de la gente local para utilizar los productos agrícolas del bosque local y prevenir las explotaciones comerciales de los árboles. Fueron a los bosques, a veces tocando tambores, para prevenir la tala de árboles abrazándose a ellos y colocando hilos sagrados tradicionales alrededor de ellos como un símbolo de su promesa de protección. Se leían textos religiosos y a veces las mujeres ayunaban. Se componían canciones y poemas para apoyar el proyecto, que después eran recitados a los trabajadores que se supone que contarían los árboles. En febrero de 1979 cuando dos camiones llenos de policía llegaron al bosque Adwani que había sido subastado para intereses comerciales, las mujeres de quince pueblos estaban comprometidas a su protección y cada árbol estaba siendo guardado por tres voluntarios. El movimiento ha tenido mucho éxito en mantener a raya las amenazas de los bosques de la región. Vandana Shiva (1989) traza la historia del movimiento de Chipko desde hace 300 años en la comunidad Bishnoi en Rajasthan, donde más de 300 mujeres guiadas por Amrita Devi sacrificaron sus vidas para salvar los árboles khejri. Las mujeres Chipko estaban haciendo una acción directa para salvar sus bosques, pero también estaban haciendo acciones simbólicas que remodelaban los significados, reclamaban la autonomía y el fortalecimiento, construían fortaleza de la comunidad, y reivindicaban las antiguas formas culturales. Hoy en el Valle Narmada, miles de personas, incluyendo Arundhati Roy, continúan esta tradición ambiental en protesta a la represa Sarovar Dam.

Cualidades de las artes de la liberación

Mientras muchos de los proyectos de arte de contra-memoria y contra-memorial son individuales, únicos, y espontáneos, desarrollándose en el calor de las luchas de la comunidad, también hay algunas metodologías sistematizadas que han tenido tanto éxito que son ampliamente practicadas, reinterpretadas, y debatidas. Es un principio para ser una apreciación más amplia de la eficacia de tales proyectos en multiplicar el impacto de las iniciativas de cambio social. Según Denise Gray-Felder de la Fundación Rockefeller (Dragon, 2001), que escribe una introducción a una encuesta de los proyectos de arte de la comunidad:

> Hemos encontrado –a través de este proyecto y de la otra obra para el intento de donantes de Comunicación para el Cambio Social de la Fundación- pruebas abrumadoras de los organismos de ayuda y desarrollo que aumentan el apoyo a proyectos que vuelven a las formas tradicionales de comunicación: drama, danza, música, marionetas, cuentacuentos, y círculos de diálogos. Hemos llegado a apreciar el verdadero poder de la comunicación voz a voz y cara a cara. Cada lección llena de significado o creencia que he obtenido en la vida viene de alguien que valoro explicándome el asunto e implicándome en un proceso de descubrimiento de la solución.
>
> (p. 4)

A lo largo de este texto, hemos dado ejemplos de exitosos proyectos de psicologías de la liberación que incorporan metodologías artísticas. Aunque estas metodologías se han desarrollado en localizaciones completamente diferentes, cada una tiene características similares, aunque siempre influenciadas por las condiciones locales, la historia y la cultura. Aquí enumeraremos algunas características generales de proyectos de artes de la liberación no para prescribirlos, sino para reseñar las tendencias que han sido desarrolladas en múltiples áreas. Varios proyectos enfatizan algunos de los elementos más poderosamente que otros:

1. **Participativo:** Estos proyectos comparten un éxito en la colaboración y la participación tanto de la producción como de la actitud de espectador. Son anti-jerárquicos y valoran el proceso por encima del producto, trabajando en comparación con escenarios de las artes donde un conductor, compositor, autor, productor, o director tiene la última palabra sobre el producto final.
2. **Impredecible:** Crean eventos en los que el resultado es desconocido y contingente, aleatorio, dependiendo de un circuito de retroalimentación entre los espectadores, parejas de diálogo e intérpretes.
3. **Proactivo:** La finalidad del trabajo no es una recuperación de memorias dolorosas para su propio bien, lo cual puede ser traumatizante de nuevo, sino la construcción ce un conocimiento compartido de la historia y el contexto social en un entorno de la comunidad que testificará los acontecimientos pasados para prevenir la violencia futura y la exclusión y construir posibilidades para el cambio social constructivo.
4. **Protegido:** El trabajo es visualizado en un espacio protegido con facilitadores responsables que garantiza que cada individuo que participa será libre de entrar en un proceso transformativo a su propio ritmo.
5. **Igualitario:** Cada persona que se une al proceso se considera que es en una única manera una víctima de la violencia y la amnesia sobre el pasado, que puede recuperar síntomas perdidos, memorias, y sentimientos que contribuirán a una respuesta más consciente y viva al sufrimiento y la alegría. El binario de “ayudadores” y “ayudados” se disuelve.
6. **Creativo:** Los medios artísticos se hacen disponibles, se reviven, se promocionan o a veces se enseñan, para resucitar y desarrollar recursos simbólicos que tienen la potencialidad de ayudar a los individuos a repensar las posibilidades y solidaridades,

para despertar la imaginación, y para destapar sentimientos escondidos que todavía no han sido admitidos.

7. **Transgresor:** El trabajo es innovador e intrusivo de las narrativas generalizadas, dejando atrás unidades dadas por hecho, y cuestionando antiguos conocimientos, silencios y asunciones para el propósito de cambiar y nombrar formas de amnesia.
8. **Dialógico:** El núcleo del proyecto son formas activas de comunicación participativa que invitan a los miembros de la comunidad a entrar en procesos sostenibles a largo plazo de diálogo crítico local sobre el pasado, el presente y el futuro.
9. **Transformativo:** El proyecto tiene el objetivo de crear una vida mejor para la comunidad, intentando discernir juntos qué tipos de iniciativas locales pueden ser desarrolladas que crearán el cambio.
10. **Elevan la conciencia:** El proyecto ayuda a crear un nuevo y a veces simbólico lenguaje para traer a la conciencia problemáticas y soluciones no mencionadas anteriormente.
11. **Des-centradores:** El proceso creativo funciona para expandir lentamente la capacidad de subjetividad del participante individual para sostener en el diálogo múltiples interpretaciones, sentimientos y puntos de vista entre uno mismo y los demás con el propósito de expandir las capacidades dialógicas, aumentando la auto-comprensión, y agrandando la sensibilidad hacia la alteridad y lo inesperado.
12. **Performativo:** Teatro y presentaciones artísticas o actuaciones se ofrecen al público, alentando y apoyando nuevas consideraciones.
13. **Comunicativo:** Con la finalidad de entrar en diálogo sobre importantes asuntos destapados, el resultado del proyecto es comunicado a los demás a un nivel regional, nacional o internacional a través de páginas webs, película o video, charla pública, fórums públicos, acciones públicas o materiales imprimidos.
14. **Evaluativo:** Como estos proyectos pueden tener resultados sorprendentes e impredecibles, cuando son evaluados con objetivos de financiación, los procesos de evaluación participativa en el nivel local son usados para evaluar los éxitos y los fracasos. Más que intentar decidir de antemano cuáles deberían ser los objetivos del proyecto y luego probar que se han cumplido los objetivos conocidos de antemano, los miembros de la comunidad se reúnen para evaluar críticamente los beneficios y deficiencias de sus propias actividades. Este proceso auto-correctivo deja espacio para la transformación de las anticipaciones iniciales, su práctica colaborativa y reflexiva ya constituye una actuación de un resultado exitoso al proyecto. Una encuesta pre-proyecto de actitudes y conciencia puede ser usada después para reflexionar sobre lo que ha cambiado a través del proceso artístico colaborativo.

Las metodologías artísticas de la liberación son prácticas para los procesos democráticos que en muchos casos son todavía sueños utópicos. Al derrumbar el muro entre espectadores y creadores de arte, las artes de la liberación empiezan procesos de diálogo e imaginación que fortalecen a los individuos y las comunidades para comprometerse con su pasado, presente y futuro.

Conclusión

Las artes han jugado un papel crucial en asistir a las comunidades a resignificar y resimbolizar sus experiencias y entornos. Los activistas culturales han estado brillantemente inventivos al adaptar las formas artísticas a las condiciones locales para despertar nuevas sensibilidades y desarrollar metodologías colaborativas que permitan participar a las personas sin formación artística. Estas experiencias pueden ser de las que cambian la vida. Según bell hooks (1989):

> Pasar del silencio al discurso es un gesto de desafío que cura, que hace posible una nueva vida y un nuevo crecimiento para los oprimidos, los colonizados, los explotados y

> los que se mantienen codo a codo luchando. Este acto de discurso, de "hablar hacia atrás" no es un mero gesto de palabras vacías, es la expresión de moverse de objeto a sujeto –la voz liberada.
>
> (p. 9)

Las artes de la liberación sobresalen en este proceso de transformación. El símbolo o el nombre correcto en el lugar correcto pueden romper silencios, proporcionar nuevos conocimientos, y reestructurar las jerarquías en un instante. Las conversaciones que siguen pueden hacer caer las barreras y trascender las fronteras que parecían inamovibles. En los dos capítulos siguientes, exploraremos las metodologías de la investigación acción participativa que se construyen sobre el trabajo de los hogares públicos y las artes de la liberación ya tratado en Parte IV. Esta forma de investigación también aspira a crear o unir procesos colaborativos locales que construyen energías para la transformación social.

13
Investigación acción participativa crítica

> … hablar cerca o juntos con confianza difiere de hablar para [algo] y sobre [algo].
> (Trinh Minh-ha, 1989, p. 101)

Re-orientando la investigación psicológica: Principios de investigación acción participativa crítica

Un pequeño grupo de mujeres trabajadoras de una fábrica en Tijuana, México, ha estado colaborando con un director de cine, un artista, un grupo de derechos humanos, un grupo de mujeres, y una coalición de salud ambiental transfronteriza en una dinámica práctica de testimonios. Estas activistas de la comunidad, promotoras, son miembros del Grupo Factor X, un grupo de mujeres que ayudan a las mujeres trabajadoras de la factoría a aprender sobre cómo mejorar las condiciones de trabajo y los derechos humanos. Las promotoras empezaron una innovadora forma de autoetnografía, una descripción y exploración de su experiencia para entender mejor su situación. Ellas están intentando mejorar las condiciones de trabajo de la fábrica y las condiciones medioambientalmente tóxicas de su barrio que se han agravado a medida que la codicia de las corporaciones transnacionales ha hecho más fuerte su permanencia en la región. Más de 4000 fábricas industriales gigantes que producen los bienes americanos disfrutan la plaga de la frontera de México con Estados Unidos. Alrededor de Tijuana un millón de trabajadores, sobre todo mujeres, trabajan largas horas, a menudo en medio de toxinas medioambientales y sin las adecuadas precauciones de seguridad en el lugar de trabajo, ganando apenas salarios de subsistencia. Ellos viven en barrios, colonias, que tienen pequeña infraestructura, tales como fiable provisión de electricidad, agua limpia, aguas residuales, carreteras que se pueden atravesar y cuidados de la salud y educación adecuados. El factor X buscaba exponer los devastadores efectos en la salud de las factorías que permiten manufacturar toxinas, incluyendo los metales pesados, que corren libremente dentro de las comunidades y, finalmente, dentro del agua subterránea.

En su proyecto de película documental, *Maquilapolis: Ciudad de fábricas*, los trabajadores estaban centralmente implicados en cada etapa del proceso, desde planear hasta rodar, desde escribir a participar, usando el consenso para tomar decisiones. Las promotoras eran instruidas en los fundamentos básicos de contar historias a través de una película documental, y en el uso del equipo de grabación de video y sonido. Trabajando en parejas ellas filmaron íntimos retratos de sus vidas diarias, las condiciones de las fábricas donde ellas trabajaban, sus barrios, y su trabajo educando a los trabajadores miembros de las fábricas sobre asuntos de derechos humanos y justicia medioambiental. El proyecto mezclaba la reflexión y la acción, y el hacer arte con el desarrollo de la comunidad, asegurándose de que la voz de la película fuera la de las mujeres (Funari, 2006).

Este proyecto de investigación no era simplemente sobre la vida diaria de varios trabajadores de fábricas. Como en otras situaciones testimoniales, estas mujeres eran conscientes de que su experiencia expresa alguna parte de la experiencia de otros mexicanos que trabajan en maquiladores, de la misma forma que la experiencia de las trabajadoras en países lejanos que están atrapadas en avalanchas globalizadas de corporizada toma de beneficios. Ellas no estaban solo intentando iluminar sus experiencias personales, sino poner estas experiencias en su contexto de género, económico, social, político e histórico más amplio. Esta investigación sobre los efectos de la globalización en la vida diaria de las mujeres trabajadoras de la fábrica en la frontera de México/Estados Unidos no estaba conducido por `psicólogos u otros expertos académicos, sino por profesionales que consultaban y apoyaban a las mujeres en su investigación y la subsecuente litigación contra varios contaminadores

medioambientales, además de asegurar la indemnización por despidos cuando las fábricas se movieron a Asia por una mano de obra más barata. El equipo de colaboración consideraba a los trabajadores en sí mismos como expertos que podían educar tanto a los trabajadores en el Sur como a los consumidores en el Norte sobre los costes ambientales y humanos de la globalización corporativa. El estudio no hacía su primera y final aparición en una revista académica. Este fue creado no solo para el conocimiento sino para ser un recurso del cambio catalítico. Este documental ha sido mostrado desde Noruega hasta Corea. Está siendo usado en la frontera como una herramienta de educación sobre los derechos de los trabajadores, organización de la comunidad, y riesgos de la salud medioambiental.

Algunas de estas mujeres que crecieron en Chilpancingo recuerdan a las familias haciendo picnic y acampando en el rio. Ahora a medida que entras en los barrios de chabolas a lo largo del rio, ves a niños jugando en un riachuelo que está contaminado con metales pesados de las de las manufacturas y bacteria e. coli debido a la infraestructura inadecuada. Cuando hay apenas cinco minutos de lluvia las factorías cercanas sueltan sus aguas residuales, inundando los barrios con vertidos tóxicos. Las mujeres del *Colectivo Chilpancigo* están a menudo presentes como trabajadoras que vuelven a sus humildes alojamientos construidos de palés de madera y otros objetos abandonados. Ellas entregan folletos para educar sobre asuntos de salud pública y contaminación ambiental que han causado problemas respiratorios, llagas de piel, y serios defectos de nacimiento, incluyendo anencefalia, bebés nacidos sin cerebros que mueren al nacer.

Está claro que el proceso de investigación contribuía no solo a la educación de la comunidad sino también a una litigación exitosa y la resultante limpieza tóxica. En su desbordante centro de la comunidad, *Colectivo Chilpancingo Pro Justicia Ambiental*, un visitante rápidamente se percata de la autoridad y el orgullo con el que los líderes hablan, la creciente conciencia ambiental que está construyéndose en el nivel del barrio y la comunidad, y el fortalecimiento de los niños ya que ayudan a su madre a hacer señales para un mitin o a entregar panfletos. Aquí las mujeres estudiantes se convierten en profesoras, traspasando su conocimiento. Hay un aspecto terapéutico de tal investigación acción participativa, terapéutica en el sentido original del cuidado o acompañamiento del alma. Ciertamente, en un escenario en que los trabajadores se convierten en productos, y los propietarios de las fábricas y el gobierno fallan en proporcionar vivienda y condiciones de trabajo seguras y adecuadas, se puede fácilmente sufrir una especie de pérdida del alma a partir de que las energías propias de la vida se acaban en beneficio de los otros. Articular la propia experiencia y los esfuerzos de uno, aprender sobre los derechos y luego defenderlos, crear un espacio para invitar a los testimonios de los otros, y luego actuar para rectificar las injusticias que uno ha presenciado son actos de restauración psicológica. A través de los procesos de tal investigación y acción colectiva, aquellos que se han visto a sí mismos deshumanizados recobran o refuerzan una posición de sujeto, su propia posición de autoridad y conocimiento.

El proceso colaborativo se ha validado como restaurativo no solo en las mujeres atrapadas en circunstancias opresivas e injustas. Quien les enseñó habilidades para la filmación de películas, Vicky Funari, es franca en admitir que el proceso ha sido curativo para ella también. Cuando ella confrontó por primera vez las condiciones de vida de estas mujeres, también se encontró con su capacidad para crear percepción de sus situaciones y ofrecer su energía para organizar a los trabajadores a transformar la presente situación casi imposible de madres y niños.

> Aunque, allí estaban, viviendo sus vidas. Y al mismo tiempo, no estaban solo viviendo sus vidas y cuidando de sí mismas y de sus hijos; por encima de todas estas cosas estaban eligiendo convertirse en activistas, eligiendo intentar trabajar por una solución y trabajar por el cambio. Yo no podía ayudar, sino estar inspirada al ver el hecho de que alguien está aguantando más de lo que nunca pude imaginarme a mí misma aguantar, y luego hacer más. Ver eso me da esperanza y me hace sentir que debe de haber un

> camino a través de esto. Por tal razón me siento menos cínica –a pesar de todas las crudas cosas que están sucediendo en el mundo ahora mismo- como resultado de esta película. Eso me hace pensar que si Vianey puede hacerlo y Carmen puede hacerlo y Lourdes puede hacerlo, entonces puede que encontremos nuestro camino.
>
> (Funari, 2006)

El trabajo del Colectivo Chilpancingo ha creado un hogar público como los que hemos estudiado en el capítulo 11. Su colaboración con los cineastas, Grupo Factor X, la Coalición de Salud Medioambiental fronteriza (una organización de justicia social y ambiental sin ánimo de lucro), y CITTAC (el Centro de información de Trabajadoras Maquiladora) son ejemplos de lugares de reconciliación y colaboración, donde se forjan las relaciones para ayudar a unir fuerzas para los cambios liberatorios necesarios, y donde el sufrimiento psicológico de todos los implicados es ayudado por el proceso de colaboración atravesando las separaciones sociales habituales. Cada una de las mujeres implicadas ha atravesado un poderoso proceso de desarrollo de su voz, la dirección de vida, las capacidades de liderazgo, y el entendimiento psicológico y social de su situación y de las dinámicas de poder en torno a ella. Su trabajo ejemplifica nuevas maneras de hacer "investigación" que está brotando en todo el mundo.

En este capítulo, describimos los cambios dinámicos que necesitamos que ocurran en la manera que los psicólogos comúnmente piensan sobre la investigación psicológica para que la revisión de la investigación ayude en la liberación humana. El trabajo de la psicología de la liberación inevitablemente nos incluye –formal o informalmente- en una investigación acción participativa a medida que nos esforzamos en entender y transformar las situaciones opresivas. Los intentos de la investigación liberatoria pueden ayudarnos a abrir o a mantener abierto un espacio social donde la experiencia psicológica puede ser entendida en un contexto social e histórico, donde los conocimientos críticos pueden ser construidos, las diferencias y sus impactos estudiados, y la acción emancipadora iniciada y reflexionada. Este capítulo resumirá los principios que guían la investigación acción participativa crítica, distinguiéndola de otras aproximaciones de investigación en psicología.

La investigación es "crítica" cuando deja detrás un ingenuo acercamiento a los asuntos de poder, y se compromete en una cuidadosa auto-reflexión respecto a las posibles sombras de los procesos y la presencia de su investigación. Esta reflexividad envuelve a los investigadores en una actitud crítica hacia los procesos y usos de la investigación en la historia de su(s) disciplina(s), y les pide estar dispuestos a des-identificarse con aspectos de su formación y practicar aquello que reafirme las divisiones de un enfoque de acción participativa crítico que cuestiona y trabaja para la curación. Desde una perspectiva crítica, los investigadores no pueden quedarse en la idea de que están aumentando el conocimiento a través de su trabajo. El conocimiento es usado para propósitos que deben ser discernidos claramente y de manera ética. Un enfoque crítico implica que los investigadores reflexionen y clarifiquen sus propios motivos y compromisos, y luego preguntarse el efecto de estos en aquellos con quienes están compartiendo su investigación. Dentro de una situación de investigación un enfoque crítico mira profundamente en cómo el contexto de la investigación y el asunto(s) que esta estudia se ha vuelto estructurado, intentando entender las presiones políticas, económicas y sociales que están desarrollándose en la situación de investigación.

Nuestros esfuerzos son "participativos" porque trabajamos para desarrollar el conocimiento crítico con nuestros compañeros miembros de la comunidad o, si no somos de la comunidad en cuestión, buscamos trabajar junto a los miembros de la comunidad como invitados. Este trabajar a su lado desestabiliza las nociones de experiencia de forma tal que el papel del investigador se transforma en el de un co-investigador y colaborador. Tal investigación liberatoria es conocida como investigación "acción" porque la reflexión y la acción que fluyen de ella no están disasociadas. Trabajamos para entender, para actuar de manera diferente en el mundo. A medida que promulgamos nuevas maneras de estar en el mundo, necesitamos dar un paso atrás y evaluar si nuestras acciones están facilitando los resultados emancipatorios

que deseamos, creando una dinámica en espiral de modo que vayamos adelante y atrás entre la reflexión y la acción. La investigación acción participativa crítica sostiene la visión de un mundo más pacífico y justo. Esta se compromete a investigar tanto un posible significado para este fin como un proceso que se encarne en un presente respetuoso, relaciones colaborativas que albergan percepción crítica y cambio emancipatorio.

Los principios nos ayudan a clarificar nuestras aspiraciones. Los principios que describimos implican cambios fuera de las prácticas de la corriente principal de investigación, cambios que nos capacitan para describir los *continuums* a lo largo de los cuales un proyecto dado puede ser evaluado. Por ejemplo, un proyecto puede que tenga éxito en ser altamente participativo, pero carece de ningún plan para que los conocimientos del proyecto afecten al cambio en los sistemas que impactan negativamente en el bienestar de los participantes. La investigación puede efectivamente proponer y alcanzar algunos cambios liberatorios, mientras se continua la investigación de una manera que re-inscribe las diferencias de poder entre profesiones y co-participantes. Escasos proyectos tendrán éxito al ser completamente críticos, participativos y orientados a la acción. Sin embargo, estas son aspiraciones que podemos usar a medida que planeamos, continuamos, comunicamos y criticamos nuestros esfuerzos de investigación. El próximo capítulo ayudará al lector a aplicar estos principios de manera que él o ella atraviese cada etapa de un intento de investigación, usando preguntas para estimular la reflexión y el diálogo. Hemos estado desarrollando estos principios de orientación y prácticas durante una década trabajando con estudiantes de posgrado que se dedican al trabajo de campo y la investigación en un rango amplio de situaciones de grupo convocado y de comunidad.

En contradicción a la mayoría de la investigación psicológica de la corriente principal que es dirigida por "expertos" *en* temas de investigación, la investigación participativa busca democratizar la generación del entendimiento. Esta confía en las capacidades de los miembros de la comunidad para generar cuestiones importantes para la investigación, para reunir "información" relevante, para trabajar juntos hacia los entendimientos, y para encarnarlos en la acción, transformando creativamente las situaciones. Los psicólogos de la liberación están comprometidos a co-crear, *con* otros, contextos para la indagación de los que son dialógicos y emancipatorios; intentando asegurar que tanto el proceso de la investigación como sus frutos sean liberatorios. Estén situados dentro de una comunidad en evolución o en grupo reunido para explorar un tema particular, los participantes buscan entender críticamente el pasado, avivados por la emergencia y la encarnación de visiones alternativas para el futuro.

Rajes Tandon (1984, 1988) hizo una odisea desde las prácticas de investigación más bajas de la universidad para asociarse con aldeanos en la India para hacer la investigación que era importante para ellos. Él dice que la investigación participativa tiene una historia antigua, una historia de gente común trabajando juntas para entender su mundo. Esta ha sido con frecuencia cumplida a través de las tradiciones y el arte, más que a través de la escritura y la investigación formalizada. Tales esfuerzos han sido en gran parte no reconocidos y deslegitimizados por aquellos que producen conocimiento en los centros dominantes de las sociedades. Tal abandono de la investigación indígena ha funcionado para desempoderar al pueblo marginado (Tandon, 1988).

Durante un siglo, la investigación psicológica estaba de moda después de que las ciencias naturales dominaran la investigación de la corriente principal en las universidades americanas y sus satélites en muchas partes del mundo. En las épocas de este formidable centro, múltiples alternativas han luchado por echar raíces. La investigación acción participativa crítica tiene raíces en la investigación de la comunidad en India, África y Latinoamérica, en la investigación acción y la teoría crítica en Europa y los Estados Unidos; y en la investigación feminista de muchas localizaciones geográficas diferentes. Los intentos de investigación que crecen de estas múltiples raíces perturban los límites disciplinarios, permitiendo los debates y la investigación en disciplinas tales como antropología, educación, estudios de rendimiento, estudios culturales, arte, religión, sociología, y filosofía para enriquecer la teorización y la práctica de la investigación en psicología. Estos intentos de investigación han surgido tanto

como una crítica a la investigación de la ciencia social de la corriente principal como a una delineación de una visionaria serie de principios y prácticas que re-orientan la investigación psicológica hacia fines emancipatorios.

Para diferenciar la investigación participativa de la investigación psicológica positivista, podemos hablar de esta como "post-empírica", como "trabajo hacia el desarrollo de una alternativa a los métodos científicos para estudiar el mundo cultural y social" (Nielsen, 1990, p. 32). Esto no implica que los estudios cuantitativos nunca serían usados en la investigación liberatoria. Tales estudios pueden a menudo ser muy útiles en momentos particulares. Por ejemplo, en El salvador en los años ochenta cuando era demasiado peligroso para individuos aislados hablar en contra de las represivas políticas del gobierno, una encuesta de las ciencias sociales sobre las experiencias y actitudes fue capaz de representar los sentimientos más profundos de una comunidad mientras que ofrecía anonimato a sus colaboradores (Martín-Baró, 1994). "Post-empírico" implica que el marco entero de relaciones, prácticas y objetivos que rodean al trabajo cuantitativo y cualitativo necesita estar en contraste notable con muchas de las asunciones y prácticas comunes a la corriente principal de la psicología. Son estos cambios en las asunciones en los enfoques liberatorios a la investigación psicológica –en la manera que afectan a las relaciones, prácticas, y objetivos- los que deseamos compartir en este capítulo y el siguiente.

El combustible de estos cambios es una visión de la investigación como una manera de transformar las relaciones humanas que a cambio transforman la vida diaria. Aquí el cambio individual, el cambio interpersonal, y la transformación social están unidos, ya que el desarrollo de la comprensión crítica en el nivel individual y de pequeño grupo es el preludio de la acción emancipatoria. En las palabras de Martín-Baró (1994): "… la concienciación supone que las personas cambian en el proceso de cambiar sus relaciones con el entrono que les rodea y, sobre todo, con otras personas. Ningún conocimiento puede ser verdadero si no se ha atado a sí mismo a la tarea de transformar la realidad, pero el proceso transformativo requiere una implicación en el proceso de transformar las relaciones humanas" (p.41). Desde la articulación de los principios de orientación y su materialización en ejemplos de investigación, bosquejamos a lo que se parece este proceso transformativo.

Desde el centro al margen

Según bell hooks (1990), hay implicaciones de un movimiento desde el centro al margen:

> Esto es una intervención. Estoy escribiéndote. Estoy hablando desde un lugar en los márgenes donde yo soy diferente, donde yo veo las cosas de diferente manera. Estoy hablando sobre lo que veo. … Esto es una intervención. Un mensaje desde ese espacio en el margen que es un lugar de creatividad y poder, que incluye el espacio donde nos recuperamos a nosotros mismos, donde nos movemos en solidaridad para borrar la categoría colonizado/colonizador. La marginalidad es un lugar de resistencia. Entra en ese espacio. Déjanos encontrarte allí. Entra en ese espacio. Te recibimos como liberadores.
>
> (p. 152)

Al hablar de su formación académica de postgrado en la investigación psicológica en la Universidad de Chicago, la psicóloga feminista Mary Belenky (1998) compartió que un profesor senior impresionado por su trabajo de posgrado la acogió a su lado para confiarle una de las normas para una investigación psicológica exitosa en la universidad americana: "Cuando estés formando tu muestra de sujetos, no incluyas mujeres ni afro-americanos. Ellos arruinarán tus resultados". En otras palabras, una investigación con éxito que será recompensada no debería incluir a los grupos marginales porque introducen demasiada variación en los resultados estadísticos. Afortunadamente, tal consejo servía paradójicamente como una dirección para

Belenky para conducir su investigación a los marginados. Ella se dedicó a estudiar las maneras de conocimiento de las mujeres, centrándose en mayor parte en el uso de las mujeres económicamente desfavorecidas de los contextos de una comunidad para desarrollar el conocimiento, en oposición a los marcos educacionales formales.

La mayor parte de la investigación psicológica no se ha cuestionado cómo los valores del status quo de la corriente principal son reproducidos y fomentados en la investigación (Prilleltensky, 1994). La investigación psicológica que es "crítica" cuestiona cómo el "status quo" ha sido construido y a quién y a qué sirven estas construcciones (Prilleltensky & Nelson, 2002). Esta observa y escucha cuidadosamente para ver quién y qué ha sido marginalizado por las construcciones que han sido hechas para parecer normal, natural, inevitable y preferible.

Las investigadoras blancas psicológicas feministas en la década de los ochenta se hacen críticas en relación con la relativa ausencia de la investigación psicológica sobre mujeres y de mujeres. Se criticaba su propia sobregeneralización de sus conocimientos de un grupo de chicas o mujeres a otras cuyas experiencias eran diferentes, influenciadas no solo por el foco y el contenido de la investigación subsecuente, sino por los procesos de investigación en sí mismos. La trayectoria de la investigación de Carol Gilligan y su comunidad de colegas investigadores ejemplifica la investigación que se dedica en sí misma a invitar al diálogo que ha sido marginalizado o excluido, moviéndose desde el centro a los márgenes. La evolución de su metodología de investigación expone el uso del feedback crítico sobre lo que el investigador en sí mismo ha marginado, incluso cuando esto específicamente tiene la intención de retar críticamente la marginalización de las experiencias de chicas y mujeres en la investigación psicológica.

Gilligan, una estudiante del entonces principal teórico del desarrollo, Kohlberg, notó que cuando su patrón del desarrollo moral se aplicaba a chicas y mujeres, sus calificaciones eran consistentemente más bajas que los hombres. Ya que ella no creía que las chicas y mujeres fuesen razonadoras morales inferiores a los hombres, Gilligan (1982) empezó a preguntarse las razones por las que ellas recibían calificaciones más bajas que los chicos y hombres. Al observar con más detalles las teorías del desarrollo de Kohlberg, Erikson y Perry, resultaba evidente que estaban construidas a partir de estudios de chicos y hombres. Cuando Gilligan empezó a prestar atención a cómo realmente las mujeres tomaban decisiones morales, ella oyó lo que ella llamaba "una voz diferente", una que estaba menos orientada a los problemas de la justicia abstracta y más a una ética del cuidado en situaciones encarnadas. Ella convocó al diálogo a aquellos dejados al margen por las teorías del desarrollo de Kohlberg, Erikson y Perry: chicas y mujeres.

Preguntándose cómo esta "voz diferente" podía hacerse realidad, Gilligan y sus colegas acudieron al estudio del desarrollo psicológico de chicas preadolescentes y adolescentes en América. Mejor que encajar a chicas y mujeres en una teoría del desarrollo derivada de estudiar a chicos y hombres, ella se preguntaba si hablar con chicas y mujeres revelaría las dinámicas que podían no ser vistas a través de los ojos de las teorías derivadas de lo masculino. Los primeros grupos de chicas estudiadas eran predominantemente blancas, americanas y pudientes debido a los contextos de escuelas privadas que acogían al grupo de investigación de Gilligan que eran en su mayor parte blancas y económicamente privilegiadas.

Sin embargo, ninguna investigación existe sin sus propios procesos de marginalización. En la investigación liberatoria, uno es alentado a preguntar qué y quién está siendo marginado por las asunciones, atención y enfoque que se toma, y a escuchar cuidadosamente a los críticos que señalan las fronteras de la concepción de uno y la aplicabilidad del trabajo de uno en los demás. Brown y Gilligan fueron criticadas por esencializar el género y por sobregeneralizar las nociones individualistas del yo (Lykes, 1994). Ellas llegaron a darse cuenta de que su trabajo en los márgenes había creado sus propios márgenes: concretamente, chicas de color que estaban creciendo bajo el peso de la pobreza y el racismo en la América urbana. En *Between voice and silence: Women and girls, race and relationship* (*Entre la voz y el silencio: mujeres y chicas, raza y relaciones*), Gilligan, Taylor y Sullivan (1995) cambian desde el mundo de la adolescencia

principalmente blanco, clase media-alta, de las escuelas privadas a empezar a examinar cómo la raza y la clase social pueden impactar en las teorías que han estado desarrollando. Enfatizamos la palabra "empezar" aquí, porque este trabajo es al mismo tiempo innovador y provisional. Las chicas económicamente privilegiadas de las primeras investigaciones "asumían que los demás estaban interesados en quienes eran y lo que tenían que decir", a ellas les preocupaba arriesgar "estas relaciones al revelar lo que parecían partes inaceptables de sí mismas". "Ellas modularán sus voces para combinar o armonizar con el estilo predominante" (p. 3).

Escuchar a las chicas retadas por el racismo y las desigualdades de clase en América revelaba algunas marcadas diferencias de escuchar a las hijas de la élite. Para las segundas, "encajar" y abandonar la voz sostenía la posibilidad de recompensas futuras, los privilegios garantizados para quienes son blancos, quienes tienen recursos económicos, y quienes son hábiles de la acomodación. Para las chicas en riesgo que ellas estudiaron, había pocos sobornos que cumplir y esperar. Muchas chicas eran de voz sumamente fuerte referente a lo que estaba mal a su alrededor. Al usar sus voces, a menudo acababan sintiéndose solas y aisladas. No tenían una voz perdida, pero ¿había alguien para escuchar lo que estaban diciendo? Sin el apoyo de la escucha, muchas se retiraban a una frágil interdependencia, sus sueños adolescentes de quienes podrían haber sido se encuentran con la desilusión y, a veces, con la amargura. El grupo en riesgo ahora prestaba atención a que "podían hablar, pero la mayor parte se sentía que pocos las cuidaban o escuchaban" (Taylor, Gilligan & Sullivan, 1993, p. 3).

Martín-Baró quería que la psicología fuese una fuerza para escuchar y cuidar a aquellos atrapados en la pobreza, como estas chicas. Él argumentaba que el hecho de que la teología de la liberación diera prioridad a los pobres en lugar de a los privilegiados necesitaba ser objeto de atención de la psicología. La psicología de la comunidad en Estados Unidos, Canadá y Australia, y gran parte del trabajo en India, Latinoamérica y África presta atención a esta llamada a reorientar los recursos de la psicología hacia las comunidades oprimidas. Mientras que algunos puedan afirmar que tal cambio inyecta valores y política en la investigación psicológica, las psicologías de la liberación argumentan que la investigación ha reflejado siempre los valores y compromisos subyacentes de sus investigadores. La tarea es hacer estos valores explícitos e investigar el tipo de mundo que está siendo creado y sostenido por ellos.

Muchos abogados para la educación emocional y académica de los chicos afirman que el interés cada vez mayor en las chicas y sus necesidades en los años ochenta llevó la atención y los recursos lejos de los chicos a quienes ven como un sufrimiento en las escuelas feminizadas. Es más, los chicos, ellas dicen, van probablemente a disfrutar menos la curación de la psicoterapia porque su sufrimiento se expresa más por la externalización de los comportamientos y adicciones que por la internalización de los trastornos comunes en las mujeres y chicas en los Estados Unidos. Los segundos a menudo traen a chicas y mujeres a la psicoterapia, y lo primero trae a los hombres y chicos a los centros de detención y cárceles modeladas en los modelos de justicia retributiva (ver Kipnis, 2002, 2004). El Centro Harvard en Género y Educación fue estructurado para ayudar a que el estudio centrado en el género se cumpliera mientras minimizaba la contraposición de las necesidades de las chicas contra la de los chicos, o viceversa.

Los caminos del centro al margen han implicado odiseas lejos de la investigación que se centra en la universidad. Al pasar la investigación del centro al margen, se tiene más en cuenta seleccionar a los participantes que viven dentro del "margen", ya que este se constituye por el proyecto de investigación. Bat-Ami Bar On (1993) argumenta que no es simplemente un caso que todo el conocimiento sea perspectival, sino que algunas perspectivas son más reveladoras que otras, especialmente, la de quienes han sido socialmente marginados (p. 83). El movimiento desde el centro al margen ha alentado la investigación a privilegiar las voces "ajenas" normalmente marginadas en los ambientes académicos (Hill Collins, 1991). Hill Collins argumenta que este estatus ajeno otorga a las investigadoras feministas de color una crítica posición ventajosa sobre sí mismas, la familia y la sociedad, que es muy necesaria. Ella enfatiza

que el "ajeno dentro" va probablemente a ver y retar las afirmaciones de conocimiento de los de dentro. Ellos tienen una objetividad más grande, y una habilidad para articular patrones que los de dentro están demasiado inmersos para ver. Hablando de la experiencia de mujeres afro-americanas, bell hooks (1984) dice "viviendo como lo hicimos –en la época- desarrollamos una manera particular de ver la realidad. Miramos desde fuera a adentro y desde dentro a afuera" (p. ii). En contraste con un centro dominante que no es consciente de sí mismo, el "ajeno" ve el centro desde otra posición ventajosa, alentando la crítica y la reflexión en lo que de otra manera sería irreflexivamente considerado normal.

Desde la investigación colonizante hasta la investigación indígena

Las psicologías de la liberación buscan nutrir la investigación dentro de las comunidades marginales por los miembros de la comunidad en sí mismos, "los de dentro". Ellos cuestionan la importación de los modelos dominantes de la psicología en las comunidades oprimidas, siendo conscientes del daño infringido tanto por la invasión cultural como por la concomitante negligencia de conocimiento desde adentro de las comunidades indígenas y otras marginadas. En *From colonial to liberation psychology: The Philippine experience* (*Desde la colonial a la psicología de la liberación: la experiencia filipina*), Enriquez (1992) comparte la odisea filipina de acoger a la psicología como una disciplina colonizada. En muchos lugares afuera, los departamentos de psicología aceptaban casi sin cuestionárselos los modelos dominantes de la psicología americana, en lugar de reconocer y comprometerse con sus psicologías indígenas propias de sus países. Muchos profesores filipinos habían estudiado en Estados Unidos y habían importado a su tierra natal la psicología cognitiva y comportamental americana, junto con las metodologías de las ciencias naturales. A pesar de las amplias diferencias culturales, la psicología americana era la lente usada en la academia filipina. Enriquez y otros empezaron a preguntarse qué eran las psicologías indígenas para las comunidades culturales filipinas. Ellos las estudiaron con el deseo de fortalecerlas a través de la articulación formal y el reconocimiento y sustituyéndolas por las psicologías extranjeras adoptadas desde Occidente. Enriquez diferencia la investigación indígena de la investigación participativa. En la primera, los sujetos llamados "mensajeros culturales" definen el problema y recogen la información. La investigación es para el beneficio de los mensajeros culturales, y solo es compartida entre el grupo siempre que no sea en detrimento de los mensajeros culturales. Tal clarificación se hace necesaria para combatir los abusos históricos y la inconsciencia sobre las diferencias de poder en las situaciones de investigación, incluso en muchas ocasiones de investigación participativa. Cuando reflexionamos sobre los objetivos de la investigación, necesitamos preguntarnos a nosotros mismos quién a través del proceso de investigación probablemente gana en poder, conocimiento, y la capacidad de transformar el mundo. El tipo de investigación indígena de Enriquez nos guía hacia un claro discernimiento de si la investigación que se propone re-inscribe los patrones de poder y privilegio o los perturba.

Arundathi Roy (2004), escritor indio y activista, enfatiza que no es tanto que las comunidades y sus miembros carezcan de voz, sino que otros han hecho intencionadamente oídos sordos a su bienestar y sus asuntos. Linda Tuhiwai Smith (1999), director del Instituto de Investigación Internacional para la Educación indígena en la Universidad de Auckland y Maori, coinciden: ¿Cómo puede la investigación alguna vez dirigirse a nuestras necesidades como población indígena si nuestras preguntas nunca son tomadas en serio? Es como si las preguntas de la comunidad nunca fueran escuchadas, simplemente pasadas por alto, silenciadas" (p. 198). Escribiendo sobre métodos "des-colonizadores", ella ha delineado algunos de los métodos y objetivos para la investigación en las comunidades indígenas: investigación para ayudar a reclamar recursos; testimonios, cuentacuentos, y conmemoraciones para afirmar y hablar sobre las historias y acontecimientos extremadamente dolorosas; y la investigación que celebra la supervivencia y resiliencia y que revitaliza el lenguaje, las artes y las prácticas culturales. Las comunidades asediadas por varias

formas de opresión, cuyos miembros han sufrido empequeñecidos sentidos de sí mismos por culpa del racismo y el clasismo, pueden usar la investigación no solo para nutrir la comprensión de la comunidad, sino para ayudar a preservar a la comunidad y las prácticas culturales.

Tales movimientos desde el centro al margen, desde la investigación colonizadora a la indígena, exigen y contribuyen a la democratización del conocimiento. Los investigadores educados en el academicismo bajan desde su papel de experto imparcial que ha sido dictado por el paradigma de las ciencias naturales, y acompañan al grupo o la comunidad que les ha invitado a ser parte del intento investigador, o trabajan dentro de su propia comunidad, a menudo "estudiando a fondo", invirtiendo la tendencia de hacer de las clases socioeconómicamente bajas el objeto de la investigación para los académicos (Hale, 1991).

¿Puede la investigación participativa también ser útil para trabajar con grupos no en el margen de la sociedad? Tal como hemos mostrado en el capítulo 5, hay muchas personas en cada entorno que viven junto a la violencia y el sufrimiento como espectadores sin ser conscientes de ello o siendo capaz de articular sus efectos en su propia vida psicológica. Muchas personas están separadas de sus propios sentimientos de empatía y vulnerabilidad y están plagados de inexplicables síntomas y añoranzas. Por consiguiente, aunque social y económicamente puedan estar más cerca del poder que los marginados económicamente; psicológicamente puede que sufran disociación de sus propios inconscientes y múltiples conocimientos de la interrelación del sufrimiento. Cuando la investigación participativa empieza con grupos privilegiados, es muy rápidamente posible, al menos en los Estados Unidos, establecer una incomodidad extendida con el consumismo, la violencia, la alineación, las adicciones, el sexismo, la adicción al trabajo, entre otras cosas. La investigación participativa es muy útil en ayudar a las personas a liberarse de cerrados sistemas de síntomas y aislamiento. El grupo, sea privilegiado o marginado, empieza a plantearse nuevos tipos de preguntas sobre el contexto social. Un proceso exploratorio empieza donde las interpretaciones múltiples de la situación pueden ser articuladas. El papel del investigador facilitador en este caso puede ser abrir al grupo a perspectivas desde diferentes localizaciones sociales para incrementar las posibilidades dialógicas para la interpretación y la acción. El facilitador de la investigación no da una interpretación correcta y experta como en otras formas de investigación, sino que acompaña al grupo en su discernimiento y se esfuerza para reinterpretar su experiencia. Este proceso aparece poco a poco a lo largo del tiempo, a medida que los participantes empiezan a sopesar su situación y la de los demás. Los cambios en el punto de vista pueden ocurrir de repente o gradualmente a medida que las múltiples interpretaciones empiezan a romper las creencias y certezas previas.

Cuando en situaciones de acompañamiento, la distancia tradicional entre el investigador y el investigado se reduce a medida que los participantes se implican juntos en la generación de preguntas de investigación, el diseño, el análisis y la implementación de las estrategias de acción. A través del diálogo profundizado, los investigadores pueden a menudo hacerse más conscientes no solo de la base común sino de las diferencias. Paulo Freire compartió que como él empezó como educador, su esposa, Elza, lo llevó aparte para corregir su pedagogía. Una noche después de trabajar con un grupo de adultos, Elza le dijo: "Mira, Paulo, esto no funciona así'. Y yo le pregunté: '¿Qué hice? Yo hablé seriamente sobre cosas serias'. Ella dijo, 'Sí, por supuesto. Todo lo que dijiste es correcto, pero les preguntaste si ellos estaban interesados en escucharte hablar sobre eso? Tú diste las respuestas y las preguntas'" (Horton & Freire, 1990, p. 65).

Quienes se identifican con asumir el papel de expertos inconscientemente pueden usurpar el proceso de los miembros del grupo de articular su propio conocimiento, mitigando el cambio de la comunidad al restar autoridad a quienes se les unen en la conversación. Esto puede ocurrir con la mejor de las intenciones, ya que el cumplimiento de la propia adecuación de cada uno en la que muchos expertos están educados puede silenciar a otros que han sido socializados para sentirse inferiores y "extranjeros" en marcos académicos formales, como en

muchos congresos de investigación. Muy a menudo los investigadores han usado a aquellos implicados en la investigación para sus propios propósitos, más que ayudar a los participantes en la consecución de sus propios objetivos. Esto puede ocurrir cuando los científicos sociales se comprometen con los participantes de la investigación y las comunidades para responder a las preguntas propuestas únicamente por el investigador, preguntas a menudo irrelevantes para los participantes. Incluso cuando son relevantes, muy a menudo los investigadores no han devuelto los resultados a los participantes o a su comunidad para que pudieran ser cuestionados o modificados o los conocimientos pudieran ser utilizados. Los investigadores que han "extraído" el conocimiento de las comunidades para avanzar en sus carreras propias han agudizado las sospechas de la gente en relación a la ética y los motivos de la investigación psicológica.

Las psicologías de la liberación se esfuerzan en evitar la invasión cultural y la usurpación de la completa participación de los participantes en la investigación. La investigación liberatoria conscientemente intenta respetar, validar y ayudar a legitimar el conocimiento local, y a escuchar atentamente cómo los miembros de las comunidades en sí mismos entienden las dimensiones relevantes de su experiencia. Un investigador puede tener ideas alternativas sobre la experiencia, o saber de otros puntos de vista, por lo que también tiene el derecho de ofrecerse como miembro de un equipo analítico. Solo a través de una colaboración meticulosa puede la propiedad intelectual de la producción del conocimiento ser adecuadamente compartida, incluyendo la participación en el uso de los hallazgos de la investigación. Una profundización del diálogo está en el corazón del movimiento desde la experteza hacia la investigación participativa. En el capítulo 14, resumiremos algunas consideraciones para cómo la investigación puede ser conducida desde una postura más dialógica en cada etapa del proceso de investigación.

Desde afirmaciones de universalidad hasta la apreciación de la localización social

La mayoría de la investigación psicológica ha sido conducida con poca o ninguna conciencia de las localizaciones sociales del investigador y del impacto de esta en los participantes de la investigación y su comunidad. La investigación liberatoria requiere un proceso de hacerse consciente y de criticar la propia subjetividad de cada uno, descrito por Ngugu wa Thiong'o (1986) como "descolonizar la mente". Este proceso requiere que "nos volvamos arqueólogos del sitio de [nuestra] propia formación social … Esta contemplación de la condición de nuestras vidas representa una libertad, o al menos un intento de alcanzar la libertad" (JanMohamed, citado en McLaren & Lankshear, 1994, p. 207). Esto requiere que estudiemos y reflexionemos en cómo los aspectos de nuestra identidad como el género, la nacionalidad, la etnicidad, la pertenencia, la orientación sexual, y la afiliación religiosa influya en la manera en que vemos y participamos dentro de la situación de la investigación, particularmente en relación a los asuntos de poder. Por ejemplo, ¿cómo las identificaciones y experiencias de una persona afectan a las cuestiones planteadas, la manera en que son seguidas, la interpretación de la información, y la diseminación de los hallazgos?

Esta reflexión necesita estar en un proceso en evolución y requiere el diálogo con otros cuyas experiencias son diferentes de las nuestras. Quienes han sido educados en la investigación dentro del academicismo han absorbido a menudo un enfoque de su investigación que naturaliza su propio punto de vista cultural, dándolo por sentado como universal o preferible. Solo en intercambios dialógicos con los otros de diferentes localizaciones sociales puede uno empezar a efectivamente confrontar la tendencia y las asunciones de la perspectiva de cada uno. A medida que la investigación feminista se ha desarrollado, tales conversaciones han clarificado cómo la temprana investigación feminista inconscientemente habla de "la experiencia de las mujeres" generalmente, cuando aquellas investigadas y aquellas que hacen la investigación eran en su mayoría blancas, clase media, y americanas. Por ejemplo, estudios de "mujeres" que se incorporan a la vida laboral en la

mediana edad a menudo fallan en reconocer que eran mujeres blancas siendo investigadas por mujeres blancas. Muchas mujeres afro-americanas habían estado en la vida laboral desde su juventud, ya que sus antepasadas se remontaban a la esclavitud. Sus experiencias eran involuntariamente ignoradas.

Mientras Taylor, Sullivan y Gilligan (1995) escuchaban cuidadosamente las transcripciones de sus encuentros con las chicas latinas y afro-americanas que luchan con la pobreza y el racismo, aprendieron que lo que una chica cuenta está afectado por con quién está hablando. Las chicas estaban condicionadas a si sus entrevistadoras habían sufrido experiencias de clase y raza. Además, cuando las investigadoras blancas y económicamente privilegiadas trabajaban con transcripciones de conversaciones con chicas de color de familias económicamente desfavorecidas, a menudo fallaban en escuchar muchos de los matices de las experiencias de las chicas. Dentro de la investigación psicológica feminista la noción de localización social y su impacto en la generación de conocimiento ha sido refinado más a fondo, ya que las conversaciones entre mujeres de diferentes razas, culturas y clases y preferencias sexuales han llevado a una noción más diferenciada del contexto (hooks & Mesa-Bains, 2006).

Taylor y otros (1995) encontraban que un entendimiento más complejo era posible con un rango más amplio de participantes en el diálogo. Se hacía importante incluir a mujeres con las que las chicas pudieran compartir cómodamente. Era crucial que la comunidad interpretativa fuera más amplia para ser inclusiva de más localizaciones sociales. Este movimiento hacia interpretar las entrevistas de las chicas a través de una comunidad interpretativa diversa, compuesta de mujeres de diferentes antecedentes étnicos, raciales y de clase, ayudaba a cada investigadora a aprender dónde estaba sorda a las experiencias de chicas particulares a causa de su propia situación de vida diferente. A través de tal comunidad interpretativa cada investigadora podía ahondar más profundamente en la comprensión de sus propias identificaciones culturales, las cuales permitían y negaban el acceso a escuchar las experiencias de las chicas.

En un estudio sobre la compasión, Judith Thompson (2002) describe llegar a la misma conclusión:

> Si hubiera sido solo yo comprometiéndome en conversaciones individuales con todas estas personas diferentes, yo hubiera sido el cubo de la rueda de la posibilidad y el significado hubiera sido interpretado a través de mí porque la investigación cualitativa es investigación interpretativa. Yo hubiera usado sus narrativas pero hubiera traducido aquellas narrativas a través de mi propia perspectiva. Al reunir a todo el mundo, lo que yo esperaba que sucediera –y pienso que así fue- es convertirla en lo que se llamaría una comunidad interpretativa o una comunidad discursiva, que es otra manera de decir "conocimiento compartido". Explorar algo como esto dentro de una comunidad tiene mucho más sentido para mí. También estoy convencida de que se consigue desenrollar las cosas un poco más cuando se reúne a personas de otras culturas –cara a cara- y así estás enriqueciendo el área de conocimiento. Alguien de Sudáfrica puede ver algo de una manera y alguien de Tailandia va a verlo de manera diferente. Luego vas a descubrir cuáles son las cosas en común y las particularidades en la manera que vemos y experimentamos las cosas. Eso no solo nos compromete juntos en el proceso del conocimiento, sino en el proceso de interpretarlo, también. Porque a medida que las personas se responden unos a otros, un hilo de conocimiento está formándose allí.
>
> (para. 18)

Cuando estas identificaciones no son articuladas y los efectos de ellas no se cuestionan, a menudo los resultados de la investigación son falsamente generalizados a los contextos donde las experiencias son bastante diferentes. La expansión de la comunidad interpretativa de uno hace más difícil comprometerse en sobregeneralizaciones de los propios hallazgos a las comunidades que no comparten aspectos críticos de las experiencias culturales. Una

comunidad interpretativa más amplia puede vencer el Eurocentrismo, universalismo, y más o menos, la preferencia de la clase media normal tradicional en la investigación académica. Al mismo tiempo, esto vence la limitación del individualismo que se da por hecho dentro de estas tradiciones.

Tales cambios han capacitado a la investigación feminista para hacerse más crítica, expresándose con claridad y desplazando a las ideologías dominantes. Este tipo de investigación participativa intenta no solo escuchar a las voces marginadas, sino moverse desde las implicaciones de lo que es escuchado por la política social para generar una justicia más grande y la oportunidad para chicas y mujeres. Se ha tenido cuidado en diferenciar la investigación *sobre* mujeres, investigación *para* mujeres e investigación *con* mujeres. Mientras que la investigación sobre mujeres puede leerse como un "catálogo doloroso de los hechos del patriarcado", la investigación *para* y *con* mujeres se presenta como una "oposición a los hechos que descubre" (Westkott, 1990, p. 64). Esto se consigue rechazando estar resignado al presente, y trabajando con una "alternativa imaginativa que se sostiene en oposición a las condiciones presentes" (Westkott, 1990, p. 64). Mientras que el enfoque de las ciencias naturales enfatiza la investigación por leyes repetibles, simples, universales; un enfoque post-empírico en psicología busca la complejidad, los conocimientos contextualizados. La universalidad es reemplazada por la localización, y las grandes teorías por las percepciones a menudo vulnerables. Escuchar cómo algo es experimentado por diferentes puntos de vista permite el reto de que una tendencia universalice lo que es en realidad el punto de vista de una clase dominante. Los presupuestos de una investigación postempírica en la que el investigador está localizado –histórica o culturalmente- dan acceso a la situación en ciertas maneras, ocultando las otras.

Más que estancarse en una perspectiva de la clase dominante que da por sentado sus asunciones como verdaderas y universalizables, la investigación liberatoria encarna una visión de conocimiento como policéntrica, ya que se genera en múltiples situaciones. Hablando de la investigación feminista, Ruth Behar (1996) imagina "una visión de utopía –donde la objetividad será tan completamente revisada que los conocimientos situados serán lo suficientemente firmes para resistir los golpes de las formas dictatoriales de pensamiento" (p. 29). El diálogo con otros desde diferentes contextos proporciona un camino primordial para evaluar el alcance de la relevancia de la investigación de uno.

Desde el conocimiento puro a la síntesis de la acción y la reflexión críticas

> El verdadero diálogo no puede existir a menos que los interlocutores se comprometan al pensamiento crítico –pensamiento que discierne como indivisible solidaridad entre el mundo y los hombres, y que no admite dicotomía entre ellos- pensamiento que percibe la realidad como proceso, como transformación, más que como una entidad estática –pensamiento que no se separa a sí mismo de la acción, sino que constantemente está inmerso en la temporalidad sin miedo de los riesgos que implica.
>
> (Freire, 1989, p. 81)

Los enfoques liberatorios postempíricos de la investigación no conciben que los investigadores descubran hechos sobre una realidad estática y preexistente. En cambio, la investigación es imaginada como intentos de abrir espacios sociales y psicológicos donde el entendimiento puede ser desarrollado para que ayude a transformar creativamente las realidades vividas diariamente y las estructuras que las determinan. En la investigación acción participativa critica, la investigación se extiende hacia crear un mundo más pacífico y justo a través de la unión del conocimiento cultural y la acción transformativa.

Por ejemplo, la feminista alemana María Mies (1978, 1983, 1991), uniendo un proyecto de acción participativa orientado críticamente con la investigación feminista, unió las fuerzas de las activistas feministas y un grupo de mujeres que sufrían abuso psicológico en sus relaciones

íntimas. Usando entrevistas grabadas, discusiones de grupo y role-playing buscaban no solo documentar las experiencias de mujeres individuales que sufrían violencia doméstica, sino crear una comprensión compartida de la violencia doméstica que pudiera dirigirse a la educación de la comunidad y cambiar aquello que podría mitigar la violencia íntima contra las mujeres (Klein, en Bowles & Klein, 1983). Utilizando el enfoque de Freire para aumentar la conciencia, las entrevistas individuales cedieron el paso a la discusión en grupo. Esto permitía a la historia de cada mujer de abuso doméstico estimular la percepción de las otras mujeres, y para aliviar la culpa y la vergüenza que hacen difícil entender mejor las dinámicas estructurales del abuso físico contra las mujeres. Las historias de las mujeres mostraban la necesidad crítica de una casa segura dentro de la comunidad. Ellas decidían elaborar sus historias de forma dramática para educar a la comunidad más amplia y recaudar fondos para la creación de una casa-refugio segura para mujeres. Aquí el entendimiento desemboca en cambiar los acuerdos del status quo por los que las mujeres están aisladas en situaciones de abuso doméstico y no son apoyadas por la comunidad más amplia en sus deseos para un albergue compartido. La investigación estaba unida al desarrollo de la comprensión crítica que desembocaba directamente en los intentos de transformar las relaciones sociales.

La investigación acción participativa tiene raíces en un número de enfoques que han peleado por un ciclo de investigación que se mueve fluidamente entre el desarrollo de la comprensión crítica, el uso de tal comprensión para conformar la acción que transforme una situación, la reflexión sobre si tal acción ha alcanzado sus objetivos y luego el refinamiento de la acción o la implicación en ciclos subsecuentes de reflexión y acción. Su éxito depende de una colaboración entre investigadores –a veces de una variedad de disciplinas- y los miembros de la comunidad. En algunas situaciones, los miembros de la comunidad conducen la investigación totalmente independiente. Sin un proceso de inclusión, las intervenciones por los investigadores son a menudo experimentadas como intrusiones. Una vez que los investigadores desde el exterior dejan tal sitio, el sistema previo a menudo se reafirma en sí mismo en resistencia a los cambios impuestos desde el exterior, en lugar de los deseados y poseídos por los depositarios.

La separación tradicional entre conocimiento y acción en la investigación fue retada por John Dewey que describía el proceso de indagación como el comienzo con la definición de una situación problemática, donde nuestras respuestas ordinarias son inadecuadas para satisfacer nuestras necesidades (Field, 2006). Es luego necesario entender cómo esta situación es construida y entender los aspectos críticos que necesitarían ser cambiados para que el deseado cambio ocurriese. Las soluciones hipotéticas son reflexionadas, y luego encarnadas en la acción para ver si de hecho se alcanza un movimiento hacia unas circunstancias más deseadas. Siguiendo los pasos de Dewey, el miembro de la Escuela de Frankfut, Kurt Lewin, usó primero el término "investigación acción". Lewin estaba comprometido con crear una ciencia de la acción que pudiera mejorar las acciones sociales al estudiar su condición y efectos a través de las colaboraciones con los miembros de la comunidad. Lewin (1951) estudiaba un proceso a través de la determinación de hechos inicial, la planificación de una intervención, la ejecución del cambio, y luego la observación de los efectos, estudiando las nuevas dinámicas que surgen. La intervención planeada en un sistema social con un proceso de reflexión se convierte en la semilla por la que es llamada ciencia de la acción. Para crear un cambio sistémico, la re-educación es necesaria para transformar los patrones de pensamiento bien establecidos y actuar en individuos y grupos. El cambio deseado está típicamente en el nivel de las normas y los valores expresados en la acción. Los participantes necesitan estar implicados en la localización original del problema, en la determinación de los hechos, y en elegir comprometerse en nuevas acciones (Argyris, Putnam & Smith, 1985). Ejemplos de la investigación acción de Lewin incluyen sus estudios sobre grupos autoritarios, democráticos y sin líderes, y en los intentos para reducir el prejuicio y la discriminación contra los grupos de la minoría. "La práctica de la investigación acción implica trabajar con una comunidad para crear las condiciones en las que los miembros puedan comprometerse en la reflexión pública sobre

los asuntos esenciales que les preocupan y sobre las reglas y normas de preguntas que normalmente formulan" (Argyris, Putnam, & Smith, 1985, p.35). Como es practicado actualmente, la investigación acción puede o no ser verdaderamente participativa, así como sus valores pueden o no ser liberadores. Habermas (1987) y otros teóricos críticos luchaban por un enfoque emancipatorio de la investigación en el que el conocimiento y la acción, la teoría y la práctica, pudieran unirse a crear el cambio.

Los proyectos a menudo empiezan pequeños y se desarrollan a través de una "espiral auto-reflexiva: una espiral de ciclos de planificación, actuación (implementación de planes), observación (sistemáticamente), reflexión, y luego replanteamiento, implementaciones más profundas, observación y reflexión otra vez" (McTaggart, 1997, p. 34). McTaggart dice que los proyectos normalmente empiezan en una de las dos maneras siguientes: (1) recoger alguna información en un área de interés general, reflexionar sobre ella, y luego hacer un plan para la acción cambiada; (2) o "hacer un cambio exploratorio, recoger la información de lo que ocurre, reflexionar, y luego construir planes más refinados para la acción (p. 35). En la fase temprana de la investigación, los métodos de fenomenología, etnografía y estudio de caso pueden ser útiles para obtener un conocimiento del contexto donde la investigación tiene lugar. Fases posteriores de la investigación pueden implicar la ampliación de la comunidad de investigadores, y expandir el alcance de la comprensión y la acción a un contexto institucional y social más amplio.

El diálogo a través de las fases de la investigación maximiza las posibles uniones entre la generación de conocimiento, la construcción de la teoría y la intervención social. "El diálogo se convierte en el vehículo para la conciencia crítica y la praxis … Actúa como método para integrar la investigación y la intervención" (Tandon, 1981, p. 299). Como hemos discutido en el capítulo 10, Belenky y otros (1986) estudiaban las maneras de saber de las mujeres a través de entrevistas individuales intensivas. Belenky se encontraba a sí misma más motivada por quienes ella veía como "sabedores silenciados". Estas mujeres se experimentaban a sí mismas como estúpidas y sin voz. Eran dependientes de las autoridades externas, y pasivas en relación con ellas. No se presentaban como que tenían diálogos consigo mismas, ni tenían un sentido de la voz interior. Sus infancias habían sido caracterizadas por una ausencia de diálogo y juego, y una presencia de total negligencia y abuso físico y/o sexual. Belenky (1997) continuaba preocupándose por aquellas mujeres que no podían pensar que pudieran pensar, que se sentían sin voz, y que vivían en los márgenes de sus comunidades. A menudo, habiendo crecido en la pobreza, fueron estigmatizadas como deficientes y diferentes. Belenky (1997) se preguntaba si era posible ayudar a aquellas mujeres para convertirse en pensadoras activas, para ayudarlas a cultivar su habilidad a afrontar y solucionar los problemas personales, de la familia y la comunidad. Ella empezó a trabajar con madres de niños en edad preescolar, con bajos ingresos, rurales y aisladas, todas las cuales eran silenciadas o recibían sabedores. Muchas vivían en hogares donde eran tratadas como objetos de un poder autoritario sobre las relaciones. Ellas a menudo pasaban esta experiencia a sus hijos en sus maneras de castigarles, y en la ausencia de diálogo con sus hijos.

Belenky, Bond, y Weinstock (1997) se preguntaban si invitando a estas mujeres a un diálogo recíproco y mutuo unas con otras, invitándolas al diálogo reflexivo, practicando sus habilidades de resolución de problemas juntas podrían ayudarlas a afirmar, desarrollar, y dar voz a sus pensamientos. Su deseo era que esto también les ayudara a apoyar la expresión de los pensamientos de sus hijos, pavimentando el camino para una práctica más dialógica de la relación madre-hijo.

A medida que las mujeres se comprometían al diálogo llegaban a ver que las dificultades que habían pensado que se debían a la inadecuación personal eran compartidas, y que "muchos de sus problemas eran una función de los acuerdos sociales que devaluaban y excluían a las mujeres (especialmente madres) y a los pobres" (Belenky, 1996, p. 396). Los facilitadores eran cuidadosos en apoyar el pensamiento colaborativo, para tener una perspectiva a largo plazo sobre los difíciles problemas que las mujeres estaban abordando y

reflejarles cuidadosamente a las mujeres sus palabras. A través de las comparaciones con un grupo control descubrieron que las mujeres aumentaban sus capacidades para la auto-reflexión, el diálogo, hacer amigos, y motivar a sus hijos a través del diálogo a reflexionar activamente. La investigación de Belenky y sus colegas se movía desde la reflexión a la acción, usando tempranas percepciones para ayudar a crear un contexto en el que los cambios en el saber estaban unidos con cambios en un sentido de la voluntad y en las habilidades paternales dialógicas.

De experto a co-participante vulnerable y defensor

Aquellos implicados en ayudar a crear situaciones de investigación participativa se encuentran a sí mismos sin las defensas implementadas en la investigación académica tradicional. Su subjetividad, experiencias de vida, preferencias, y predisposiciones son destacadas en lugar de dadas por hecho. Por ejemplo, los miembros del equipo de la investigación de Brown y Gilligan (1992) descubrieron que no podrían escuchar ni entender a las chicas en su investigación sin abrirse a ellas mismas a dolorosas experiencias reprimidas de su propio desarrollo adolescente como chicas. Las palabras de las chicas empezaron a sonarles familiares, aunque ese doloroso periodo en sus propias vidas adolescentes parecía cerrado y lejos de sus recuerdos fácilmente accesibles. Su vulnerabilidad a sus propios recuerdos que aparecían poco a poco les permitían acceder más profundamente a los significados que las chicas estaban expresando, a menudo más a través de las dudas y pausas de las chicas que a través de sus palabras. A medida que el proceso de investigación dejaba espacio para que las madres y profesoras de las chicas también se hicieran conscientes de sus historias de distanciamiento de sus propias necesidades y pensamientos al servicio de la continuidad de las relaciones, aunque a menudo relaciones no auténticas, las mujeres eran capaces de pararse y reflexionar antes de intervenir a animar a las chicas a seguir tales pasos de disociación. Para conseguir acceder a su propia memoria, ellas escuchaban muy de cerca a las chicas que estaban en las fases tempranas de auto-silenciamiento y que eran todavía capaces de expresar su toma de decisiones. Esta auto-conciencia de las chicas jóvenes fomentaba la creciente conciencia en las investigadoras que luego eran capaces de escuchar con más entusiasmo los mensajes ambiguos y escondidos de las chicas adolescentes mayores.

La vulnerabilidad de la investigadora participativa aumenta cuando se pierde el proceso de las entrevistas formales de pregunta y respuesta. Ann Oakley (1981) sugiere que a los respondientes se les permita “hablar del pasado”, viendo las entrevistas como un intercambio relacional. El respondiente, si es completamente informado de los objetivos de la investigación, puede ser capaz de abarcar los tipos de preguntas formuladas, introduciendo una complejidad más grande en el proceso de la investigación. Esto puede ser un reto para el espacio protegido del investigador, creado por las formalidades usuales de la investigación. Uno de nuestros estudiantes se embarcó en una serie de entrevistas a individuos que estaban “sin hogar”. Un hombre se hizo al lado de las preguntas que estaba haciéndole, y le preguntó a ella que qué experiencia de su vida era la que le condujo al interés por los sin techo. Rompiendo a llorar, un rio de recuerdos dolorosos y reprimidos fluyó en su conciencia, recuerdos de dejar Argentina como una chica joven durante las Guerras Sucias, llegando a los Estados Unidos, lejos de su casa. La entrevista cedió el paso a una conversación más profunda, donde tanto las cosas en común como las diferencias en sus experiencias de estar sin hogar podían ser exploradas.

En un enfoque crítico hermenéutico, Ellen Herda (1999) rechaza el término “entrevista”, reemplazándolo por el de “conversación de investigación” para indicar la mutualidad, reciprocidad, sobre temas diversos, y aspectos espontáneos del encuentro de la investigación. Brown y Gilligan (1992) describe una transición en su investigación desde la entrevista formal hasta tal conversación. Ellas llevaban preguntas a las chicas en la escuela Laurel, pero conforme pasaba el tiempo las preguntas fueron abandonadas.

> Nos hicimos más conscientes y menos directivas, más interesadas en seguir el liderato de las chicas; ellas a su vez se involucraron más en enseñarnos lo que saben, más perturbadoras, más francas, y también más bromistas, más cálidas, y más auténticas en la relación.
>
> (Brown & Gilligan, 1992, p.26)

El diálogo suplantaba las preguntas unilaterales y la respuesta. La relación crecía sobre y a través de la inicialmente más formal dicotomía investigación-investigador. El diálogo es fundacional a tal investigación y requiere que quienes están implicados se comprometan a un nivel más profundo. Los miembros de la colaboración en el diálogo se expanden desde sus localizaciones nativas hacia la experiencia del otro. Esta expansión requiere la imaginación empática, la capacidad para identificarse con el otro, y un esfuerzo por intentar ver y sentir las preguntas que son esenciales para el ser del otro respecto a la situación que está siendo estudiada. Esto también requiere una consciencia de los espacios entre el yo y el otro, un conocimiento de que la experiencia del otro no coincide completamente con la mía, que para estar en diálogo debo esperar que la diferencia sea expresada, aprendiendo a curvar mi ser hacia él con un deseo de entendimiento, más que borrarlo con rechazo o falsa identificación.

La investigación liberatoria está muy relacionada con la abertura a un espacio donde esta diferencia que la esencia del otro me presenta pueda darse a conocer. Al mismo tiempo estamos atentos a aquellos lugares donde bajo eso que nos separa, encontramos hilos delgados de experiencia común, produciendo un lugar para estar juntos. Desde esta perspectiva en la investigación, podemos hablar de habilidades liberatorias que caracterizan tanto el proceso como los objetivos de la investigación. Gadamer (1976) compara el tipo de diálogo que estamos describiendo para actuar, en el que a través de los turnos imprevistos y no intencionados, los participantes se encuentran a sí mismos desplazados de sus horizontes iniciales. Gadamer describe la "fortaleza" de tal actuación.

"Fortaleza", en cambio, no captura la vulnerabilidad del investigador implicado en tal diálogo. Para cuando realmente nos abrimos a las difíciles narrativas que son compartidas con nosotros, vemos que nosotros mismos y nuestro punto de vista cambia. Taylor, Gilligan, y Sullivan (1995), reflexionando sobre sus relaciones con las chicas en riesgo en sus entrevistas de investigación, dicen:

> Escuchar a estas chicas es invitar a la alteración, el disturbio, o la disolución del status quo. Apoyar las fortalezas, inteligencia, resiliencia y conocimiento de las chicas cuya cultura o clase es marginada por la sociedad es apoyar el cambio político, social, educacional y económico. Puede que sea más fácil sacrificar a las chicas que apoyar su desarrollo, y cuando las chicas sienten esto, puede ser muy duro para ellas, con sus mejores intenciones, no abandonarse y sacrificar sus propios deseos.
>
> (pp. 202-3)

Taylor, Gilligan, y Sullivan (1995) abordan dos preocupaciones claves que eran preponderantes en sus entrevistas con las chicas de las zonas marginales: sexualidad y embarazo adolescentes. Las chicas en el estudio estaban en riesgo de embarazo adolescente. Algunas de ellas habían sido el resultado del embarazo adolescente de sus madres. Incluso todas las que se habían quedado embarazadas habían manifestado clara y previamente su deseo de no quedarse embarazadas antes de acabar la escuela. Ellas querían establecer un lugar para ellas mismas en el mundo del trabajo antes de la maternidad, si quisieran ser madres en todo caso. Cuando uno escucha sus propias historias de cómo se quedaron embarazadas y revisa alguna de las investigaciones recientes en embarazo adolescente, emerge una alarmante historia que cambia muchos estereotipos sobre el embarazo adolescente.

> "Embarazo adolescente" y "maternidad adolescente" pueden fácilmente convertirse en eufemismos para la corrupción de menores y el abuso sexual de las chicas adolescentes por hombres adultos.
>
> Una encuesta en California en que las chicas adolescentes eran entrevistadas revelaba que, de 47000 nacimientos de madres adolescentes en 1993, "dos tercios de los bebés fueron concebidos por hombres en edad postescolar." … Entre las madres de California de edad 11-15, solo el 9% de sus parejas eran otros chicos jóvenes de la escuela secundaria básica. El 40% de los padres eran chicos del bachillerato, y el 51% eran adultos" (Steinhauer, 1995).
>
> (Taylor, Gilligan, Sullivan, 1995, pp. 201-2)

En dos grandes estudios de madres adolescentes, del 61 al 68 por ciento decían que habían sido abusadas sexualmente, empezando en una media de a los 11 años. La media de edad de los padres era de 24.

Las historias que las chicas contaban de sus escuelas eran también difíciles de escuchar. Una de las chicas hablaba sobre qué difícil fue pasar de la escuela primaria donde ella era cuidadosamente atendida a la escuela secundaria donde no se sentía querida. En el mundo de los institutos públicos de la gran ciudad, las chicas a menudo se sienten completamente solas. Ellas sentían que no había continuidad de relaciones con los profesores y consejeros. Sus aspiraciones de juventud para el futuro no eran acompañadas por los adultos que podrían ayudarlas a utilizar las oportunidades, ayudarlas a hacer conexiones y a obtener la información necesaria para hacer sus sueños realidad. Ellas sentían que sus profesores estaban poco dispuestos a comprometerse con ellas sobre asuntos controvertidos sobre los que ellas se preguntaban y pensaban.

La acción y los componentes emancipatorios del proyecto de investigación se hacían evidentes al intentar establecer situaciones para las chicas que animaban la aparición y el sustento de la voz. Ellas promovían las condiciones que mitigaran tales sentimientos para así disfrutar la conexión, uno necesita silenciar los pensamientos y sentimientos propios. Ser escuchado y tener fe en la importancia de dar voz a los pensamientos y sentimientos de uno está crucialmente relacionado. Gilligan y sus colegas crearon clubs para chicas que alentaban el diálogo interior y exterior a través de escribir poesías y diarios, trabajo dramático y de voz, y atención a los impasses relacionales dentro del grupo. Muchas escuelas y grupos preocupados por el desarrollo de las chicas han usado los conocimientos del cuerpo de esta investigación para crear aulas y hogares públicos que inviten a las chicas a un auténtico diálogo con ellas mismas y los demás, y que desean establecer la solidaridad con las chicas al actuar con ellas para abordar los asuntos que profundamente afectan su bienestar.

De lo evidente a lo latente: escuchando los vacíos, los silencios y la polivocalidad.

Escuchar cuidadosamente las narrativas es particularmente importante cuando los intentos de investigación se cruzan con asuntos de trauma individual y colectivo, tal como hace la investigación psicológica participativa. Es necesario escuchar lo que está a punto de convertirse en palabras, lo que todavía no puede ser expresado, las elipsis entre las certezas asumidas, y los significados icónicos que reemplazan a las experiencias que eran abrumadoras. La mayoría de la investigación psicológica empieza con conocimientos provisionales del investigador que son expresados a través de hipótesis. El investigador las usa para generar preguntas estructuradas que responden a un tema de investigación. A menudo hay poco espacio o ninguno para que los participantes enmarquen sus propias preguntas y perspectivas en el empeño de la investigación. Algunos enfoques cualitativos a la investigación, incluyen los fenomenológicos, que han deseado usar preguntas no concluyentes que invitan a las narrativas de los participantes y a las perspectivas sobre el conocimiento. Como es siempre el caso en la experiencia del lenguaje, expresamos más de lo que conscientemente tenemos la

intención o entendemos. Los investigadores que trabajan con narrativas han buscado maneras para trabajar con los huecos significantes entre lo que es conscientemente conocido y lo expresado en el nivel manifiesto por el entrevistado y los subtextos o voces alternativas de las que el entrevistado puede no ser consciente. Estos huecos y subtextos se multiplican cuando la experiencia de uno implica trauma. Esto ha dado lugar a una variedad de métodos para el seguimiento de voces alternativas y para la invitación a la expresión a través de medios no verbales.

Chanfrault-Duchet (1991) sugiere tres lecturas de narrativas para escuchar los patrones y frases claves y los modos narrativos. Estas escuchas ayudan a entender cómo el individuo se coloca en relación a los modelos dominantes. Por ejemplo, ¿es la relación entre el yo y los aspectos de la expectativa social de harmonía, indiferencia, ambigüedad o conflicto? ¿Dónde la narrativa comparte una identificación y aceptación o compromiso con las normas dominantes, y dónde son evidentes el desafío, el rechazo y la resistencia? El discernimiento de los modelos narrativos revela la orientación subyacente de la persona hacia los valores dominantes: identificación (estilo épico), una búsqueda de "valores auténticos en un mundo degradado" (románico), o una posición satírica e irónica en relación a los valores hegemónicos" (p. 80).

Para analizar la polifonía de voces en las narrativas, Gilligan y sus colegas desarrollaron un método de seguimiento de voces diferentes a través de la transcripción de la entrevista. Los métodos feministas centrados en la voz encarnan la sensibilidad en la multiplicidad de voces imaginarias de la vida psíquica, en sus relaciones con el otro, y en los procesos de la marginalización y en la recuperación de las voces psíquicas. Los métodos centrados en la voz están en sintonía con la interpretación de la psique y la cultura, argumentando que las "palabras de los individuos no pueden estar separadas del contexto social y cultural en el que estas palabras están integradas. Las culturas en las que las personas viven son siempre una parte de sus palabras" (Way, 1997, p. 707). Estos métodos están basados en un modelo relacional, cubiertos con metáforas de la voz y la escucha. Además, ofrecen una manera de escuchar los procesos disociativos que acompañan al vivir a través de traumas de diversos tipos. Ellos dan una serie sistemática de maneras de atender a los cambios en la voz y de cómo el hablante se sitúa entre múltiples voces psíquicas.

En la investigación centrada en la voz, somos vistos como discursos culturales dominantes internalizados de cada uno a través de los procesos de socialización, formal e informal. El pensamiento se entiende como que retiene sus raíces en el discurso, preservando su estructura dialógica. Esta estructura dialógica es a veces difícil de reconocer porque a medida que el discurso viaja hacia el interior se hace más elíptico, como si estamos hablando de alguien cercano, que conoce nuestras referencias sin necesidad de mencionarlas (Vygotski, 1962). En la investigación centrada en la voz, existe la hipótesis de trabajo de que tenemos la capacidad de hacernos conscientes de nuestra identificación con las perspectivas dominantes internalizadas, de resistirnos a ellas, y de improvisar nuevas posibilidades. Los análisis relacionales de lengua y discurso centrados en la voz ponen la intención en capturar la polivocalidad, el cambio entre perspectivas que acompaña a un yo múltiple complejo. Dentro de la conversación podemos escuchar procesos de marginalización y resistencia en activo. Los cambios en la voz y las relaciones entre las voces con los que un terapeuta profundo e imaginativamente orientado podría sintonizar en un contexto terapéutico son seguidos formalmente en este método de investigación.

Valerie Walkerdine (1990) afirma: "nunca encajamos realmente las 'posturas' que proporcionamos en estas prácticas regulatorias [de socialización]. … El fallo es … tanto el punto de dolor como el punto de lucha" (p. 198). Dentro del discurso conversacional, así como dentro del pensamiento en sí mismo, encontramos lo que Freire llamaba "situaciones límites": en las que nos encontramos con una limitación como impasible y al mismo tiempo se nos da la posibilidad de encontrar una nueva voz, un conocimiento, y una manera de estar-en-el-mundo. Esta nueva voz puede en sí misma hacerse eco de elementos de las personas y la

conversación en el mundo al que hemos estado expuestos, aunque no es una cuestión de una simple repetición, sino de trabajar en un borde de improvisación que es a menudo incómodo y aterrador.

Tal trabajo de voz nos implica en lo que Ricouer (1970) llamaba una hermenéutica de la sospecha –mirar detrás o más allá de la superficie del texto, una superficie que a menudo oculta los intereses políticos del texto. Esto requiere que rastreemos las dinámicas de opresión y liberación a través de la polivocalidad de narrativas. Los métodos centrados en la voz de Gilligan y sus colegas entienden que el pensamiento se compone de una polifonía de voces, y una variedad de dinámicas que operan entre ellas, como en una conversación (Brown, 1998).

La Guía de la Escucha usada en la investigación de Brown y Gilligan (1992) con chicas adolescentes se centra en cuatro escuchas lentas y sistemáticas de la transcripción de una conversación o una transcripción de una sesión de grupo:

(1) *Escucha para el argumento: El quién, qué, dónde, por qué de la narrativa*. Ella pone su atención en "volver a las palabras o imágenes, metáforas centrales, resonancias emocionales, contradicciones o inconsistencias en el estilo, revisiones y ausencias en la historia" (Brown & Gilligan, 1992, p. 27). Ellas colocan a la hablante en la narrativa al escuchar "los cambios en el sonido de la voz y la posición en la narrativa: el uso de la narrativa en primera-, segunda-, o tercera persona" (Brown & Gilligan, 1992, p. 27). La delicadeza de escuchar la experiencia del otro en este nivel es reconocida: "esta primera escucha requiere que reflexionemos sobre nosotros mismos como personas en la privilegiada posición de interpretar los acontecimientos de la vida del otro y considerar las implicaciones de sus actos. Una conciencia del poder de nombrar y controlar el significado es crítica; y para evitar los abusos de este poder, mencionamos y pensamos sobre el significado de nuestros sentimientos y pensamientos sobre el narrador y sobre su historia" (p. 27). Durante estas lecturas, Brown y Gilligan sugieren que observemos cómo nosotros mismos nos identificamos o distanciamos del entrevistado. ¿Cómo son de similares o diferentes nuestras experiencias? ¿Cómo nuestros propios pensamientos y sentimientos afectan a nuestro entendimiento, nuestra interpretación y las maneras en que escribimos sobre la persona? Ellos nos piden extendernos donde estamos "molestos o deleitados por la historia, entretenidos o complacidos, perturbados o indignados" (p. 27). Este tipo de escucha lenta y profunda y de auto-indagación "nos lleva a una relación con la otra persona, en parte para asegurar que el sonido de su voz entra en nuestra "psique" (p. 27).

(2) *Escuchar la voz del ego, el yo, cómo la persona habla de sí misma*. Permitir que la voz del otro entre en nuestra psique y profundizar en una relación con ella es crucial para este tipo de investigación. "Al internalizar la voz del otro, obtenemos el sentido de una entrada, una abertura, una conexión con la vida psíquica de la otra persona. En este reenmarque relacional de la psicología, la relación o conexión es clave para la indagación psicológica" (p. 28). Estas dos escuchas nos llevan a "una relación receptiva con la persona que habla y por tanto son clave a lo que queremos decir al llamar a nuestro método un método relacional" (p. 28). En esta escucha, al rastrear el uso de "yo" y las autoreferencias, el lector puede percibir cómo el hablante se ve y habla sobre sí mismo y su mundo. Se escucha cuidadosamente lo que caracteriza a las posiciones que mantiene en relación a sí misma, los demás y lo que es importante para ella.

Los investigadores se describen a sí mismos como "escuchadores resistentes" porque están escuchando para y contra las convenciones de la relación que contribuyen a la no autenticidad y la desigualdad. En las dos próximas escuchas, los investigadores escuchan atentamente cómo las personas hablan de las relaciones y cómo se sienten a sí mismos en las relaciones.

(3) *Escuchar la voz de la relación, para la evidencia de los esfuerzos para relaciones resonantes y auténticas.* ¿Cómo el hablante se siente a sí mismo en medio del paisaje relacional de su vida? Brown y Gilligan (1992) definen la relación auténtica como aquella en la que cada miembro puede hablar de sus pensamientos y sentimientos, arriesgarse a ser escuchado, y

extender su escucha al otro. En esta lectura se pone atención al deseo y al esfuerzo para esta manera de resonante relacionalidad.
(4) *Escuchar "los modos en que las restricciones institucionalizadas y las normas culturales y los valores se convierten en voces morales que silencian las voces, constriñen la expresión de sentimientos y pensamientos, y consecuentemente reducen las relaciones, llevando implícitas o explícitas amenazas de exclusión, violación y, al extremo, violencia"* (p. 29).

Los escuchadores resistentes siguen

> las señales de auto-silenciamiento o capitulación para debilitar las normas culturales y los valores –las veces que una persona esconde sus sentimientos y pensamientos y manifiesta confusión, incertidumbre y disociación, que son las marcas de una resistencia psicológica. También escuchamos las señales de la resistencia política, las veces en que las personas luchan contra las relaciones abusivas y pelean por unas relaciones en las que es posible para ellos estar de acuerdo abiertamente con los demás, para sentir y hablar de un rango completo de emociones.
>
> (p. 30)

Brown y Gilligan (1992) nos enseñaron a convertirnos en escuchadores resistentes, esforzándose en ver dónde las relaciones son reducidas y distorsionadas por los estereotipos de género y dónde hay lugares que generan sufrimiento desde la marginalización, el abuso, la subordinación y la invalidación. Su telos es relaciones que sean "sanas, alegres, alentadoras, libres y fortalecedoras" (p. 29). Para facilitar este objetivo, ellas nutren la conciencia de cómo la violación psicológica, la violencia física, y la opresión dejan sus marcas en la psique, en la estructura de su lenguaje, el staccato de sus huecos y silencios, y las formas de sus imágenes.

Niobe Way (1997) diferencia "la teoría de la información dada" de la "teoría de la información generada" (p. 707). En la primera, el investigador procede primero con la teoría que está siendo desarrollada, como cuando Brown y Gilligan (1992) escuchan la voz de las relaciones auténticas en los diálogos con las chicas adolescentes , o cuando Brown escucha las voces que representan las normas culturales de la feminidad en la conversación de las chicas de clase trabajadora de la Maine rural. En el trabajo de la teoría generadora centrado en la voz escuchamos una narrativa para las voces presentadas o relaciones sorprendentes entre las voces. Por ejemplo, Annie Rogers (1994) en "*Voces exiliadas: Disociación y el 'retorno de las oprimidas' en las narrativas de las mujeres*" propone escuchar cómo las mujeres recordaban las experiencias traumáticas. A medida que escuchaba profundamente las narrativas emergentes, encontró una inesperada relación dialéctica entre las voces de la disociación y las de reconocimiento y entre las voces de la negación y las de la autoprotección. Este enfoque busca voces encerradas dentro de una narrativa principal, a veces indicada solo por varias palabras y luego una pausa silente. Estas voces más pequeñas incapaces de controlar la narrativa pueden ser vistas como las fuerzas que trabajan contra la hegemonía y la seguridad de las narrativas aceptadas.

Niobe Way (1997) argumenta que es importante que "generemos teorías desde las historias y las vidas" de aquellos con quienes estamos hablando, particularmente aquellos "que han sido excluidos de la investigación de construcción de la teoría. Aspirar a generar teorías me lleva, como entrevistador y analista de datos, a escuchar con ambas orejas: una familiar a las teorías existentes y la otra atenta a algo nuevo y diferente" (p. 707). Por esta razón, un proyecto de investigación puede incluir trabajo de la teoría generada y trabajo de la teoría dada. Por ejemplo, cuando Gilligan escuchaba las narrativas de las tomas de decisiones morales de las mujeres, ella escuchaba una manera de generar teoría, diferenciando dos voces principales orientadas al pensamiento moral y la acción: la voz del cuidado y la voz de la justicia. Luego guiada por la teoría, ellas y sus colegas escuchaban estas voces a través de muchas narrativas para averiguar más sobre cómo ellas operaban.

Para mitigar el potencial desempoderamiento que puede resultar cuando otros determinan que hay significados en nuestras palabras de los cuales no hemos sido conscientes, los investigadores necesitan trabajar colaborativamente con los coparticipantes. El trabajo de Annie Rogers en escuchar las voces presentes en las narrativas de las mujeres que eran abusadas sexualmente ejemplifica esto. Mientras Rogers pasaba horas volcando las transcripciones de las mujeres que entrevistaba, los conocimientos que emergían eran comentados completamente con las entrevistadas, creando un proceso de investigación parecido al "trabajo a través" de la psicoterapia. Tal detallado análisis de las voces dentro del pensamiento y la narrativa puede contribuir a los conocimientos que llevan a una des-ideologización de los discursos dominantes que han sido internalizados. Esta des-ideologización crea un espacio para los procesos de re-simbolización (Sloan, 1996).

¿Cómo está el investigador que ha pasado largas horas en la investigación para responder cuando sus interpretaciones son rechazadas? Borland (1991) y otros se han asegurado de que las personas cuyas narrativas han sido interpretadas tengan la oportunidad de leer y comentar la narrativa y las interpretaciones ofrecidas, y de hacer sus propias correcciones y a veces análisis contrapuntístico. Cuando Borland presentó a su abuela un análisis de una serie de conversaciones que había tenido, su abuela rechazó como falsa y tendenciosa la interpretación feminista de su nieta. Borland decidió presentar ambas interpretaciones, permitiéndoles estar una al lado de la otra en su diferencia. El intento de entender su divergencia se convirtió en un interés principal.

Freire criticaba a los profesores que usaban los escenarios educacionales para hablar públicamente de lo que habían aprendido en privado, fallando en invitar a los estudiantes a pensar con ellos. La mayoría de los investigadores llevan de vuelta lo que es compartido con ellos a sus propios mundos profesionales y privados, reteniendo o restringiendo la posibilidad de darle juntos un significado con los participantes de la investigación. La investigación participativa intenta contener la despedida de manera que los procesos de entendimiento puedan enriquecer y fortalecer a los individuos y los grupos o a la comunidad implicada en la investigación.

En la investigación hermenéutica participativa crítica sobre mujeres y cuidado, Melinda Harthcock (2005) llevaba las transcripciones de cada sesión de grupo al grupo siguiente para que las mujeres las revisaran ellas mismas, escuchando los vacíos, alejándose defensivamente de las percepciones peligrosas, y las ambivalentes relaciones de expectativas establecidas y derogaciones de ellas como cuidadoras. Este tipo de esfuerzo del grupo en hacerse consciente de los efectos psicológicos de las estructuras económicas y socioculturales en sus narrativas es crucial para un trabajo a través de procesos que pueda ayudar a los participantes a forjar más activas y conscientes relaciones ante situaciones opresivas y traumáticas. Tal trabajo ejemplifica algunos de los objetivos de la indagación en el campo hermenéutico participativo como describió Herda (1999). En este enfoque, la investigación es un "acto comunal y reflexivo" que permite la colaborativa creación de textos (p.86). Trabajar juntos para expresar los temas en estos textos nos ayudan a reflexionar y criticar nuestros conocimientos, permitiéndonos "ver dónde hemos estado, dónde estamos, y qué futuro podemos visionar y proyectar" (pp. 88-9).

Como comentamos en los capítulos 11 y 12, las situaciones dialógicas que ayudan a entender un profundo significado de las experiencias y visiones necesitan abrirse a un rango de expresiones artísticas: poesía, película, psicodrama, pintura, movimiento, testimonio, y canción. Brown, Debold, Tappan y Gilligan (1991) describen su propio proceso de descartar las preguntas estandarizadas y dirigirse hacia animar a sus entrevistadas a convertirse en contadoras de historias, re-representando sus conflictos en el escenario de la entrevista, en ocasiones relatando el diálogo real (pp. 163-4). Hay un destacable estímulo y apertura hacia los significados creativos y expresivos de la comunicación en la investigación crítica participativa. Documentar en foto-voz la vida diaria, el teatro, la imaginería visual, las canciones, las animaciones, los auto-retratos de la comunidad, y la poesía están todos

invitados en el proceso de la investigación (Sohng, 1995, p.6). Los significados no verbales de expresión son particularmente importantes en situaciones de trauma en las que las experiencias sobrepasan lo que las palabras no pueden expresar, y las imágenes están cargadas de significados que pueden comunicarse a medida que la verdad y la seguridad son establecidas. El uso de foto-voz de Lykes con las mujeres guatemaltecas supervivientes del genocidio ejemplifica esto.

De hablar "para" a hablar "con" las prácticas testimoniales

A medida que la investigación psicológica se volvía hacia el estudio de los grupos marginados a quienes a menudo se les habían negado los medios de autorrepresentación, muchos investigadores hablaban de un telos de su trabajo que era "dar voz" a las personas con quienes estaban trabajando. Desafortunadamente, a pesar de las mejores intenciones, esta manera de contextualizar la investigación lleva consigo una sombra colonial en la que los privilegiados se imaginan a sí mismos como "dando" voz a los "que no tienen voz". Mientras que es verdad que algunos individuos piden ayuda para crear espacios seguros en los que poder profundizar el proceso de escucharse a sí mismos y expresar sus experiencias y percepciones, la voz que desarrollan no es dada por ningún otro aunque puede que sea nutrida por la experiencia de ser escuchados cuidadosamente.

Por ejemplo, Suzan Still (1998, 1999) en el contexto de unas prácticas de trabajo de campo de una comunidad, dirigió una clase de escritura creativa en una prisión de máxima seguridad. Este escenario la animó a la escucha profunda de sí misma y de los demás. Los hombres se servían de ellas para diseminar su poesía fuera de los muros de la prisión. La voz de ellos no era la de ella para dar, aunque su presencia era crítica para juntar a los hombres para escribir y escucharse unos a otros sus experiencias y escribirlas. El uso de su libertad era crucial en hacer llegar sus escritos más allá de la prisión. Con este tipo de conciencia está emergiendo una nueva línea de investigadores cuyo papel es mucho más parecido al de un trabajador cultural, que a un investigador de psicología de la corriente principal. Ellos están preocupados por ayudar a los grupos marginados y a las comunidades para que tengan los medios de representarse a sí mismos. Estas prácticas testimoniales tienen múltiples y, a veces, objetivos superpuestos tales como

- la creación de testimonios, "un género literario indígena motivado por los objetivos del narrador de representar una experiencia colectiva" (Brabeck, 2003, p. 2522).
- la colección de historia oral en una situación en la que el discurso público dominante sobre el pasado o el presente no representa las experiencias de algunas personas que han sido desatendidas.
- la presentación del testimonio de las comisiones de verdad y reconciliación y derechos humanos.

Por ejemplo, el proyecto de Medios de Chiapas contribuía con cámaras y entrenamiento de las comunidades zapatistas. Cuando los tanques militares hacen incursiones en sus comunidades autónomas, grabando y dirigiéndose a aquellos en resistencia, los cineastas están detrás grabando y distribuyendo sus noticias a la sociedad civil a través de internet y de películas documentales.

Las personas implicadas en este tipo de trabajo no son solo psicólogos, sino que vienen de profesiones variadas. Ellos son conscientes de las funciones sanadoras de la auto-expresión, los procesos comunes de creación, la documentación de la experiencia y la historia que es sistemáticamente distorsionada o negada, y las maneras en que el arte puede ser un impulso para la resistencia y la visión. Sus relaciones con las personas con las que están trabajando a menudo les llevan a su propio trabajo profesional, ya sea fotografía, documentales y monográficos profesionales. Ellos no están preocupados en representar la voz de los demás.

Los asuntos éticos de apropiación y de logro profesional y financiero son presentados para ser discernidos y discutidos.

Brabeck (2001, 2003) describe los testimonios como una forma de narrar la historia de vida que representa más que la experiencia de vida de una persona individual. Intenta dar palabras y formas a las experiencias que muchas personas dentro de una comunidad han sufrido. Se define por la resistencia a la opresión (Brabeck, 2003). *Yo … Rigoberta Menchu*, un *testimonio* de las experiencias de las mujeres mayas durante la Guerra Civil en Guatemala, es dado a menudo como un ejemplo clásico. Al estudiar las características de los *testimonios*, Brabeck lo diferencia de la biografía. En esta última, una persona específica está relatando sus experiencias y solicita al lector identificarse con ella. En los testimonios el "yo" explícitamente representa un sentido de "nosotros", de todos aquellos que han pasado lo mismo que el narrador. No se le pide al lector o escuchador identificarse con –ya que sus experiencias no son las mismas-, sino formar una relación con el contador de la narrativa que admite la diferencia y requiere respeto (Brabeck, 2003). "Los *testimonios* producen conocimiento basado en la experiencia subjetiva, no como hechos históricos empíricos, sino como una estrategia de supervivencia cultural y resistencia" (Brabeck, 2001).

Estas prácticas testimoniales permiten la representación literaria de una experiencia de individuos de un pasado traumático para ser colocado dentro de un mosaico de voces de la comunidad. La manifestación de narrativas corroboradas asume un poder testimonial que beneficia psicológicamente a los colaboradores individuales y al grupo grande, y aboga por cambios en las estructuras que causaban la opresión. Lo que puede ser menos evidente es la curación ofrecida al investigador o al trabajador cultural que asiste en tales prácticas testimoniales. Por ejemplo, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Liberia decidió incluir el testimonio de los liberianos forzados al exilio por el largo conflicto armado sufrido en esa nación. Muchos liberianos se asentaron en Minneapolis. Se convirtió en el sitio de formación a las personas para recoger testimonios. 1700 voluntarios para 400 puestos que necesitarían considerable tiempo y contención emocional. Muchos voluntarios eran americanos blancos que nunca han pisado suelo africano. ¿Qué curación psicológica podría la recogida de tal testimonio proporcionar a los americanos blancos de la clase media-alta? Aquí vemos el potencial del movimiento desde ser espectador a un compromiso activo, de contar una historia nacional de división entre americanos blancos y americanos de color y entre americanos y africanos. Mientras que se escucha cuidadosamente las íntimas descripciones de tortura, violación, mutilación, y asesinato que ocurrieron en Liberia podría decirse que incluye aspectos de voyerismo; parece más creíble que sea una experiencia de reconciliación para aquellos que han sido desvinculados del mayor tejido social de la comunidad humana de la cual ellos desean ser parte. En nuestro trabajo con varios cientos de estudiantes de posgrados de psicología que atraviesan tales separaciones en las experiencias del trabajo de campo con la comunidad, es notable que incluso en medio de las experiencias extremadamente difíciles –en prisiones, con los sin techo, con personas que han sufrido tortura- cuando la auténtica comunicación atravesaba los roles y los privilegios, cuando la relación empezaba a desarrollarse donde no había habido historia de interrelación, una gran alegría se sentía. Esta alegría parece marcar la experiencia de estar unido a una comunidad humana de la que uno ha sido separado por causa de la distancia y el alejamiento ofrecidos por la normativa cultura capitalista tardía.

Hacia la validez contextual, interpretativa, catalítica y psicopolítica

A medida que la investigación cambia de enfoques cuantitativos a cualitativos, de un modelo experto a uno colaborativo y participativo, y de la investigación conspirativa a la crítica, necesitamos revisar lo que la validez puede significar en este diferente contexto. Brydon-Miller y Tolman (1997, p. 805) argumenta que la definición de validez en la investigación positivista como "correspondencia con 'realidad', evaluadas por técnicas específicas" necesita cambiarse

en el contexto de una práctica de investigación en la que las múltiples realidades contradictorias son reconocidas" (p. 805). La validez en general de un proceso de investigación puede ser considerada como una dinámica que emerge desde cada fase de la investigación. En la siguiente sección, propondremos preguntas para los investigadores que puedan provocar los tipos de reflexión que llevan a los procesos de investigación que tienen integridad. Aquí propondremos algunos de los conocimientos de validez que han emergido dentro de una investigación hermenéutica crítica.

La validez contextual concierne a la productividad de cómo el intento de la investigación y sus preguntas son enmarcadas (Sung, 1995). Esto también incluye la relevancia del proceso de recogida de información de aquellos implicados en la investigación (Tandon, 1981). La validez interpersonal es aumentada a medida que las condiciones de abertura interpersonal y la verdad son establecidas (Sung, 1995). Esta abertura, como veremos, afectará al resultado de todas las fases de la investigación: desde el enmarque de cuestiones básicas hasta la capacidad de disputar interpretaciones a las representaciones de la investigación en la comunidad más amplia.

La validez interpretativa aumenta a medida que las personas en una comunidad de investigación se sienten libres de discutir los posibles significados de las narrativas y de proponer interpretaciones alternativas unos a otros. Un investigador es alentado a expresar cuidadosamente donde él/ella se sitúa para ver lo que percibe en el análisis de la transcripción. Los demás deberían ser capaces de coger su perspectiva y entender lo que ella veía, o disputar sus limitaciones. En tal enfoque dialógico, los investigadores prueban las interpretaciones unos de otros, permitiendo que emerja un retrato colaborativo de la experiencia que está menos impregnado por las interpretaciones idiosincráticas, al mismo tiempo habiéndolas discutido hasta el punto de que no se pierda la valiosa percepción. Estamos de acuerdo con McTaggart (1997) en que la validación implica un proceso explícito de diálogo y "solo puede logarse si hay estructuras comunicativas apropiadas en su lugar a lo largo de la investigación y la acción" (p. 13). La validez interpretativa aumenta a medida que la comunidad interpretativa se compone de personas de variadas localizaciones sociales para crear una lectura más compleja y matizada de las narrativas y las imágenes que han emergido de tales conversaciones de la investigación. Incluir a los autores de las narrativas recogidas ayuda a evitar las proyecciones de las tendencias por otros miembros de la comunidad interpretativa.

La validez catalítica es clave para la investigación acción crítica. Esta se pregunta si la investigación ha llevado y llevará a la transformación creativa de los individuos que han participado, su comunidad y el mundo más amplio (Sung, 1995). Ojalá, la investigación no solo describa las dinámicas psicológicas de una situación en contexto, sino los puntos hacia cómo los aspectos opresivos de una situación dada pueden empezar a ser visualizados de otra manera. Siguiendo a Freire (1989), investigamos para las acciones que corresponden a nuestros entendimientos. Prilleltensky y Fox (1997) nos piden discernir si nuestra investigación *mejora* los efectos de las realidades opresivas o busca transformar aquellas realidades que hacen crecer el sufrimiento.

Consciente del hueco entre nuestro entendimiento de opresión y liberación y nuestra investigación y acción, Prilleltensky (2003) propone los conceptos de *validez psicopolítica epistémica* y *validez psicopolítica transformadora*. La primera se dirige a nuestro entendimiento de las dinámicas psicopolíticas de la opresión en el asunto que nos ocupa, y la segunda nuestras intervenciones hacia la liberación. Para trabajar hacia la validez psicopolítica epistémica, él se pregunta que en cada intento de investigación buscamos un entendimiento del impacto de las fuerzas económicas, políticas y globales, además de los actores relevantes y sus comunidades. En la validez psicopolíitica transformativa, Prilleltensky (2003) sugiere que nos preguntemos las siguientes cuestiones:

(1) ¿Las intervenciones promueven la literacidad psicopolítica?

(2) ¿Las intervenciones educan a los participantes en la temporización, los componentes, los objetivos, y las dinámicas de las mejores acciones estratégicas para vencer la opresión?
(3) ¿Las intervenciones fortalecen a los participantes para tomar la acción para dirigirse a las desigualdades políticas y la injusticia social dentro de sus relaciones, escenarios, comunidades, estados y los niveles internacionales?
(4) ¿Las intervenciones promueven la solidaridad y las alianzas estratégicas y coaliciones con los grupos que afrontan asuntos similares?
(5) ¿Las intervenciones explican la subjetividad y las limitaciones psicológicas de los agentes para el cambio (p. 200)?

A medida que la investigación se convierte en un proceso más colaborativo, Wertz (comunicación personal, 2006) enfatiza la importancia de delinear las contribuciones distintivas que los psicólogos son capaces de hacer. Quienes están formados en las psicologías de la liberación son conscientes que las comunidades oprimidas pueden tristemente repetir las dinámicas de opresión en las que están atrapados a través de violencia y violaciones horizontales. La co-creación y el sostenimiento de los espacios colaborativos para la indagación es la primera y más necesaria contribución que los psicólogos pueden aportar. Esto requiere una comprensión de las dinámicas de opresión y liberación. Quienes están formados en los modos del análisis narrativo son necesarios para trabajar con los participantes para compartir cómo escuchar y expresar los temas dentro de las historias que las personas ofrecen. Este es un trabajo que consume muchísimo tiempo que va más allá de lo que la mayoría de los miembros de la comunidad pueden permitirse. A veces un grupo puede preferir que el investigador consiga un análisis temático, y, luego lo presente a un grupo para la discusión y los procesos de suplementación, revisión, crítica, y validación. Los psicólogos críticos sensibles a las dinámicas internalizadas de las condiciones opresivas u traumáticas son capaces de reconocer discursos dominantes desmetabolizados en la estructura y el contexto de las narrativas. Cuando se parte de un proceso de construcción de la conciencia crítica, tal análisis detallado puede ayudar a los participantes a des-identificarse con los pensamientos sentimientos y asunciones desalentadoras y destructivas. Los psicólogos pueden proporcionar puentes entre el conocimiento psicológico formal y las áreas de investigación acogidas por los individuos, pequeños grupos, o comunidades con las que trabajan. Esto permite el acceso del equipo colaborador a los conocimientos alcanzados por los proyectos asociados. Finalmente, los psicólogos proporcionan un camino para que los hallazgos de la investigación enriquezcan al cuerpo del conocimiento psicológico a través de la publicación en revistas formales y libros académicos, además de los modos de comunicación usados dentro de la comunidad o grupo implicado en la investigación.

La investigación liberatoria es provisional. Sus resultados no buscan ser excesivamente generalizados o hacer afirmaciones del tipo de verdad universal, que las ciencias naturales nos tienen acostumbrados. Esta reconoce activamente el contexto local de la mayoría de sus esfuerzos. En algunas maneras, es una iniciativa humilde, auto-conciencia, auto-corrección y confesión de la limitación. Nos colocamos en el lado de lo que ya sabemos de manera que podamos aprender de lo que se ofrece como nuevo, sorprendente, y contradictorio de nuestras asunciones y tendencia a los prejuicios. El investigador vulnerable está dispuesto a estar equivocado, a verse limitado, a encontrarse con que su vida cambia a medida que se mueve hacia la acción en una respuesta meditada y sincera a lo que ella ha tenido el privilegio de entender junto a los demás.

En otras maneras, la investigación acción participativa crítica es una valiente iniciativa, sus practicantes no solo sueñan con un mundo “de otra manera”, sino que las personas intentan dar a luz tal mundo en sus relaciones investigadoras, prestando atención a los abusos de poder y los tipos de respeto y mutualidad que nos gustaría ver más en este mundo. Esta rastrea fisicamente las dinámicas de opresión y liberación, cruzando las fronteras profesionales y

disciplinarias así como los niveles de organización desde lo individual, a la comunidad y lo colectivo. Los informes académicos hacen espacio para las películas documentales, las presentaciones teatrales, y el arte visual. Los psicólogos profesionales entienden la necesidad de la interdisciplinariedad y buscan tutorías de los trabajadores culturales que tienen muchas de las habilidades y mucho de la percepción crítica tan necesitada dentro de la psicología.

Tal indagación crítica es un acto de restauración, reemplazando los paradigmas de la investigación que han re-inscrito divisiones sociales y han fallado en dirigirse en la transformación de las situaciones que causan innecesario sufrimiento humano. El diálogo, la escucha empática y la acción y el análisis compasivo y revelador son hilos que pueden empezar a re-memorar experiencias que han sido ignoradas. La investigación psicológica centrada en la ética emancipatoria y dialógica (Sampson, 1993a) puede ser un proceso restaurativo, como describiremos en el siguiente capítulo.

14
Colocando las Éticas Dialógicas en el centro de la Investigación Psicológica

> Los dilemas éticos que a menudo surgen en la investigación cualitativa no se dan por terminados por su meticulosa adherencia a los procedimientos estándar para el consentimiento informado, el anonimato y la confidencialidad. "¿Quién posee la información?" es una pregunta ética que los participantes en estudios de laboratorio no piensan en preguntarse. ¿De quién cuenta la interpretación? ¿Quién tiene poder de veto? ¿Qué pasará con las relaciones que fueron formadas en el campo? ¿Cuáles son las obligaciones del investigador después de que la información es recogida? ¿Puede la información ser usada contra los participantes? ¿Será la información usada en su nombre? ¿Tienen los investigadores una obligación de proteger a las comunidades y los grupos sociales que ellos estudian o solo de proteger los derechos de los individuos? Este tipo de cuestiones revelan cuán inexplorado está el terreno ético por las normas oficiales, tales como aquellas de la Asociación Psicológica Americana o de las publicaciones de la IRB.
>
> (Maracek, Fine, & Kidder, 1997, p. 641)

> Cualquier investigador cualitativo que no está dormido reflexiona profundamente sobre cuestiones éticas y morales: ¿Realmente vale la pena hacer mi proyecto? ¿La gente realmente entiende en lo que se están metiendo? ¿Estoy yo explotando a la gente con mis preguntas "inocentes"? ¿Qué pasa con su privacidad? ¿Tienen derecho los encuestados a ver mi informe? ¿Es suficientemente bueno el anonimato si la gente y sus colegas pueden reconocerse a sí mismos fácilmente en un estudio de caso? Cuando lo hacen, ¿puede este dañarles o perjudicarles de alguna manera? ¿Qué hago si observo casos perjudiciales? ¿Quién se beneficiará y quién perderá como resultado de mi estudio? ¿A quién pertenece la información y a quién pertenece el informe? La literatura cualitativa está llena de testimonios arrepentidos en tales cuestiones, acribillados con frases que empiezan con "Yo nunca esperaba…" y "Si solo hubiera sabido que…" y "Yo solo me di cuenta tarde de que…" Necesitamos atender más a la ética de lo que estamos planeando y haciendo.
>
> (Miles y Huberman, 1994, p. 288)

Cuando una ética de la liberación motiva la investigación psicológica, aquellos educados en la investigación psicológica deben involucrarse en un proceso de re-orientación hacia la colaboración y el diálogo en cada fase de la investigación. Esto requiere un movimiento coordinado en el papel propio de cada uno en relación con la situación del investigador. En la mayoría de los estudios cualitativos el investigador está en el centro de poder en la situación: formulando el área de investigación, eligiendo la metodología y el enfoque de la investigación, creando las preguntas de investigación, conduciendo o dirigiendo el proceso de entrevistas, interpretando la información, y formulando y distribuyendo los descubrimientos. Para ser parte de una investigación facilitadora como un proceso liberatorio, a menudo se necesita abandonar este papel poderosamente controlador por uno más dialógico y colaborativo en cada fase del proceso de investigación. Esto implica metodologías y enfoques de investigación que repiensen y reflexionen sobre dónde deben ejecutar las posibilidades de dialogo colaborativo a través del proceso de investigación, limitando así el desarrollo del autoconocimiento y el empoderamiento para todos los co-participantes de la investigación.

Las pautas éticas para la investigación en psicología fueron desarrolladas primero por las metodologías positivistas modeladas en las ciencias naturales. Estas metodologías incluían una distancia jerárquica deliberada entre el investigador y el "sujeto". Además, separaban al "sujeto" de su contexto, en un esfuerzo por reducir el estudio a variables que pudieran ser controladas en un laboratorio. Los significados de la investigación eran controlados por el investigador (ver Lincoln, 1990; Mishler, 1986). El conflicto de un poder diferencial entre el investigador y el investigado, y entre la comunidad de la academia que conduce la investigación y la comunidad que está siendo investigada era raramente tematizada o entendida por ser éticamente problemática. Hacer trabajo de campo e investigación desde la perspectiva de las psicologías de la liberación requiere una reflexión sostenida sobre los conflictos de poder, aumentando preocupaciones éticas importantes que necesitan ser anticipadas en el planteamiento del trabajo y dirigidas con integridad durante cada etapa del compromiso.

La investigación inspirada por las psicologías de la liberación es menos parecida a la investigación psicológica de la corriente prevaleciente que lo es al tipo de campo de trabajo antropológico postmoderno que se centra en la colaboración, el ser testigo y el acompañamiento (Scheper-Hughes, 1995b). La reflexión en los aspectos coloniales de la investigación académica y un decidido alejamiento de la colonizadora investigación ocurrida en la antropología antes de la psicología. El campo de trabajo antropológico a menudo empezaba con un intento de unirse al contexto que estaba siendo estudiado, motivando la participación y la relación en lugar de la distancia entre el trabajador de campo y aquellos en el contexto en que se introducía. Como ha sido ampliamente documentado en antropología, el trabajo que se basa en sí mismo en las relaciones presenta dilemas éticos que a menudo no se tratan de resolver con una investigación más positivista. Por ejemplo, sentimientos de haber sido traicionados o abandonados pueden surgir cuando el investigador deja la comunidad y/o se ve que usa la investigación fundamentalmente para su propio ascenso académico, en lugar de para el beneficio de a quienes se dirigía la investigación. A menudo los antropólogos no compartían sus interpretaciones de los acontecimientos con las comunidades que ellos estudiaban, a veces produciendo informes que enfadaban a las comunidades locales cuando los leían después de haber sido publicados.

La antropología inicialmente floreció y sacó partido del encuentro entre Occidente y el "Tercer Mundo" (Asad, 1973). En un contexto colonial, la antropología daba "el acceso occidental a la información cultural e histórica sobre las sociedades que progresivamente ha dominado" (Asad, 1973, p. 16). Mucha de la investigación que generaba no se devolvía a los individuos y sociedades estudiadas, sino a las fuentes de financiación de esos estudios, a la academia, y en algunos casos a las campañas de contrainsurgencia organizadas por los poderes coloniales. Esto limitaba el alcance al que la antropología podría haber producido subversivas formas de entendimiento (Asad, 1973, p. 17). La antropología postmodernista ha intentado observar la sombra de esta investigación y campo de trabajo; y explorar provisionalmente una forma de investigación más participativa que está basada en una postura que busca ser cada vez más autorreflexiva y consciente de los asuntos de poder (ver la Asociación Antropológica Americana, 1998). Esta ha sido crítica desde la investigación más temprana en la que el investigador podía parecerse a un espectador voyerista de lo que es interpretado como "exótico", un invitado inesperado inconsciente de sus tendencias hacia la invasión cultural. Scheper-Hughes (1995b) ha sido crítico con los intentos de los antropólogos de permanecer políticamente neutrales, tomando refugio en el relativismo cultural. Su crítica tiene sus semillas en un momento en el que las madres que estaba estudiando en el Noroeste de Brasil afrontaban su distancia y neutralidad en la cara de su sufrimiento, y le rogaban entrar en sus luchas políticas. A través de este encuentro y de su trabajo en un municipio sudafricano, ella "quiere preguntar en qué la antropología debería convertirse si existiera en dos frentes: como un campo de conocimiento (como una 'disciplina') y como un campo de acción, un campo de fuerza o un lugar de lucha" (pp.419-20).

Atrapada en un modelo de ciencia natural, la psicología ha sido incluso más lenta y más dividida en volverse hacia la integración del conocimiento y la acción que pudiera requerir una autoevaluación de su ética. La rama clínica de la psicología que se ha centrado en la sanación individual ha sido la orientación de "acción" primordial del campo. Esta a menudo ha sido separada del enfoque científico natural dirigido dentro de la psicología académica y reducida por él. La investigación desde la perspectiva de las psicologías de la liberación intenta abarcar la separación entre el conocimiento y la acción, buscando el conocimiento que es necesario para los intentos transformadores y esforzándose en llevar la investigación a través de una fase de acción. Esta intenta asegurar que tanto el proceso como el producto de la investigación son restaurativos en los niveles individuales y de la comunidad. Esta a menudo se esfuerza por aportar hallazgos de una investigación que puedan conformar decisiones políticas, con la esperanza de que las grandes estructuras que generan injusticia y sufrimiento puedan cambiarse.

Las siguientes secciones se orientan en torno a una colección de preguntas que ayudarán a los grupos de investigación a discernir y trabajar atravesando los problemas éticos, mientras prosiguen un campo de trabajo o investigación de un enfoque de acción participativa crítica. Estas han sido desarrolladas a lo largo de diez años de trabajo de campo ecológico y de asesoramiento a la comunidad y de investigación en un programa de posgrado enfocado a hacer de puente entre las psicologías de la liberación y las psicologías profundas, y al entendimiento de los individuos y los grupos en su contexto social e histórico. Estamos dedicándonos expresamente a la investigación cualitativa, ya que esta es a menudo más propicia que los enfoques cuantitativos a los tipos de preguntas que se presentan en esta interrelación. Es también más accesible a los participantes no profesionales. Sin embargo, muchas de las preocupaciones éticas que esbozaremos se dan también en estudios cuantitativos. En lugar de enunciar una serie de principios abstractos, hemos intentado captar el interrogatorio dinámico y la respuesta que caracteriza al enfoque ético de la investigación y el trabajo de campo liberatorio. Tal interrogatorio se consigue mejor en la compañía de otros, para permitir que el trabajo sea visto desde diferentes perspectivas. Nosotros fomentamos la discusión usando estas preguntas con todos los miembros de la comunidad de la investigación. A medida que se designa el trabajo de investigación, se necesita un diálogo que tematice y vaya dirigido sistemáticamente a los problemas éticos que vayan apareciendo en las diferentes etapas del trabajo. A medida que el proceso de investigación se desarrolla, surgirán dilemas éticos imprevistos que deberán abordarse colaborativamente.

Primeras etapas del desarrollo de la investigación

La mayoría de la investigación y el trabajo de campo psicológico liberatorio empieza con un deseo de aprender algo sobre una cuestión psicológica dentro de una comunidad particular. Inmediatamente aparece el principio ético de beneficencia. Paulo Freire (1989) nos pide reflexionar sobre si el trabajo que hacemos refleja *nuestro* sueño para una comunidad o el sueño *de la comunidad* en sí mismo.

Las preguntas de investigación pueden situarse en un continuo desde las que son centralmente importantes para el investigador y mínimamente para otros hasta aquellas cuestiones que comparten importancia para el investigador, para otros co-participantes, para la comunidad en cuestión, y para muchos fuera de la comunidad. Si la pregunta de investigación ha surgido de nuestra propia experiencia personal, es necesario dialogar con otros para ver cómo su experiencia puede o no coexistir con la tuya, y encontrar los términos de indagación que sean suficientemente generales para captar la experiencia más allá, incluso al mismo tiempo que la tuya propia. El investigador necesita confrontar si el tópico es idiosincrático o no a él, y si él ha fallado en enmarcarlo en términos que van más allá de su propia circunstancia personal.

Una manera de afrontar estos dilemas desde el principio es permitir que las preguntas de investigación surjan a través del diálogo con los otros. Esto es una parte formal de la investigación participativa, pero puede ser implementada en varias formas de investigación, tanto cualitativa como cuantitativa. ¿Cuáles son las preguntas que un grupo o comunidad en sí misma tiene y le gustaría explorar a través de la investigación? ¿Es el proyecto de investigación de posible beneficio a los co-investigadores y su comunidad, o el beneficio va enteramente a los investigadores académicos y los demás? Tales consideraciones nos llevan desde la necesidad de conseguir el "consentimiento informado" a un estudio concebido privadamente para comprometerse en un proceso colaborativo de generar preguntas y procedimientos para ser usados en la investigación con los otros en una comunidad.

La mayoría de la investigación es extremadamente consumidora de tiempo. Dado que es un posible recurso para el entendimiento, debería ser cuidadosamente discernido con los demás si y en qué manera debe aportar entendimiento necesario, y ayudar en la restauración creativa de la comunidad y los individuos. ¿La formulación del trabajo que quieres hacer con los miembros de un grupo o una comunidad ha sido informada por el diálogo y la participación de sus miembros? ¿Has determinado por adelantado lo que piensas que la comunidad necesita o quiere y estás entrando para entregar tu conocimiento? Y si es así, desacelera y retrocede para sopesar lo que un enfoque más dialógico debe parecer. ¿Eres capaz de tomarte el tiempo necesario para ser aprendiz en el contexto y permitir que tus propios conocimientos previos sean cambiados, negados, corroborados, o se vuelvan más complejos por tu diálogo con los demás y tu observación de la situación? ¿Estás presente hacia los demás con una apertura y flexibilidad que permita a tus definiciones tempranas cambiar a medida que tu participación evoluciona en sintonía con los demás en tu escenario? Idealmente "los ajenos" pasarían tiempo con quienes se abren a sus intereses de la investigación antes de formular ideas especificas de la investigación. Cada uno de nosotros tiene una experiencia de vida que nos atrae a cuestiones y comunidades particulares. Ellas son un puente potencial para un entendimiento mayor, pero solo si son sostenidas suavemente a medida que nos comprometemos con los demás. Los demás pueden estar interesados o no en proseguir las cuestiones que hemos formulado. El tipo de investigación que estamos describiendo aquí surge de pasar tiempo juntos, viniendo a conocer uno al otro y del, a menudo, lento proceso de encontrar una base común y un propósito. ¿Tiene uno la competencia de proseguir el trabajo que está describiendo, o hay pasos que uno necesita dar (por ejemplo, supervisión, formación en destrezas investigadoras, estudio de la lengua extranjera, tiempo adecuado en el área de campo particular) para aumentar la competencia propia para adecuadamente para hacerse cargo del trabajo que está siendo propuesto (Miles & Huberman, 1994)?

Invitación al trabajo con los participantes de la comunidad

Tanto "infiltrados" (miembros de una comunidad) como "ajenos" deben negociar con quienes desean estar involucrados en el proceso de investigación. En ambos casos, debe presentarse una solicitud del/los investigadores con una invitación de los individuos o el grupo. Desafortunadamente, los "ajenos" se han ganado una reputación por usar a las comunidades para su propio logro profesional. Algunos dirían que los "ajenos" deberían simplemente mantenerse alejados de las comunidades que no son la suya propia. Al no tomar esta postura, deseamos expresar el tipo de auto-reflexión que se necesita para evitar los abusos del pasado y los usos inadecuados de los privilegios de la investigación.

Los "ajenos" tienen la responsabilidad de sujetar ligeramente sus propias motivaciones subyacentes, buscando primero escuchar aquellas preguntas que la gente tiene que los recursos de la investigación podrían abarcar. Tienen una obligación ética de informar completamente a aquellos con los que están hablando sobre sus objetivos y compromisos, incluyendo sus afiliaciones institucionales y fuentes de financiación.

A menudo los "infiltrados" en comunidades tienen dificultades cuando intentan hacer investigación en sus propias comunidades. El racismo interiorizado, las cuestiones de clase social, y las diferencias en los antecedentes educativos pueden separar al "infiltrado" que viene de la academia para hacer investigación con su propia comunidad.

En ambos casos necesitamos preguntarnos las siguientes cuestiones. ¿Nuestra participación tiene la posibilidad de beneficiarnos solo a nosotros o también a los co-participantes y el grupo o comunidad a la que nos estamos aproximando? ¿Nuestra inclusión en una comunidad conlleva posibilidades de causar daños? ¿Cómo estamos prestando atención a estas posibilidades? ¿Estamos siendo claros sobre nuestro(s) propósito(s) con los miembros de la comunidad, por ejemplo, les hemos informado completamente sobre los objetivos de nuestra investigación y lo que esperamos de ellos? ¿Nos han extendido una invitación con pleno conocimiento de cómo entendemos nuestra participación?

Es necesario ser claro sobre los límites de la participación en términos del tiempo pasado allí, la duración de la estancia, y funciones que afrontar. ¿Eres consciente de la dependencia potencial sobre ti que puede surgir y que será difícil de manejar tras salir de la comunidad? Algunos investigadores implícitamente se han involucrado en relaciones aparentemente cercanas con los respondientes con el fin de obtener "mejor" información, confundiendo a los respondientes con la naturaleza de la relación. ¿Puedes ser consciente de las maneras que estás sutil o abiertamente tergiversando la naturaleza de tu relación con tus respondientes, quizás incluso no intencionadamente o confundiéndoles a propósito?

Si es tu propia comunidad y tu papel está cambiando al de investigador, la gente con la que estás hablando tiene claro que tus conversaciones con ellos son parte de un esfuerzo investigador? Ser miembro de una comunidad te implica con los demás en una variedad de relaciones, ¿alguna de estas está entrando en conflicto de alguna manera que hace difícil para los individuos elegir no ser parte de tu esfuerzo investigador?

Reunión de co-participantes

Desafortunadamente, a veces un investigador inconscientemente reúne co-partipantes que reflejan su propia experiencia, en lugar de colectar individuos que probablemente tengan experiencias diferentes, que supongan un reto y amplíen la pre-comprensión propia de una situación. Por esta razón, es importante preguntarse si se ha tenido cuidado en comprometer a participantes que vivan dentro del margen a medida que este es constituido por el proyecto de investigación. Para responder con éxito esta cuestión se necesita incrementar la claridad sobre la propia localización social y sus efectos en la situación del investigador. Una manera honesta de evaluar esto es preguntarte a ti mismo y a tu comunidad quién se sentiría más incómodo al hablar sobre el tema de la investigación. Investiga por qué esto es así. Pregúntate si estás alargando tu zona de confort para hablar con quienes estén probablemente en desacuerdo con tus pre-conjeturas y conocimientos. Intenta esbozar la multiplicidad de perspectivas posibles en tu tema, preguntándote a ti mismo si estás dispuesto a comprometerte a la variedad de estos puntos de vista (Maracek, Fine, & Kidder, 1987).

Transparencia y consentimiento informado

¿Has explicado cara a cara y por escrito el proceso y los objetivos de la investigación de una manera que pueda ser fácilmente entendida por los co-participantes? ¿Has proporcionado un fórum para que las personas entren en diálogo sobre estos?

Las personas necesitan ser capaces de anticipar donde sus palabras y perspectivas serán probablemente expuestas antes de consentir su participación. Si estás inseguro sobre las audiencias potenciales, compártelo y analiza con tus participantes si ellos tienen preocupaciones de que la investigación sea usada negativamente en contextos particulares. ¿Has sido claro respecto a todas las audiencias potenciales de tu estudio? ¿Has sopesado

cuidadosamente con los demás el posible daño que podría venir de este trabajo, y lo has discutido claramente con tus respondientes?

¿Estás obteniendo el consentimiento informado para tu propio amparo y el cumplimento de los requisitos académicos o también estás registrando el espíritu completo del "consentimiento informado", analizando el trabajo con tus respondientes de tal manera que sean capaces de elegir libremente si participar o no, y con qué alcance? Si, a lo largo del estudio, tus motivaciones subyacentes respecto a la investigación o el trabajo de campo diverge de lo que originalmente dijiste a tus participantes, ¿has tomado medidas para actualizarlos y obtener su consentimiento para tu nueva dirección, procedimientos, objetivos y cualquier cambio en la audiencia prevista? Tal renegociación es normalmente necesaria en la investigación y el trabajo de campo en desarrollo.

¿En qué maneras tus respondientes no son libres de elegir no participar? Por ejemplo, ¿él/ella tiene miedo (¡quizás con razón!) de un cambio en la naturaleza de la relación contigo si la decisión es no participar? ¿Has sido claro sobre si los respondientes tienen o no veto de poder sobre aspectos que les pertenecen en un informe final? Si ellos no han sido incluidos en el análisis de la "información", ¿pueden presentar una interpretación de información diferente respecto a ellos mismos, si están en desacuerdo con la tuya?

Confidencialidad

La mayoría de los participantes quieren saber que su anonimato estará salvaguardado. Para algunos, sin embargo, la oferta de anonimato reinscribe la asimetría de poder en la relación de la investigación. Haz saber a tus respondientes que tienen elección en este asunto, evaluando con ellos cualquier inconveniente respecto a la revelación o no revelación de identidad. Los individuos pueden desear afirmar sus palabras y perspectivas como propias.

Cuando estás trabajando con una pequeña comunidad que será nombrada o fácilmente identificada en tu escrito, sé consciente de que las identidades personales serán fácilmente deducidas, a veces incluso cuando se haya tomado sumo cuidado en disfrazarlas. La vergüenza y otros serios tipos de daños pueden ocurrir a los respondientes cuando su privacidad es desmontada por otros que son capaces de atribuirles pensamientos y acciones que ellos prefieren o necesitan mantener como privadas. Salvaguardarse de tales daños es permitir a tus respondientes leer y dar el visto bueno a cualquier escrito que hagas que les caracterice.

A veces los investigadores se han visto a sí mismos en la desagradable postura de elegir entre el daño causado al revelar algo desfavorable sobre una persona o una comunidad y el "bien" potencial que se obtendría al hacerlo. Tal dilema se debería abarcar con los demás, no solos. La manera en que caracterizamos a las comunidades y sus participantes en nuestro escrito, incluso cuando el anonimato ha sido preservado, puede ser una fuente de ira y daño. Lee tu informe de investigación como si tú fueras cada uno de los participantes y siente la manera en cómo este les impactaría al leerlo y al saber que los demás lo han leído. Muchas veces los investigadores han cometido el desafortunado, e inicialmente interesado, error de cálculo de que sus respondientes nunca leerían los escritos sobre ellos. Puede haber temas de investigación a los que te dedicas en los que conscientemente eliges publicar tus hallazgos sabiendo que la gente con la que hablas no dará el visto bueno de tu caracterización de ellos y sus acciones. El trabajo de entrevistas de Lifton (1983) con los doctores nazis y el estudio de Ezekiel (1995) de los cabezarapadas son ejemplos. Todos los participantes fueron informados de la investigación y consintieron formar parte de él, pero no se les consultó al final del análisis y la presentación de la información.

Selección de entrevistadores

¿Ha sido dada la consideración a aquellos participantes de la investigación con los que probablemente sea cómodo comunicarse sobre el asunto en cuestión? ¿Hay disposición para

investigar sobre una tasación de los participantes del efecto de la identidad del entrevistador en el contexto de la entrevista? ¿Cómo afecta la localización social y la experiencia de vida, tanto del entrevistador como del entrevistado, a la situación particular de la entrevista?

¿Está preparado el investigador para dejarse mover o cambiar por la conversación con el co-investigador o se retira a una posición de pseudo-subjetividad y desapego? ¿Es un observador vulnerable (Behar, 1996) y participante? ¿Es capaz el entrevistador de una identificación parcial? ¿Se ha colocado a sí misma al lado de quienes desea para entender suficientemente hacer tal identificación parcial, además de ser capaz de observar y aprender de las diferencias entre sus propias experiencias y las de las personas con las que está hablando? La validez de un estudio es aumentada cuando uno asegura que los participantes se sienten libres para compartir profundamente sobre su experiencia y conocimientos. Debe prestarse atención a dónde las entrevistas y discusiones tienen lugar con el propósito de dar facilidades a los participantes, mientras que les liberamos de distracciones innecesarias.

Recolección de la información

¿Cómo están comprometidos los participantes de las conversaciones de la investigación? ¿Son solo capaces de responder a la manera en que el investigador ha arrojado la experiencia dentro de sus preguntas (como respondiendo a un cuestionario altamente estructurado), o es la conversación lo suficientemente abierta para que emerja la experiencia de los participantes? Mishler (1986) pregunta si el investigador permite que el contexto vivido del respondiente surja en la situación de la entrevista. O es la experiencia de la entrevista más similar a una "ceremonia de degradación" (Grafinkel, 1956) o un "proceso de desnudo de identidad" (Goffman, 1961)?

Si los participantes están completamente informados sobre los objetivos de la investigación, creando un espacio conversacional donde los respondientes pueden "hablar de atrás," Oakley (1981) les alienta a ser capaces de comprometerse en los tipos de preguntas formalizadas en el proceso de la investigación. Esto ha sido llamado una "entrevista-encuentro". Las respuestas honestas y francas de las preguntas planteadas al investigador ponen a los co-participantes en más que una posición de igualdad, y empiezan a cambiar una entrevista formal en una "conversación de investigación" (Herda, 1999). Jourard (1971) demostró cómo la auto-revelación puede conllevar más revelación: "el diálogo es como una inauguración mutua, donde cada uno busca ser experienciado y confirmado por el otro. Tal diálogo probablemente ocurra cuando las dos personas creen que cada uno es confiable y de buena voluntad" (p. 21). La auto-revelación, por supuesto, no debería usarse como una manipulación para desarmar al otro, sino como parte de un proceso mutuo de buscar juntos el conocimiento. Buber (1965) dice:

> Pero donde el diálogo se satisface en su ser, entre compañeros que se han vuelto el uno al otro en la verdad, quienes se expresan sin reservas y están liberados del deseo de parecerse, te lleva a una memorable productividad que no se encuentra en ningún otro lugar. En tales momentos, en cada momento, la palabra surge de una manera sustancial entre los hombres que han sido sujetados en sus profundidades y desplegados por la dinámica de un compañerismo elemental. Lo interpersonal abre lo que de otra manera permanece no abierto.

Aquellos implicados en la investigación liberatoria son otorgados con el don cuando son alimentados por esta abertura que se extiende a su entendimiento mutuo.

Es importante que no hayas colocado a tus respondientes en una situación donde hay un conflicto de intereses. Si el respondiente depende de la relación contigo por cualquier razón, ¿es él/ella libre de compartir cosas que puedan disgustarte o estar en desacuerdo con tus impresiones o teorías? Las situaciones de entrevista pueden ser experiencias maravillosas para

los entrevistados, lugares en los que se hace espacio para que ellos compartan sus experiencias y puntos de vista, y para ser escuchados cuidadosamente. También tiene el potencial para ser engañoso, confuso, seductor, y posiblemente peligroso (Kvale, 1996; Patai, 1987, 1991). A veces la intimidad de la situación de la entrevista puede alentar al entrevistado a compartir cosas de las que después se arrepienta. La privacidad de la situación de la entrevista es diferente de la dura luz pública de presentación y publicación de la investigación. Hasta tal punto que el entrevistado ha malinterpretado la entrevista como una situación de amistad, él/ella quizás está compartiendo cosas para el beneficio del entrevistador, deseando que esa amistad se acelere. Permitir al entrevistado leer la transcripción y vetar cosas que puede que hayan sido dichas es un salvaguardo ético contra algunos de los daños que pueden resultar de malinterpretaciones o tergiversaciones de la situación de la entrevista.

Dirigiéndonos a la validez en unas maneras diferentes de obtener la información, Tandon (1981) argumenta, "*el proceso de la recogida de información que sea más relevante para ambas partes determina su validez*. Cuando el proceso de recogida de información está desarticulado del contexto y el contexto de los diálogos, se convierte en inválido" (p. 299). Pilotar conversaciones que están abiertas a un feedback honesto y crítico puede ser un poderoso recurso para valorar si las preguntas de la entrevista y el formato ejecutan el mundo de conocimientos que ellos deseaban abrir. Se les ha preguntado a los co-participantes "¿Qué deseas que te hubiera preguntado? ¿En qué fallamos al hablar sobre lo que piensas que es importante para la situación que estamos discutiendo?" ¿Está nuestro enfoque "apartado" de este tema en alguna manera? ¿Qué piensas que podría ayudar?" Este tipo de preguntas reclutan a co-participantes evaluando el tipo de información recogida.

Análisis de la información

El análisis de la información es muy a menudo una interacción en gran medida inconsciente de los significados de los participantes con los valores y experiencias del analista de la información. Trabajar hacia "buenas" interpretaciones incluye hacerse cada vez más consciente de cómo las pre-comprensiones están adelantando el surgimiento de una comprensión nueva de la información. Para lograr esto a menudo es útil la grabación de reflexiones y diálogo interior durante la fase de análisis. Un investigador tiene preguntas específicas que él o ella quiere plantear al texto, interrogándolo para lo que puede rendir referente al tema o temas de investigación. Además, a medida que desaceleramos y empezamos a escuchar un texto, un mundo se revela y aparece poco a poco (Ricouer, 1982). Este mundo dice mucho sobre el autor del texto, pero eso también va más allá de lo que él/ella puede expresar. A medida que trabajamos con un texto y empezamos a relajar nuestro cuestionario de él, a menudo empezamos a escucharlo como una respuesta. A menudo nos sorprendemos de que responde a algo que todavía no habíamos planteado.

Gadamer (1988) dice que en la descodificación y la interpretación de un texto "tiene lugar un milagro: la transformación de algo extraño y muerto en una simultaneidad y familiaridad total. Esto es como nada que nos haya llegado del pasado" (p. 145). Cuando empezamos con un texto, nos situamos en un horizonte que nos es familiar. A medida que "hacemos nuestro eso que se dice en una conversación o en un texto, nuestro horizonte ha cambiado; el presente (ese que es ajeno a nosotros) se ha fusionado con el pasado (lo que es familiar para nosotros)" (Herda, 199, p. 123). Esto es lo que Gadamer (1988) llamó una fusión de horizontes.

Una vía clave para aumentar la conciencia sobre los nuevos entendimientos que un texto ofrece es trabajar la información en grupo, para tratar las interpretaciones de uno y someterlas a la retroalimentación y al juicio crítico. Este enfoque se maximiza cuando el grupo que analiza la información consta de una variedad de personas de diferentes contextos. Tal grupo puede trabajar para clarificar qué preguntas de una transcripción narrativa facilita "mejores" (por ejemplo, más válidas) interpretaciones (Brown, Debold, Tappan, & Gilligan, 1991). Cada uno de nosotros viene a una narrativa con nuestras propias experiencias y valores.

Nuestras perspectivas son las fronteras en las que encontramos a los otros (Gadamer, 1976). El punto donde estas se sobreponen con aquellas del autor de la narrativa aporta un punto de partida para escuchar dentro de los significados de la narrativa. Es desde este punto inicial que los otros que están escuchando pueden empezar a ayudarnos a escuchar lo que nosotros no podemos.

La inclusión de co-participantes en la comprensión de la información puede hacerse en todas las fases del análisis de información o en la fase final, dando a los participantes la oportunidad de leer y comentar sobre el análisis. Cuidadosamente pregúntate a ti mismo y a tus co-participantes: ¿Qué podrías obtener de esta inclusión? ¿Qué podrías tener miedo de perder? En algunos casos, este cuestionario te llevará a un fructífero interrogatorio de los supuestos del proceso de análisis de información que estás empleando.

No toda la investigación que contribuye a los objetivos liberatorios es investigación acción participativa crítica, que es nuestro foco de atención en estos dos capítulos. Un caso especial a considerar en el trabajo a través de los aspectos éticos es el de investigaciones en comunidades que fomentan la violencia. Por ejemplo, en los años recientes los investigadores se han aproximado al ku klux klan (Blee, 2002), a los torturadores brasileños (Huggins, Haritos-Fatouros & Zimbardo, 2002) y a los primeros líderes de los escuadrones de la muerte en el ejército (Gobodo-Madikizela, 2003) para las entrevistas. En tales casos, los investigadores pueden elegir no compartir sus resultados con los participantes de la misma manera que lo harían al hacer investigación con las víctimas de violencia. Algunos pueden argumentar que los investigadores tienen el derecho a mentir a sus sujetos sobre quiénes son y lo que planean hacer con su investigación, que es aceptable disimular estar haciendo investigación participativa empática u observación participante mientras se planea exponer confidencias y secretos. Estas infracciones de la ética relacional deberían discutirse con los demás. Ya que la investigación con los trabajadores de la violencia tiene el potencial de prevenir el daño, impedir ataques y exponer el terror secreto al escrutinio público, tales elecciones deben ser cuidadosamente consideradas. Las responsabilidades éticas del investigador periodístico o académico no pueden ser evaluadas aisladamente del contexto social; y el investigador está siempre emprendiendo una acción que influirá ese contexto incluso cuando no se tenía la intención. La psicología de la liberación rechaza la idea del investigador neutral que solo está incrementando el conocimiento en el abstracto, que siente que la publicación académica es acción suficiente. Dado que la investigación afectará a los resultados en el mundo, estamos llamados a revisar tan conscientemente como sea posible, con aportes de una comunidad interpretativa, que valora lo que representamos y qué responsabilidad ética asumimos en cada escenario de investigación.

Discusión y comunicación de hallazgos

La comunicación y discusión ordinarias de los hallazgos psicológicos ocurre dentro de grupo(s) del investigador. Muy a menudo, los resultados de la investigación han sido agitados lejos de los co-participantes y su comunidad. En los enfoques liberatorios la discusión y la comunicación con los participantes y la comunidad de la que proceden es un componente crítico de la investigación. Cuando un investigador implica a un grupo de participantes en la investigación sin atención a cómo el conocimiento derivado puede ser útil para ellos, uno puede caracterizar tal investigación como una invasión cultural, donde los fines del investigador se satisfacen sin tener en cuenta los de los participantes. La comunidad de la investigación necesita preguntar lo que las implicaciones de la investigación son para el grupo que está siendo estudiado. Obviamente, tales cuestiones se responden mejor a través del diálogo.

A veces una presentación demasiado académica de un informe final no es útil para la comunidad de la que viene la investigación. Compartir los resultados con quienes han participado de una manera accesible permite que el conocimiento conseguido sea

desmitificado (Smith, 1999). A través de tal reparto los participantes están más fortalecidos para usar los conocimientos derivados de la investigación para impulsar sus objetivos. Asegúrate de que se mantienen fórums y oportunidades de feedback donde el estudio pueda ser discutido, enjuiciado, y sus implicaciones reflexionadas. A veces, la diseminación más amplia de una investigación particular puede servir para dañar a la comunidad que uno ha estudiado. Un investigador puede afrontar privarse de una audiencia más amplia, para mantenerse fiel a las personas de las que ha dependido para ese trabajo.

Implementación de hallazgos

La investigación ha demostrado ampliamente que cuando se pide a los profesores implementar cambios sugeridos por la investigación de los externos, tienen lugar pequeños cambios a largo plazo. Al investigador –incluso si trae ideas congruentes a los profesores- se le ve como una fuerza ajena, que intenta anteponerse a los profesores con el conocimiento experto. Si los profesores se implican desde el principio con la investigación, se aumenta el potencial para el cambio a largo plazo.

Para implementar los hallazgos dentro de un contexto social, los participantes necesitan ser los principales catalizadores para el cambio. Idealmente, el investigador siente como si este saliera de sus propias experiencias y preguntas, dirige sus áreas de interés, y puede luego llegar a cambios que afectarán positivamente a su bienestar. Tal implicación colaborativa maximiza el potencial para los hallazgos de la investigación que llevarán en realidad al cambio social positivo.

Conflicto de interés

Los asuntos éticos adicionales surgen cuando la financiación para un estudio es obtenida desde fuera de la comunidad con la que uno está trabajando. En tales casos, el investigador debe intentar clarificar a quién debe su lealtad, y ser claro sobre esto con todas las partes implicadas. Por ejemplo, tras una experiencia dolorosa, la mayoría de antropólogos rechazan contratos gubernamentales con una cláusula de discreción. Tal cláusula requiere que el financiador reciba un informe de la investigación, pero no la comunidad que está siendo estudiada (Rynkiewich & Spradley, 1976). Piensa cuidadosamente sobre cómo las obligaciones contractuales e informales con tu fuente de financiación pueden llevarte a traicionar a aquellos con quienes estas formando equipo en tu investigación.

Cuando la publicación de la investigación se hace económicamente rentable, ¿quién debería beneficiarse? ¿De qué maneras la comunidad de la cual la investigación viene puede ser ayudada para beneficiarse? La ética de este asunto se hace más apremiante si uno ha "estudiado abajo" en la investigación de uno, y así la necesidad económica de los participantes de la investigación es señalada en contraste con el investigador (Patai, 1987). Incluso si la publicación no ocasiona beneficio, es probable que el investigador obtenga beneficios indirectos de la investigación (construcción de la carrera, status) (Patai, 1987). ¿Qué pasos pueden darse para asegurar que todas las partes de la investigación obtengan un beneficio conmensurable a sus esfuerzos?

Chrisman (1976) describe cómo se vio envuelto en un conflicto de intereses entre la sociedad secreta a la que se había unido con el propósito de un estudio y la posible publicación de sus hallazgos que incluía material que la sociedad no quería que fuera de conocimiento público. Tal conflicto bien podría haber sido anticipado al principio. Con la completa revelación de las intenciones del investigador, los respondientes quizás eligieran no compartir información que no querían que circulara. Mientras que esto puede comprometer el alcance del conocimiento recogido, no implica decepción y traición.

La responsabilidad social

A veces los investigadores buscan entrar en una comunidad sin deliberación sobre si ellos pueden honrar adecuadamente las relaciones que ellos desarrollan. La investigación liberatoria puede a menudo acabar pidiendo de nosotros más de lo que habíamos anticipado al principio. La fenomenología habla de fidelidad al fenómeno que está siendo estudiado. La psicología de la liberación debe incluir algunas medidas éticas de fidelidad y compromiso hacia las personas con las que uno ha trabajado y a los asuntos que han planteado.

Daphne Patai (1987), una antropóloga que entrevistó a las mujeres brasileñas que sufrían pobreza, argumenta que no deberíamos engañarnos a nosotros mismos sobre si hemos satisfecho nuestras obligaciones morales al "dar oportunidades a la gente que de otra manera sería silenciada" para compartir sus voces, cuando "nuestras obligaciones deben extenderse, más allá de la situación inmediata, a la estructura que permite que la situación sea perpetuamente reproducida" (p. 21). Puede ser que unos privilegios económicos y de estatus del psicólogo les permitan un acceso más fácil que a algunos de los participantes en la investigación en cambios a nivel de política más allá del contexto local del investigador. En su alcance participativo, sin embargo, la investigación crítica planifica para la clara inclusión de los participantes a quienes les gustaría ayudar en los cambios estructurales. En el capítulo 12, por ejemplo, presentamos el trabajo de Augusto Boal en Brasil con el Teatro Legislativo. Aquí un proceso de trabajo con el teatro en una comunidad local ayudó a los ciudadanos a compartir sus dilemas y deseos para el cambio. A través de las técnicas del teatro del Oprimido, los participantes ensayaban estrategias transformativas a sus dificultades. Estas luego eran ofrecidas a los cuerpos legislativos para efectuar cambios legislativos que mejorarían sus vidas diarias.

En el curso de la investigación liberatoria, puede que presencies sufrimiento, violencia, extrema pobreza, o degradación de estatus. Uno de los discernimientos más profundos para un investigador en esta tradición es determinar lo que nuestra presencia requiere de nosotros. ¿Qué responsabilidades hacia la comunidad emergen con relación a abarcar estas condiciones? Incluso si no has causado daño, y has tratado a los miembros de la comunidad con consideración respetuosa, ¿tu compromiso con una comunidad particular o un asunto se acaba cuando tú has recogido toda la información de tu investigación o trabajo de campo? ¿De qué manera lo que has aprendido a través de tu investigación puede implicarte moralmente para un compromiso más extenso con una comunidad o los conflictos que sufren?

Muchos investigadores contemporáneos están encontrándose que tienen dificultades con estas cuestiones incluso si tienen algunas preguntas claras. Este discernimiento es parte de un enfoque ético de la investigación y el trabajo de campo. Es necesario, pero insuficiente, determinar si algo de tu investigación podría ser usado para oprimir o debilitar a la comunidad sobre la que escribes, ya que esto pasó a muchas comunidades que los antropólogos estudiaban. En la investigación acción participativa crítica, se pide al investigador mirar las causas estructurales de la situación que está siendo estudiada y dirigirse a cómo estas podrían ser transformadas.

McTaggart describe validación como "un proceso explícito de diálogo" que "solo puede ser alcanzado a través de la investigación y la acción" (1997, p. 13). Deseamos que estas preguntas abran y sostengan los diálogos que nos llevarán a una investigación que tenga validez por medio de la integridad. Se intenta que los asuntos sean sugestivos, en vez de exhaustivos. Nuestro intento ha sido comprometerte en un proceso de reflexión sobre los asuntos éticos embebidos en tu investigación y trabajo de campo que ojalá se convierta en parte orgánica de tu manera de pensar y practicar la investigación.

15
Sueños de Reconciliación y Restauración

> Atravesando la pena de las Sorrow Songs (canciones espirituales africanas) se alienta un deseo –una fe en la última justicia de las cosas. Las cadencias menores de la desesperanza cambian a menudo en triunfo y tranquila confianza. A veces es fe en la vida, fe en la muerte, a veces en la seguridad de una justicia infinita en algún mundo justo más allá. Pero cualquiera que sea, el significado es siempre claro: que a veces, en algún lugar, los hombres juzgarán a los hombres por su alma y no por su piel. ¿Es esto un deseo justificado? ¿Cantan verdad las canciones espirituales?
>
> (Du Bois, 1903/1989, p. 214)

"[Un] deseo –una fe en la última justicia de las cosas" alimenta los sueños de reconciliación y restauración en medio de la opresión y las secuelas de la violencia. Hoy cada vez más personas viven en situaciones donde ha habido una historia reciente de violencia familiar o de la comunidad. Cuando viven dentro de diversas fronteras regionales o nacionales, víctima y perpetrador pueden retirarse a espacios separados y construir fortificaciones fronterizas; pero los que continúan viviendo juntos en el mismo territorio tras tales acontecimientos son a menudo forzados a renegociar sus relaciones en una atmósfera de ira, desconfianza e incomprensión. La gente joven que viene de una época en periodos de catástrofes es más probable que sea educada en el conflicto, la venganza y el sufrimiento en vez de la pacificación. Sin la meditada construcción de caminos alternativos no destructivos hacia la subsistencia, el orgullo, el fortalecimiento y un sentido de la comunidad, crecerá el odio dando lugar a más ciclos de violencia. El caos económico que frecuentemente sigue a los periodos de violencia significará que muchos serán forzados a emigrar o volverse hacia el crimen para sobrevivir. Aquellos privilegiados en permanecer protegidos fuera de tales escenarios a menudo sienten la falta de ayuda en el afrontamiento de tanta devastación. Incluso si no se toma ningún esfuerzo de reconciliación tras la violencia personal o colectiva, las heridas pueden supurar durante generaciones causando repetidos ciclos de agresión. El pasado perseguirá al presente, y será objeto de la manipulación ideológica.

Lederach (1999) diferencia intentos de reconciliación basándose en si están fundamentados en un foco en el pasado, el presente, o el futuro. Las comisiones de la verdad vuelven hacia el pasado para establecer un registro oficial de lo que sucedió, por eso será posible forjar un futuro en común. En algunas situaciones de postconflicto, puede ser muy pronto para renegociar el pasado, e incluso necesidades comunes provocan unir esfuerzos cruzando divisiones históricas. El pasado se pone entre paréntesis hasta un momento posterior. En otras situaciones resulta imposible establecer nuevas solidaridades referentes al pasado e incluso sobre el presente. Las partes pueden estar tan traumatizadas y exhaustas que la única cosa en la que pueden estar de acuerdo es un deseo para el futuro, un deseo común de que sus hijos y nietos perdonarán la violencia y la pérdida que ha mutilado sus propias vidas.

En este capítulo, vamos a discutir tanto la reconciliación como la restauración en situaciones donde ha habido conflicto violento y abuso de poder. Al explorar ejemplos de reconciliación y restauración desde varios contextos locales, las psicologías de la liberación son capaces de actuar como fuerzas para los enfoques necesitados de fertilización mutua, hibridación mutua, para la sanación individual, de la comunidad, nacional e internacional. Usaremos el término reconciliación para referirnos al todavía distante sueño de países enteros con un violento pasado que llegan a un consenso nacional honesto sobre hechos y causas de los errores históricos, y a un acuerdo en un programa de sanación, reparación, paz y deseo. La reconciliación nacional de este ámbito tiene que ser dirigida por los gobiernos ya que implica a

todo el mundo y afecta a la política nacional. Muchos argumentan que tal reconciliación no ha sido cumplida en ningún lugar, aunque ha habido importantes esfuerzos para generarlo. Siguiendo a Arendt, Scheper-Hughes (2004) propone el irónico término "des-hacer" para abarcar la casi imposible tarea de reconciliar lo que nunca fue conciliado en primer lugar.

Nosotras definimos restauración como intentos de sanar las redes sociales fragmentadas que están por debajo de los procesos formales nacionales e internacionales. Estos ocurren durante un periodo transicional entre las épocas de odio y desconfianza causadas por la violencia y por un periodo final de reconciliación que podría alargarse muchos años en el futuro. Estos pueden ocurrir en la familia, el grupo, la comunidad, y los niveles interculturales de organización. La restauración no implica un retorno a una edad dorada en el pasado, sino a una compasiva conciencia proactiva de flujos rotos de relaciones y comunicación en el presente que pueden ser reabiertos en el futuro. Estos no tienen que esperar intentos gubernamentales, y de hecho tienen un papel importante en proporcionar y apresurar tales esfuerzos. Tales iniciativas básicas cultivan y enriquecen la tierra de la cual el deseo para una reconciliación más amplia puede crecer.

Los intentos de restauración son centrales a las psicologías de la liberación, ya que la gente no puede desarrollarse fuera de las redes sociales. La investigación ha mostrado repetidamente que las personas que viven en aislamiento o con pocos vínculos sociales, o en ambientes donde hay una desigualdad extrema en riqueza y/o poca confianza social, tienen una mucha mayor incidencia de enfermedad, estrés, y ataques al corazón. Según Kawachi, Kennedy, y Lochner (1997):

> La idea de que la cohesión social se relaciona con la salud de la población es apenas nueva. Hace cien años, Emile Durkheim demostró que las tasas de suicidio eran más altas entre las poblaciones que eran menos cohesivas. En 1979, tras un estudio de nueve años de 6.928 adultos que vivían en Alameda, California, la epidemióloga Lisa Burkman y S. Leonard Symes informaron de que la gente con menos vínculos sociales eran dos o tres veces más por todas las causas. … Cuanto más baja es la confianza entre los ciudadanos … más alta es la tasa promedio de mortalidad.
>
> (p. 57)

Las psicologías de la liberación están centradas en el bienestar a largo plazo de los individuos, comunidades y ambientes. Lo esencial a esta preocupación es la reconstrucción de las relaciones de verdad, cuidado y buena vecindad allí donde han sido rotos, o establecerlas por primera vez cuando han estado ausentes.

Los prerrequisitos para la reconciliación

Los intentos de una reconciliación formal a menudo empiezan cuando la verdad, el cuidado, y la buena vecindad han sido tan quebrantados que los intentos informales de repararlos son insuficientes para permitir a las personas empezar a moverse hacia delante otra vez, hacia un futuro común. Generalmente lo que las víctimas de violencia, tortura, marginalización, o apartheid quieren (junto con sus familias y aliados) ha sido imposible de conseguir durante un periodo de transición postconflicto. Una vez que la seguridad ha sido garantizada, la mayoría de las víctimas quieren una explicación pública completa de lo que ha sucedido, completada con material y evidencia forense y testimonio. Ellos merecen una exposición abierta en la prensa y en las instituciones gubernamentales. Ellos quieren que las identidades de los perpetradores y los asuntos estructurales tales como racismo y exclusión económica sean abiertamente nombrados y conocidos. Ellos desean públicas disculpas con esperanza acompañada de un sentimiento de remordimiento y contrición, y la salvaguardia de que las violaciones de los recursos humanos no serán permitidas en el futuro. Desean un examen y

análisis de las condiciones y maneras de pensar que permitieron que la violencia ocurriera. Quieren que el sistema de educación presente una explicación sincera y completa de la injusticia histórica como parte del currículum escolar. Particularmente aquellos que perdieron miembros de la familia desean procesar públicamente a los perpetradores y castigarlos con la prisión y/o la pena capital. Puede que quieran una compensación, una rectificación, o reparaciones por la subsistencia perdida y las posibilidades de vida. Finalmente, quieren un compromiso para nuevas oportunidades en el futuro. Esto implicará el abandono de la repetición de ciclos de venganza y conflicto. Para algunos, esto conllevará un movimiento hacia el perdón, permitiendo que los errores sean colocados en el pasado, liberando al presente y al futuro de la vengativa ira y el uso de energías para la exclusión. Para otros, la noción de perdón permanecerá implanteable.

En general, los perpetradores y sus familias y partidarios quieren una amnistía que absuelva a todos quienes participaron en los crímenes de la violencia. Cuando les interrogaban públicamente sobre su papel, muchos mentían completamente o aseguraban haber sido ignorantes de lo que estaba pasando. Otros manifestaban que ellos estaban simplemente cumpliendo órdenes y haciendo su deber patriótico para mantener a su país a salvo de amenazas. Ellos a menudo idealizaban el anterior gobierno o periodo de tiempo como la edad de oro, llorando su deceso y reclamando el estatus de héroe de los militantes, generales, y políticos que dirigían la lucha para el orden y el progreso ante las amenazas de los insurgentes antigubernamentales. Normalmente no están interesados en comisiones que intenten discernir los detalles y hechos sobre el paso de la historia. En muchos casos, tales personas o sus amigos están todavía en el poder durante los periodos transicionales y todavía pueden controlar la mayor parte de lo que ocurre. Cuando este es el caso, los deseos de las víctimas y sus familias quedaban en gran parte sin realizar y un sentido de más inseguridad y miedo impregna el ambiente.

Es muy difícil negociar estas diferencias que dejan a las comunidades divididas en disensiones con pequeña comunicación y empatía. El futuro de los proyectos de reconciliación depende en parte de cambios dentro de los espectadores que los capaciten o los conviertan en testigos, consiguiendo un grupo crítico de testigos que estén dispuestos a tomar posición para un futuro más pacífico. Son cruciales para tal intento los anteriores espectadores que empiezan a captar que su propio bienestar y el de sus vecinos depende de la abertura de sus corazones y mentes al sufrimiento y la complejidad que han defendido. Esto puede implicar escuchar los testimonios de las víctimas para afrontar la negación y despertar caminos paralizados para la conexión y la acción. El paso del espectador durante los procesos de reconciliación debe también implicar un análisis crítico de las presiones y las ideologías que eran fundacionales a las erupciones de la violencia y la injusticia. El reto moral de confrontar si la localización social propia contribuye o no al sufrimiento y la violencia necesitará ser aceptada, requiriendo fantasías de la neutralidad propia de cada uno para rendirse. Cuando los espectadores internos y externos se unen en esfuerzos para incrementar la conciencia y el apoyo que necesita la transformación, incluso tales estructuras defendidas como el muro de Berlín pueden ser derrumbadas. La opinión pública alteró el curso de la guerra de Vietnam, la esclavitud y el sufragio femenino en la historia americana. Los primeros pasos hacia los proyectos de reconciliación pueden ser espacios abiertos donde a los espectadores se les pide ser testigo dolorosamente de lo que todavía no ha sido entendido.

Para que los perpetradores y sus asociados vuelvan a entrar éticamente en la sociedad del postconflicto y participen en esfuerzos de reconciliación, deben también empezar a experimentar el dolor que sus acciones han causado a los otros, a veces conseguido gracias a escuchar los testimonios de las víctimas y sus familias. Se necesitará que haya una ruptura en sus conocimientos previos y compromisos que motiven y justifiquen sus acciones. Se necesitará poner en marcha un nivel profundo de análisis, de tal manera que puedan empezar a captar las fuerzas económicas y sociales por las que fueron engullidos y que los predisponían

a la violencia (Staub, 2001). Tal análisis no se aventura a excusar sus acciones sino a motivar su entendimiento y conocimiento de su acto inmoral.

Al enseñar sobre su trabajo de formación para crear situaciones para la reconciliación y la restauración en la Ruanda del postconflicto, el psicólogo social y de paz Ervin Staub (2001) marca la importancia de entender críticamente la historia local compartida por todos los miembros del conflicto. Esto proporciona una articulación de las condiciones que instigan a la violencia y que pueden incluir pobreza y severa inestabilidad económica, caos social y político, e ideologías de chivo expiatorio promulgadas por las autoridades para desviar la atención de su mala gestión y corrupción. Como Freire advirtió de esta experiencia en el contexto de Brasil, el análisis necesita ir más allá de culpar a las figuras concretas para entender el sistema político y socioeconómico que genera liderazgo corrupto. Staub descubrió que en situaciones donde víctimas y perpetradores pueden percatarse de que estaban sufriendo por parte del propio sistema, pueden encontrarse nuevas solidaridades para cambiar las estructuras sociales remarcadas que predisponían la situación a la violencia y la injusticia.

Los proyectos gubernamentales de reconciliación

No podemos ser ingenuos sobre la solución de tales intratables debates históricos a nivel nacional durante el periodo que sigue a acontecimientos violentos. Muchos gobiernos transicionales han fundado comisiones gubernamentales oficiales para escuchar los testimonios sobre incidentes de violencia durante un régimen previo. En los 25 casos donde las comisiones de verdad gubernamentales (Lista de la Comisión de la Verdad, sin fecha) han jugado un papel en los últimos 25 años –tales como en Sudáfrica, Chile, Argentina, Perú, Liberia y East Timor- los marcos políticos y legales de los gobiernos transicionales que les convenían requerían compensaciones. Para evitar golpes militares o un nuevo aumento significativo de la violencia, la cautela parecía prudente al procesar a los oficiales militares que todavía estaban en el poder. La amnistía general era a menudo considerada necesaria. Normalmente una nueva colaboración de las élites usaba el concepto de reconciliación nacional para crear legitimidad para una reconfiguración del gobierno que aseguraría el papel de la ley y la capacidad del gobierno dentro de unas relaciones económicas que subrayen significativamente la transformación. En algunos casos, como en Perú, los procesos fueron negados por la atención de los medios, permitiendo a quienes estaban en el poder alegar el ajuste de cuentas que había ocurrido, mientras protegían a los responsables por las pérdidas. Esto fallaba en arreglar las vidas de quienes habían sufrido las pérdidas. En algunos casos, como en Sudáfrica, el proceso de verdad y reconciliación se imagina como concentrado y a corto plazo, alentando a la gente "a recordar en lugar de olvidar" (Hamber, 1998, p. 2). Los procesos oficiales de reconciliación necesitarán ser suplementados con iniciativas restauradoras para las generaciones venideras.

Algunas comisiones de la verdad oficiales han conseguido importantes logros en sacar a la luz los abusos de los derechos humanos y abrir espacios para el diálogo público sobre el pasado. En muchos casos han permitido una frágil tregua para permanecer intactos, evitando una profunda guerra civil. Todavía, a menudo han quedado muy lejos de las metas de curación y reconciliación. Mahmood Mamdani (en Castillejo-Cuéllar, 2007) es uno de los muchos insatisfechos con el resultado de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica (TRC).

> La injusticia ya no es la injusticia del apartheid: destituciones forzadas, aprobar leyes, familias rotas. En su lugar, la definición de justicia se ha limitado a los abusos dentro del marco legal del apartheid: detención, tortura, asesinato. Las víctimas del apartheid son ahora estrechamente definidas como aquellos militantes victimizados que lucharon contra el apartheid, no aquellos cuyas vidas fueron mutiladas en la diaria red de regulaciones que era el apartheid. Llegamos a un mundo en el que las reparaciones son para militantes, aquellos que sufrieron la

> cárcel o el exilio, pero no aquellos que sufrieron solo trabajo forzado u hogares rotos.
>
> (p. 32)

Las Comisiones de la Verdad gubernamentales se enmarcaban dentro de una estructura legal relacionada con los abusos de los derechos humanos que ha tendido a centrarse en testimonios de individuos que eran dañados, presentándolos como víctimas inocentes y pasivas. En muchos casos, estas elecciones silenciaban otras narrativas importantes sobre el trabajo creativo que estos individuos estaban haciendo como participantes activos en transformar sus sociedades. Muchas "víctimas" eran organizadores de juventud o trabajo, trabajadores culturales, educadores o miembros de organizaciones militares o políticas que han luchado por la justicia económica y social durante muchos años. Según la obra de Elizabeth Oglesby (2007) sobre Guatemala, "no es solo que la gente sufrió atrocidades, sino que fueron atacados en la mayoría de los casos porque eran miembros de organizaciones sociales, tales como ligas campesinas, grupos de la iglesia progresista, uniones, grupos de estudiantes, etcétera. (p. 81). Muchas personas han sido renuentes a hablar sobre su trabajo activista porque "la organización social estuvo estigmatizada durante años de represión y la manipulación del lenguaje (incluso activistas desarmados eran a menudo llamados 'subversivos'), produciendo tanto miedo como 'hábitos clandestinos'" (p.80).

En situaciones donde la victimización y la perpetración eran comercializadas aquí y allá, los individuos son a veces reacios a dar voz públicamente a su sufrimiento por miedo a ser denunciados por su propia violencia. El pesado silencio que cuelga sobre tales comunidades les persigue como refugiados desde ambos lados que se instalan uno junto a otro en barrios lejos de casa.

En muchos casos, las comisiones de la verdad gubernamentales son proyectos a corto plazo que duran solo un año. Tras la guerra, los informes en volúmenes son fácilmente enterrados e ignorados o denunciados como mentiras y distorsiones por militares anteriores o actuales y líderes de gobierno. De todas maneras, para organizaciones populares, ellos a veces han sido importantes hitos en reivindicar años de trabajo y uniendo muchas experiencias locales a un retrato nacional más grande. La mayoría de las victimas acaban queriendo más de lo que obtuvieron: más procesamientos, información, respuesta, y compromiso a las reparaciones y cambios estructurales futuros. Es difícil crear y definir metodologías de trabajo para la reconciliación, a pesar de necesitarlas cada vez más. Mientras la mayoría de la gente quiere la paz, ha sido difícil crear métodos para implementar la reconciliación nacional de tal manera que sean aceptables tanto para perpetradores como víctimas.

Hizkias Assefa (s.f.), fundador de la Red de Reconciliación y Construcción de Paz Africana en Nairobi, Kenya, dice, hay poco entendimiento de lo que significa la reconciliación entre los científicos sociales. Mientras que la gente orientada teológicamente puede estar mejor equipada para discutir el concepto, tienen poca experiencia en poner en práctica el concepto (Assefa, s.f.). A pesar de una retórica de la Reconciliación, incluso los métodos que han obtenido algún éxito, tales como algunos de los de la Comisión de la verdad y la reconciliación de Sudáfrica, son juzgados en términos claramente diferentes dependiendo de la localización social del hablante. Lo que a algunos puede parecerles un movimiento inspirador hacia la reconciliación social, puede parecer a otros como una "propaganda de la reconciliación" que artificialmente manipula historias descontextualizadas en "escenarios de olvido" (Castillejo-Cuéllar, 2007, p. 13).

En Ruanda las ceremonias tradicionales llamadas gacaca promovidas por el gobierno para donantes internacionales como un proceso de verdad y reconciliación local. Waldorf, investigando el uso de los gobiernos de la retórica de reconciliación para asegurar la ayuda internacional, levantó una bandera roja.

> [Gacaca narrativas] remarca la naturaleza problemática de los discursos de reconciliación y humanitarios, que a menudo insisten en simples dicotomías entre víctimas y perpetradores. Finalmente, muestran cómo las bienintencionadas intervenciones tras el genocidio (como el donante internacional para financiar gacaca) quizás se convierte en cómplice de las estrategias de legitimación de un régimen autoritario.
>
> (Waldorf, 2006, p. 18)

En Guatemala, USAID (Agencia de los Estados unidos para el Desarrollo Internacional) introdujo un programa de reconciliación y derechos humanos de millones de dólares para fundar grupos de derechos humanos por todo el país. Cada proyecto tenía que exponer el mismo logo de USAID con un patrón de barras y estrellas que muchos guatemaltecas asocian con el programa de pueblos modelo de USAI de los años ochenta que fundó el genocidio guatemalteco, obviamente menoscabando la credibilidad de tales proyectos. Ahora el USAI, sabiendo el fracaso de la retórica de la reconciliación, está fundando proyectos de educación que intentan imponer "una cultura de paz" para remplazar lo que ellos dicen que fue la causa del genocidio: "una cultura de violencia" (Oglesby, 2007, p. 90) llevado a cabo por individuos que han sido educados inapropiadamente. Según Oglesby (2007), esta redefinición del conflicto "descarta cualquier discusión de las fuerzas sociales generales alineadas en ambos lados, las profundas divisiones políticas y sociales, y las diversas formas de movilización social en torno a las visiones particulares político-económicas" (p. 91).

En Chile, Elizabeth Lira ha definido muchos obstáculos para cualquier proyecto de reconciliación tras participar en la 1999 Mesa de Diálogo (Mesa redonda de Derechos Humanos) con representantes del ejército, abogados de derechos humanos, organizaciones religiosas, y distinguidos académicos. La ceremonia de apertura fue repudiada por las organizaciones de derechos humanos y la Asociación de Parientes de los Desaparecidos que rechazaron participar y se manifestaron afuera. Más tarde Lira escribió:

> Los victimarios no se caracterizan como tales sino como salvadores y héroes. Este punto de vista es reminiscente de la afirmación de la Inquisición española de que ellos no victimizaron sino que purificaron y restauraron la salud social. La memoria del "pasado" transmite diferentes significados morales; sin arrepentimiento o al menos comprensión de la posibilidad de remordimiento, el proceso de reconciliación difícilmente puede empezar.
>
> (p. 118)

Para Lira, y muchos otros, parece imposible ponerse de acuerdo en lo que la reconciliación puede significar en el contexto chileno:

> El mayor obstáculo para construir una cultura de paz social es que negociar los términos de "reconciliación" tiene lugar bajo la nube del miedo social residual creado por la dictadura y su legado institucional. Llamadas de prudencia y moderación, yuxtapuestas con la insistencia en "la verdad y la justicia", reconfirman a las víctimas y sus familias los efectos duraderos del régimen militar en el presente y la transformación de los sueños de Utopía en una insistencia en la búsqueda de "lo posible" como definieron los vencedores en septiembre de 1973.
>
> (p. 118)

El trabajo de reconciliación no puede cumplirse de una vez. Una sociedad necesitará volver a él como condiciones para que revelaciones y responsabilidades completas sean creadas. Incluso cuando una narrativa unificada ha sido forjada y es oficialmente validada, será atacada desde los lados por una multiplicidad de explicaciones conflictivas. Hay una "inevitable inadecuación

de cada posible respuesta a las atrocidades colectivas" (Minow, 1998, p. 5). La reconciliación a nivel nacional requiere apoyo por parte de las iniciativas sociales antes, durante y después de los esfuerzos nacionales formales. Entender la justicia restaurativa es esencial para el trabajo necesario en los niveles nacional, intercomunitario, de la comunidad e individual.

Justicia retributiva versus justicia restaurativa

Bishop Tutu, quien lideró la TRC en Sudáfrica, ha sido un poderoso defensor del concepto de justicia restaurativa:

> Sostenemos que hay otro tipo de justicia, la justicia restaurativa, que era característica de la jurisprudencia africana. Aquí la preocupación central es la no retribución o castigo. En el espíritu de Ubuntu, la preocupación central es la curación de brechas, la corrección de los desequilibrios, la restauración de las relaciones rotas, una búsqueda para rehabilitar tanto a la víctima como al perpetrador, quien debería tener la oportunidad de ser reintegrado en la comunidad que él ha dañado por su ofensa.
>
> (Tutu, 1999, p. 5)

Promocionar la idea de la justicia restaurativa necesariamente lleva a la reflexión en los límites de una democracia enmarcada dentro de la lógica de la justicia retributiva. Los intentos gubernamentales para apoyar las coaliciones transicionales han fallado en marcar las maneras en que las instituciones de larga duración de países supuestamente democráticos han silenciado siempre a aquellos que han sido dejados a un lado por la sociedad. En estas encarnaciones tempranas, la democracia estaba basada en la noción de dos roles de humanidad: el ciudadano honesto que vota y sigue las reglas, o al menos que puede incumplir la ley con impunidad (hombre, privilegiado étnicamente/racialmente), frente a "el otro" que tiene pocos derechos , si tiene alguno, y no puede votar ni participar en los cuerpos judiciales ni legislativos (el "criminal", el "extranjero", el "colonizado", el esclavo, el inmigrante, los prisioneros, los detenidos, las mujeres, el enfermo mental, y los niños). Históricamente, aquellos protegidos dentro del sistema de la ley tienen obligaciones unos con otros, que no tienen con los miembros de las clases excluidas que son vistos como que tienen menos valor y capacidades. Con el tiempo los otros pueden ser considerados como menos que completamente humanos y como incapaces de tomar decisiones propias. Hay un acuerdo general de que los entornos de genocidio y abusos de los derechos humanos empiezan con tales discursos de deshumanización y exclusión. Estos tipos de discursos han sido incorporados dentro de la ley constitucional de democracias desde sus comienzos.

La justicia retributiva busca establecer la culpa y el castigo exacto, y separar al culpable del inocente. No hay intento de unir a las familias y las comunidades de las víctimas y de los perpetradores en el proceso. El enfoque legal occidental es conflictivo, y desalienta la aceptación de responsabilidad por los actos inmorales propios (Lanek, 1999).

Al denunciar actos graves como errores, la justicia restaurativa no colapsa la personalidad del autor del delito con los actos. Hay un hueco crítico entre el hecho y el hacedor que se mantiene abierto. Un espacio es teorizado y defendido desde el que el reconocimiento, el arrepentimiento, la culpa, el deseo de perdón y los esfuerzos de reconciliación puedan surgir algún día. Mantener este espacio abierto requiere un acto de fe. En palabras de Fanon (1967a): "Quiero que el mundo reconozca conmigo, la puerta abierta de cada conciencia" (p. 123). Esto hace posible imaginar las condiciones bajo las cuales el autor del delito puede ser re-integrado en una familia o grupo.

Hay múltiples raíces de la justicia restaurativa en varias tradiciones, tales como las conferencias de grupo familiar de los Kanaka Maoli (nativos hawaianos), círculos holísticos de la comunidad y de sentencia de las gentes aborígenes en Canadá, los círculos de paz del Navajo, y las Reuniones para la Reconciliación dentro de las comunidades cuáqueras (Brown &

Bye-Brown, 2001). Al comparar los enfoques retributivos con los restaurativos indígenas en África, Bob-Manuel (2000) describe el intento de los segundos de ver el conflicto o el delito dentro de un conjunto más amplio. Elders intenta ayudar a los participantes a "alejarse de los escenarios de acusación y contra-acusación, para aliviar los sentimientos de daño y alcanzar un compromiso que pueda ayudar a mejorar futuras relaciones" (Brock-Utne, 2001, p. 8).

Cuando hablamos de proyectos de restauración y reconciliación en sus contextos históricos locales, estamos involucrados en discusiones de justicia restaurativa que van más allá de la democracia y la ley constitucional, pidiéndonos incluir a todas las personas en comunidades de iguales, capaces de aprendizaje y transformación. Moana Jackson (1998) de Nueva Zelanda ha sugerido que los valores tradicionales de los maoríes fomentan un tipo diferente de pensamiento sobre la justicia que el centrado en la culpa y el castigo: "el sistema maorí trataría de buscar un realineamiento de aquellos (Pakeha) objetivos (de retribución, venganza, disuasión y aislamiento del ofensor) para asegurar la restitución y la compensación en lugar de la retribución; para mediar el caso para la satisfacción de todo el mundo en lugar de simplemente el castigo" (p.4).

Aitken (2001) describe el proceso de reconciliación y resolución de problemas del Ho'oponopono en la Kanaka Maoli de Hawái. Esta práctica espiritual familiar abre un espacio, tradicionalmente en año nuevo, donde la transgresión, los desacuerdos, y los malentendidos pueden darse a conocer. Esto se hace con la comprensión de que lo que no es adecuada en una parte del sistema afectará a las otras partes. Siguiendo a la oración inicial, un anciano de la familia o ajeno respetado introduce el proceso, explora la resistencia de los participantes a ello, y apela por la completa participación. El anciano identifica la transgresión o el desacuerdo que se entiende para ser un nudo de dificultades (hihia) con una serie de malos entendidos y ofensas que han venido antes y después del caso específico de la transgresión.

> El anciano elige una de las dificultades, y trabaja a través de ella con el debate entre los participantes. Bajo un liderazgo firme, a cada hablante se le da libertad y no se permite la interrupción. Los hablantes se dirigen al anciano y así no confrontan a los demás. A cada persona que ha sido afectada, directa o indirectamente, se le pide compartir sus sentimientos. Es sabido por todos que los estallidos de emoción tienen a intensificarse y esto enlentece la resolución de problemas. … Cuando se resuelve el primer nivel del hihia, la discusión pasa al segundo nivel, y cuidadosa y exhaustivamente, capa por capa, se desenmaraña el nudo entero y sus muchos factores son clarificados.
>
> (Aitken, 2001, p. 14)

Esperando pacientemente que todos estén contentos con la resolución, se prepara el terreno para la confesión de los delitos, el perdón, y el debate de restitución. Tanto los autores del delito como las víctimas son conscientes de "una pérdida de enredos negativos." Estos son luego "cortados" y "enterrados en el océano". El anciano revisa lo que ha transpirado, declara cerrado el problema, ofrece una oración de fin y agradecimiento por la guía divina. El grupo congregado luego comen juntos una comida a la que todos han contribuido, volviendo a la vida diaria con el otro.

Ya que la justicia restaurativa se centra en la red de relaciones en la comunidad, en lugar de en la culpa de un individuo, esta no tiene que esperar a que un crimen sea cometido. Ya que se basa en la compasión y el cuidado, uno puede notar pronto cuando ha habido una brecha o cuando uno ha sido aislado o marginado. Por ejemplo, el asesino de Virginia Tech, Seung-Hui Cho no tenía ni un amigo en un campo de 25.000 estudiantes y había sufrido acoso y burlas a lo largo de toda su educación. Él pasaba cada día casi sin hablar con nadie. Profesores, consejeros y la policía que vivía dentro de la justicia retributiva sentían que no podían ayudarle porque no había cometido ningún crimen. Sin embargo él era un joven, en una institución pudiente dedicada al cuidado de los jóvenes, cuyo comportamiento era una

llamada de ayuda. Si la justicia restaurativa hubiera sido un componente de su educación, los estudiantes y profesores podrían haber buscado maneras de incorporarlo a la vida del campus o llevarlo a recibir ayuda en lugar de rechazarlo o ignorarlo. Su aislamiento podría haberse visto como una herida en el cuerpo colectivo en lugar de etiquetarlo como "raro" o "loco". En su nota de suicidio, él escribió "teníais cien mil millones de oportunidades de haber evitado hoy …" ("Masacre en Virginia, 2007, p. 1). Desafortunadamente, tal aislamiento de los marginados está muy incrustada en la cultura americana, y muchos no sienten la obligación de acercarse a los considerados no queridos.

La restauración a través de la sociedad civil

Mientras el trabajo de reconciliación de las comisiones oficiales de los gobiernos transicionales puede ser extremadamente importante en dirigirse públicamente a los errores pasados y alinearse con el gobierno nacional con deseos para un futuro de mayor justicia y paz, es generalmente insuficiente como un medio para dirigirse hacia la restauración de un tejido social rasgado. Las psicologías de liberación siguen manteniendo el deseo de una profunda reconstrucción de la sociedad. Ellas pueden jugar un importante papel en desarrollo en formar los espacios para el debate público y la memoria, en mantener vivas las prácticas para rememorar el pasado, y en prevenir que se recubra de acontecimientos con mentiras y silencio. Los proyectos de psicología de la liberación pueden ofrecerse a quienes no han sido ni perpetradores ni víctimas, y quienes son ambas cosas, quienes eran activos y quienes eran espectadores silenciosos, la oportunidad de presenciar las historias que han vivido y convertirse en participantes de formar un consenso de las interpretaciones públicas de esos acontecimientos. Desde pequeños intercambios personales a marcos formales y más sistemáticos para la interacción, el trabajo creativo puede inventar nuevas maneras de reparar la comunicación creativa y la relación.

Muchas personas han recalcado la importancia de la sociedad civil en llevar adelante el trabajo de verdad y reconciliación a través de los proyectos de restauración. Estos proyectos pueden consistir en construir archivos básicos de testimonio y evidencia, creando lugares de memoria que el público pueda visitar, desarrollando actividades tales como tours de memoria o visitas de aniversario, creando currículo para enseñar a los jóvenes sobre lo que ocurrió en el pasado, y construyendo instituciones que empiezan reparaciones a través del reparto de la riqueza. En Guatemala, los 36 años de guerra interna causaron 580 masacres, la destrucción de 440 pueblos, 150.000 muertes y 50.000 abducciones o desapariciones (Cabrera, 1998a). Tal contabilidad fue conseguida no por una comisión gubernamental, sino por los esfuerzos de la Iglesia católica y 800 voluntarios que recogieron 5180 testimonios, documentando 55.021 violaciones de los derechos humanos. Empezado en 1995 el Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica, era necesario afrontar el fracaso gubernamental en tener en cuenta los abusos de los derechos humanos contra civiles, "los patrones de violencia, sus efectos, el contexto socio-político de la guerra y la lista de víctimas" (Cabrera, 1998a, p. 3). Cabrera (1998a) argumenta que la recogida de testimonios necesita estar unida a esfuerzos sociales más amplios de construcción de una historia común y la promoción de una conciencia más profunda de "las causas, los efectos, y las consecuencias del terrorismo de estado", además de esfuerzos "para soñar nuevos proyectos de vida" (p.5).

Victoria Baxter (2005) ha documentado el trabajo de grupos de derechos humanos en Chile para crear un lugar de memoria en Villa Grimaldi, un tristemente conocido centro de tortura durante la dictadura de Pinochet. Trabajando con el gobierno y presionándolo, los grupos tuvieron éxito en apartar un terreno para un parque de Paz, conservando los edificios que quedaban de los centros de tortura con placas, y construyendo un muro de nombres para las 226 víctimas de tortura que murieron en el centro. Los grupos de derechos humanos no invitaron a los oficiales del gobierno a asistir a la dedicación del Muro de los Nombres porque el gobierno había rechazado permitir que Pinochet fuera juzgado en España por crímenes

contra la humanidad. Baxter llama a esto una forma de justicia transicional que puede tardar muchos años en completarse:

> La metáfora usada a menudo para describir el proceso de reconciliación es la de un largo camino o un viaje. Esta idea conlleva el sentido de reconciliación además de justicia, es un proceso –no un acontecimiento singular con una conclusión clara. La justicia transicional es un periodo de articulación de un nuevo futuro común para el gobierno y para la sociedad. Esta visión del futuro incluye una que está basada en la democracia, la consolidación del papel de la ley, un respeto más amplio por los derechos humanos, y algún acuerdo de reconciliación con el pasado. Dada la enormidad del reto, muchos actores deben tomar parte en este proceso de construir un nuevo futuro, incluyendo muchos actores de la sociedad civil, tales como activistas de los derechos humanos, académicos y organizaciones de justicia social.
>
> (p. 134)

Durante un periodo de justicia transicional, las organizaciones cívicas pueden intentar muchos proyectos creativos para trabajar en partes del puzle de cómo efectuar la reconciliación.
En Australia podemos ver la manera en que los esfuerzos restaurativos fundamentales pueden trabajar para debilitar la resistencia gubernamental hacia esfuerzos de reconciliación. Australianos de descendientes británicos soportan una historia de 200 años de asaltos genocidas en la población aborigen. Durante más de un siglo, niños de raza mixta con madres aborígenes y padres ingleses fueron raptados de sus hogares y comunidades aborígenes, y enviados a internados punitivos y correctivos. En 1967 un referéndum nacional llevó a la primera inclusión de los aborígenes en el censo nacional. Según Michael Henderson (2001), en los años setenta algunos ciudadanos australianos empezaron a abordar la historia australiana del genocidio y la continuación del asalto cultural. En 1997 un informe gubernamental fue publicado llamado "Traerlos a casa" refiriéndose a los niños apartados de sus aborígenes madres y comunidades. Ello pidió a una disculpa nacional y la institución del Día Nacional del Perdón. Aunque el informe llevó a la provisión por parte del gobierno de 63 millones de dólares durante cuatro años para el reencuentro de familias y terapias, decidieron junto con el primer ministro John Howard ignorar la posibilidad de una disculpa nacional y un día anual de reconocimiento (Hoffman, 2002). Un movimiento básico para mantener desarrollado un Día del Perdón que incluiría tanto a aborígenes como a no-aborígenes. Con la ayuda de las iglesias y las escuelas, se llevó a cabo un día del reconocimiento sin el apoyo del gobierno. Más de 400.000 personas participaron en crear Libros del Perdón para el acontecimiento. Estos Libros del Perdón llevaban mensajes personales de reconocimiento y disculpa para "Las generaciones robadas". En ceremonias a lo largo de toda Australia estos fueron dados a ancianos aborígenes.

El anterior Primer Ministro Malcom Fraser escribió una solicitud para disculparse en el año 2000:

> Afrontar la verdad sobre el pasado, cuando es lo contrario de en lo que hemos sido educados por generaciones, es difícil. A menos que los australianos no aborígenes estén preparados para mirar al pasado honestamente, no habrá reconciliación posible con los aborígenes. Esto también incluye asuntos del espíritu. Esto es donde una disculpa por los errores del pasado es necesaria. Una disculpa no dice "Soy culpable"; es un reconocimiento de que nuestra sociedad perpetuó un error y que sentimos que esto sucediera. … Una disculpa dice que según los estándares de hoy en día estas cosas deberían no haber sucedido.
>
> (Hoffman, 2002, p. 1)

Los Miembros de las Generaciones Robadas ofrecieron un Viaje de Curación para trabajar con las heridas que permanecían entre las personas de todas las razas.

Dos años después de haber pedido una disculpa nacional, como resultado de de unos masivos e innovadores esfuerzos comunes de restauración, el primer Ministro Howard cambió su postura y ofreció una disculpa formal, patrocinada por el gobierno: "la más grande tacha y mancha en la historia nacional australiana es nuestro tratamiento de las personas indígenas. Es importante que lo reconozcamos, lo afrontamos y lo reconocemos" (citado en Hoffman, 2002). Tal narrativa de restauración y reconciliación debe existir junto con una conciencia más completa de la devastación actual de muchas comunidades aborígenes que sufren los síntomas psíquicos y sociales resumidos en el capítulo 7, y donde el alcoholismo y la inhalación de gasolina entre los jóvenes contribuyen a un continuamente trágico futuro cercano. Hay una diferencia de 17 años en la esperanza de vida de los australianos aborígenes y no aborígenes, un lapso que la Reconciliación Australiana está intentando eliminar. Solo la disculpa no puede poner en orden un pasado trágico o resolver la continua devastación que está acumulándose de ella. Esta proporciona un nuevo punto de partida simbólico desde el cual los esfuerzos de curación pueden ser renovados con un mayor consenso.

Para abarcar la secuela del trauma, muchas sociedades necesitan estrategias integradas para la reconciliación, la restauración, y la curación. Liz Murphy (2005) resume esto en su trabajo sobre la secuela del abuso y el abandono de los niños en instituciones para el bienestar de los niños llevadas por católicos en Irlanda. Junto con las necesidades de las familias y las víctimas de terapia familiar e individual, había necesidad de un reconocimiento formal del abuso y una subsiguiente disculpa, no sólo de las órdenes católicas implicadas, sino del gobierno nacional. Este último había inspeccionado anualmente los orfanatos y escuelas y había cerrado los ojos a los abusos que podrían haber notado. En su propio trabajo restaurativo con un pequeño grupo, ella abarcó la necesidad de procesos dialógicos dentro de las órdenes católicas implicadas. Algunos perpetradores están en prisión; otros no. Algunos miembros eran espectadores pasivos a la perpetración. Algunos estaban presentes pero no eran conscientes del abuso. Todos han sido afectados por las historias de las víctimas, la atención nacional y los sentimientos de vergüenza. La curación dentro de las órdenes religiosas es fundacional al trabajo más amplio de disculpa y reparación. El trabajo de reparación depende no solo del trabajo relacional de testimonio, reconocimiento, disculpa, y perdón potencial. Depende de una mirada crítica a las estructuras institucionales de vida para los religiosos que proporcionaban el suelo para los abusos, además de las estructuras de relación entre el estado, la sociedad civil, y la iglesia. El trabajo de Murphy también subraya la manera en que el arte proporciona una levadura para los intentos de entendimiento y curación colectiva e individual.

La mayoría de los proyectos de restauración conscientemente intentan reconstruir las relaciones de comunicación participativa para curar heridas históricas a través del trabajo conmemorativo, la educación, las iniciativas políticas, y el reparto de los recursos. En los proyectos de restauración, todo el mundo puede desempeñar un papel como testigo y participante, no importa lo que sus historias hayan sido. El objetivo aquí va más allá de la confrontación, la protesta, la interrupción, o el testimonio relativos a los errores del pasado; los proyectos de restauración intentan imaginar y representar en el aquí y el ahora el tipo de conmemoración meditativa del pasado, la reparación de las relaciones, y el diálogo sobre el futuro que deseamos en comunidades pacíficas y entornos equilibrados. El trabajo es francamente utópico, ofreciendo modelos que nos despiertan a nuevas posibilidades para vivir con un pasado lleno de problemas. Estos proyectos son modelos ejemplares, creando oasis de restauración en un desierto de historias acosadas donde nada nuevo puede crecer. El deseo es que con el tiempo, los microclimas transformados afectarán al entorno más amplio que los rodea.

Un proyecto conmemorativo visionario con un objetivo de restauración ha sido el desarrollo de las relaciones en los últimos años para el bicentenario de la expedición de Lewis & Clark de

1804-6. El bicentenario podía haber producido solo otra diseminación de monumentos heroicos y de historia oficial, pero un número de visionarios, líderes nativos americanos, y activistas medioambientales en la región tenía otras ideas. Muchos de ellos habían oído sobre el trabajo de Maya Lin en los memoriales de los derechos civiles en Vietnam y querían que ella viniera y trabajara con ellos. Pasaron varios años llamándola y visitándola, enviándole una caja con piedras, arena, conchas, y plumas de la cuenca del rio de Columbia, antes de que ella aceptara.

Desde el principio, la conmemoración que se vino a llamar el Proyecto Confluencia fue concebido como un intento de Restauración del rio, pantanos, y hábitat para las aves y el salmón, además de tejidos sociales que se habían quebrado con la conquista imperial. El enfoque sutilmente espiritual de Lin en su trabajo construye puentes entre los ámbitos: honorando ancestros, invitando a contemporáneos para la reflexión, y despertando deseos de proteger a las futuras generaciones. En el Proyecto Confluencia, Lin ha trabajado estrechamente de una manera sin precedentes con las Tribus Confederadas de los Umatilla, la Tribu Nez Percé, grupos cívicos, y los Comités oficiales del bicentenario de Lewis y Clark.

En cada significante lugar de reunión de los nativos americanos con miembros de la expedición de Lewis y Clark, Lin diseñará el paisaje y las esculturas memoriales con fragmentos de las historias de los nativos americanos y los diarios de Lewis y Clark. Estos lugares marcarán la belleza y la diversidad del entorno que existió hace 200 años, proporcionando lugares reflexivos donde puedan tener lugar el diálogo y el reflexión ya que esta abundancia es comparada a la devastación social y ecológica que existe hoy. El proyecto está unido al currículo escolar, incluyendo a un gran número de estudiantes y profesores en el estudio de la historia local y la restauración ambiental. Las organizaciones locales y las fundaciones están en proceso de recaudar 22 millones de dólares para completar el proyecto. El proyecto Confluencia (s.f.) apunta al diálogo y la curación:

> Mirando al futuro, el Proyecto Confluencia puede hacer surgir preguntas, elevar la conciencia y ofrecer esperanza. ¿Qué ha ocurrido con la abundancia de vida que rebosaba, arriba y alrededor de la Colombia de hace 200 años? A pesar del daño medioambiental que el rio ha soportado, los lugares del proyecto Confluencia pueden marcar cambios radicales en la salud del rio y en la vida de las personas nativas del territorio. El Proyecto Confluencia –como el viaje de Lewis y Clark- es una exploración de nuestro potencial para hacer el futuro mejor que el pasado.
>
> (El Proyecto Confluencia)

Un proyecto similar en Los Ángeles está intentando restaurar el río de Los Ángeles. Cientos de escuelas, organizaciones de la comunidad, y agencias gubernamentales están participando en una revisión de la historia del rio, y su entorno y planificando docenas de pequeños parques, caminos de bicicleta, y recreación en la ribera del rio de áreas que incorporarán al rio otra vez en la vida de la ciudad. El proyecto se centra especialmente en la justicia medioambiental, ya que el rio pasa atravesando algunos de los barrios más pobres, que ahora tendrán nuevos parques y facilidades de recreación. Por supuesto, algunos temen que las constructoras y los banqueros estropeen el proyecto para su propio beneficio, usándolo para reemplazar cada vez más las viviendas de bajo coste con costosos bloques de apartamentos que solo algunos pueden permitirse. Aún así, el proyecto es visionario en esta etapa, invitando a todo el mundo a participar en visualizar Los Ángeles del futuro, con reuniones de la comunidad y talleres en los colegios incorporados en el proceso de crear un plan maestro para restaurar el entorno ecológico y social.

Como el resultado de generaciones de violencia y marginalización ha llevado a profunda falta de ingresos y empobrecimiento, muchos innovadores proyectos de restauración en el nivel fundamental están intentando centrarse en la transferencia de la riqueza como forma de reparación. Estos proyectos son diferentes de las impersonales recaudaciones misionarias o

caridad, ya que en cambio se centran en el diálogo directo entre los participantes. Por ejemplo, las mujeres para el proyecto Internacional de Mujeres, empezado por Zainab Salbi con 2000$ en regalos de boda cuando ella tenía 23 años, se ha desarrollado en una organización en nueve países y en una red de trabajo de 166.000 patrocinadores y donantes. Con proyectos en Bosnia, Afganistán, Nigeria, Congo, Kosovo, Colombia, Sudan, y Ruanda, han transformado la vida de 30.000 mujeres y ha afectado a 160.000 miembros de la familia y la comunidad. Ellos dirigen sus energías a los campos de refugiados incluyendo a mujeres que han sido violadas y convertidas en indigentes por la violencia. En los campos, el trabajo se centra en la ayuda emocional, el diálogo, y el cumplimiento de las necesidades y derechos básicos. Las mujeres usan formas de investigación participativa para evaluar sus fortalezas y necesidades, optando por habilidades para adquirir y tipos de trabajo que podrían ser desarrollados localmente. Muchos forman juntos cooperativas que pueden poner bienes a la venta. En Ruanda, esto evolucionó en un proyecto donde las mujeres Hutu, Tutsi, y Twa se sentaban una al lado de la otra tejiendo cestas para el mercado, empezando a pensar sobre la reconciliación de nuevas maneras. El dinero que ellas ganaban les permitía enviar a sus hijos a la escuela, alimentar a sus familias, proporcionar trabajo a los demás, y traer a sus aldeas recursos tales como el agua.

En el caso de los patrocinadores, que están unidos a las mujeres individuales durante un año, el efecto es a menudo un cambio de vida. Los patrocinadores proporcionan un pequeño estipendio para ayudar –tan poco como 30$ al mes-y están en contacto regular a través de cartas y fotografías con las mujeres que ellos patrocinan. Ellos proveen testimonio y respaldo a situaciones previamente inimaginables. El patrocinador está abierto a nuevas formas de relación cruzando límites que rompen los paradigmas de insularidad y no implicación. *Mujeres para Mujeres Internacional* patrocina conferencias y giras donde los patrocinadores pueden reunirse para conocerse y comentar asuntos y escuchar de los destinatarios lo que ha cambiado en sus vidas. Esto cambia la vida de los patrocinadores ya que empiezan a discutir asuntos de los derechos humanos internacionales en contextos públicos, lo cual puede energizar su propia visión y capacidades de liderazgo. A medida que la organización crece, esto crea una gigante red de trabajo de reparación de relaciones dentro de las familias y las comunidades, atravesando fronteras. Aunque estos intentos no pueden proporcionar reparaciones a las víctimas de violencia, pueden ayudar a reconstruir vecindarios después de una catástrofe, transformar espectadores en testigos, y empezar un proceso transicional que lleve hacia la verdad y la justicia.

Kiva.org en San Francisco, el cual ha unido el microcrédito con internet, empezó un proyecto similar con un nuevo giro. Kiva significa 'unidad' o 'acuerdo' en swahili. Kiva.org se crea en el trabajo pionero del ganador del premio Nobel Muhammad Yunus y el Banco Grameen, que ha dado siete millones de dólares en pequeños préstamos a mujeres en la pobreza, pero cambia el centro de préstamos de los bancos a los individuos particulares. Uniendo fuerzas con los organismos locales en docenas de países, Kiva.org depende de los organismos particulares para organizar, proteger, orientar y supervisar iniciativas potenciales que puedan ayudar a los más pobres a empezar a ganar dinero para ayudar y educar a sus familias. Muchos de estos organismos implican a destinatarios potenciales en el análisis de las condiciones locales y las discusiones de planificación, además de proporcionar formación en habilidades. A medida que los proyectos se desarrollan, se detallan las descripciones en la página web kiva.org, dando información sobre las situaciones de los individuos implicados, sus planes, y las necesidades financieras. Los donantes potenciales entran en la web y hacen donaciones que pueden asignar a proyectos específicos que acuerdan empezar la devolución al cabo de un año. Después de que kiva.org apareciera en el programa documental de la PBS *Frontline* en 2006, la web se colapsó durante días porque mucha gente quería implicarse. Una vez se ha hecho el préstamo, los patrocinadores permanecen en contacto regular por email con los receptores aprendiendo sobre el desarrollo de su proyecto y a menudo forjando vínculos personales. En el proceso, aprenden sobre condiciones de inimaginable sufrimiento

creado por la globalización que hace como que crea progreso, desarrollo, y riqueza. Muchos millones de personas han obtenido un préstamo con una tasa de devolución de 99.83 por ciento. Personas de todo el mundo que están afligidos por la expansión de la pobreza en el mundo pueden ahora participar directamente en su mejora sin esperar a que los gobiernos o el Banco Mundial cambien la política económica global.

Grupos cívicos también han desarrollado iniciativas políticas que superan lo que los gobiernos han sido capaces de considerar. En 2005 la Asamblea para la Salud de las Personas llevó a cabo su segundo encuentro internacional en Cuenca, Ecuador, con 1200 personas de 77 países. La reunión incluía a 500 niños a través del Fórum Global de la Infancia y el lanzamiento del primer informe de la "Global Health Watch". La Asamblea es esencialmente un programa mundial de investigación acción participativa, con participantes que analizan las condiciones de salud en sus propios países y sientan los fines fundamentales de las iniciativas de salud separados de los de las compañías aseguradoras, corporaciones y gobiernos. En lugar de poner el énfasis en la medicina y la enfermedad, la Asamblea quería centrarse en la salud y la comunidad. El Dr. Julio Monsalvo (2005) de Argentina, un líder de la Asamblea que ha trabajado los últimos 30 años con las comunidades indígenas de Toba en el Norte de Argentina, ha argumentado que hay visiones locales de salud que son más perceptivas que el modelo médico occidental:

> La visión tiene una serie de consecuencias que en nuestros días se han vuelto escandalosas: la suicida explotación de la naturaleza … y la destrucción de los valores de las personas nativas. … La salud no puede existir en la ausencia de auténtica vida en comunidad y con las otras personas y con la naturaleza …
>
> (Asamblea para la Salud de las Personas)

La asamblea se ha centrado en los seis elementos que hacen posible la salud: amor, agua, aire, refugio, felicidad y arte. Monsalvo ha definido el objetivo de la vida como "alegremia", una palabra acuñada por él para hablar sobre una filosofía de ser feliz; "la burbujeante, efervescente alegría en nuestra sangre, que nos ayuda a saltar montañas de duda y miedo, disolviendo los desacuerdos mezquinos de un pasado racista y orgulloso" (Asamblea para la Salud de las Personas, 2005).

Los objetivos de la Asamblea son crear una visión fundamental de deseados estados de salud y práctica médica y luego considerar aquello en contra de las situaciones reales que existen en los ambientes locales. En el proceso desean crear una confluencia de múltiples expresiones culturales de salud, apreciando las contribuciones desde diversas localizaciones y formando una red de trabajo por todo el mundo de instituciones democráticas que pueden avanzar una visión de los objetivos de la restauración de la comunidad. Ven su trabajo como parte de una revolución que tiene lugar por todo el mundo en la cual muchos individuos y organizaciones están aprendiendo a reenmarcar y reevaluar el trabajo de restauración y conservación que hacen a nivel local como parte de unos objetivos ambientales globales y visionarios. Pequeños actos de salvar semillas, promocionar la biodiversidad, conservar el conocimiento de medicinas a base de plantas, y convocar rituales de sanación de la comunidad serán usados de base para imaginar ambientes sostenibles de salud que a largo plazo, ojalá, transformarán la política pública.

Otro proyecto útil de restauración fue desarrollado en Bagdad, Iraq, en 2004, por un grupo de hombres y mujeres Sunni y Shiite que crearon Radio Dijla. Su idea era crear un espacio de diálogo público donde cada punto de vista pudiera ser representado, en contraste con otras radios, prensas y fuentes de internet que estaban informando de acontecimientos a través de una única perspectiva. Ellos nunca expresaban su propio punto de vista, y los oyentes estaban intentando siempre sin éxito descubrir quién era Sunni y quién era Shiite. La idea era crear un espacio donde las personas pudieran empezar a experimentar en diálogo civil en un entorno donde este había sido rápidamente destruido. Según el fundador de la emisora Ahmed Rikabi:

> Primero … las personas que llamaban eran groseras o incluso se maldecían unos a otros. Lenta y gradualmente, notamos que el diálogo se hacía más intelectual, más desarrollado. Después de un tiempo, la gente se acostumbró a escuchar diferentes opiniones.
>
> (Susman, 2007, p. A3)

La emisora se las arregló para estar en el aire durante tres años de la guerra hasta que fue atacada e incendiada por Al Qaeda en el Día Internacional de la Libertad de Prensa en mayo de 2007. "Somos un símbolo de unidad. Lo que estamos haciendo va absolutamente en contra de su pensamiento", decía Rikabi. Radio Dijla continua en un sitio web por el momento.

Todos estos proyectos están planeados para ayudar a crear el andamiaje para futuras posibilidades de reconciliación. Cada uno está diseñado para aumentar la masa crítica de testigos que lucharán por un ajuste de cuentas público de las políticas que silencian el diálogo sobre el pasado y continúan las estructuras de opresión en el futuro. Para aquellos de nosotros que vivimos en los Estados Unidos, es considerable cuánto hemos aprendido de otras sociedades sobre reconciliación, qué delgada son nuestras propias tradiciones e historia de la reconciliación, mientras que nuestra necesidad es tan grande y, tristemente, continúa en aumento. El trabajo de reconciliación y justicia restaurativa es crítica con la construcción de mayorías que están comprometidas con un proceso que promueve la verdad y la justicia. Durante las últimas décadas, muchos grupos en los Estados Unidos han empezado a construir una memoria local y proyectos de restauración (ver Capítulo 12). El primer proceso de reconciliación y verdad en los Estados Unidos fue el Greensboro TRC en 2004. Más recientemente, Kenneth Brady ha recurrido al TRC (Comisión para la Reconciliación y la Verdad) para examinar los abusos de los derechos humanos que han resultado de la política extranjera de EEUU durante los últimos 40 años. Joshua Micah Marshall ha apelado al TRC sobre las torturas patrocinadas por Estados Unidos en Iraq.

Arrepentimiento, disculpa y perdón

> Solo en un espíritu de solidaridad puede el herido dejar ir el error, resistirse al instinto de resolver cuentas, y perdonar al otro en nombre de la vida compartida. Más allá del código moral y legal, el acto de perdón puede reconciliar a las partes y restaurar la sociabilidad que sostiene a cada uno …
>
> (Rawlison, 2006, p. 141)

Cuando los directores Frances Reid y Deborah Hoffman (2000) fueron a Sudáfrica a hacer un documental bajo el patrocinio del TRC, deseaban entrevistar a muchos perpetradores de violencia que habían cogido el camino del arrepentimiento. Solo les dieron un nombre. En los procesos nacionales de reconciliación, a menudo faltan el arrepentimiento y el reconocimiento, limitando la curación que es posible. Igualmente, el perdón dista mucho de ser seguro, y no siempre es considerado deseable. El verdadero perdón, Derrida (2001) argumenta, es siempre perdonar lo imperdonable. No puede ser ordenado, sacado a la fuerza o fabricado. No puede ser dado por los gobiernos, sino solo por los individuos que directamente han sufrido. Cuando esto ocurre, se honra a los responsables del delito con una invitación a volver al redil de la sociedad, dándoles una oportunidad de volver a empezar otra vez y actuar más humanamente. El perdón es también un regalo para aquellos que se encuentran a sí mismos capaces de ofrecerlo, soltando la contención de la ira, el resentimiento y las fantasías vengativas. Se descansa en un vivo sentido de interdependencia con los demás, entre su tristeza y la nuestra.

La comprometida hermana budista Chau Nghiem (2002), en la repercusión del 11/S, dice:

> el perdón significa volver a nosotros mismos cuando estamos heridos o enfadados para cuidar de nuestro dolor. Es solo cuando estamos tranquilos y lúcidos que podemos ver claramente y responder hábilmente a alguien que nos ha dañado. Cuando miramos profundamente, podemos ver las raíces de las acciones de la otra persona y saber que ellos no tienen un yo separado. Ellos no se crearon a sí mismos así, se dieron innumerable condiciones para hacerlos quienes son. Con esta comprensión, podemos empezar a perdonar. El perdón es entender nuestra interdependencia con aquellos que nos causaron sufrimiento y con todo en la vida.
>
> (p. 13)

Cuando las personas han sufrido grandes pérdidas, su capacidad de perdonar puede ayudar a los otros a ver la situación más claramente. En los Estados Unidos, esto está ocurriendo gracias a las "Familias del Once de Septiembre para un Futuro pacífico" que se han alejado categóricamente de apoyar la venganza de la guerra como un medio para protestar por la pérdida de sus seres queridos. En lugar de eso, están trabajando para fomentar las respuestas no violentas al terrorismo y fomentar las discusiones más abiertas sobre respuestas justas y pacíficas. En Sudáfrica, el perdón de la familia de Amy Biehl hacia los asesinos de su hija y su búsqueda de la comprensión de las condiciones para esa violencia han inspirado a los otros a no dejar que sus pérdidas les impidan construir un más justo post-apartheid en Sudáfrica. Amy Biehl era una joven americana que se comprometió con una visión de justicia en Sudáfrica. Fue asesinada por un grupo de hombres jóvenes que no la conocían a ella ni a su trabajo. Según Scheper-Hughes (2000), uno de los asesinos de Biehl dijo:

> Él decidió "confesar" porque no se estaba portando bien. No podía dormir. No podía tener una novia. No podía iniciar un trabajo. No podía estudiar. Sus días eran muy oscuros. Se ocultaba de la gente, Sobre todo, estaba lleno de "vergüenza".
>
> (p. 33)

Él compartió que él pensaba que si pudiera conseguir que el padre de Amy Biehl los escuchara "eso sería tan bueno como el pan" (citado en Scheper-Hughes, 2004, p. 33). El perdón de Linda y Peter Biehl sirvió como un acto de bendición y de compartir el pan para el joven que confesó y su familia.

El acto de la escucha compasiva que puede llevar al arrepentimiento o al perdón puede ser iniciado desde cualquiera de los lados. Ser escuchados cuidadosamente por los perpetradores, junto con actos de disculpa, es una señal para las víctimas de que uno ya no está siendo visto en un modo deshumanizado, y que de este modo la amenaza de un futuro violento disminuye. En algunos ejemplos, esto permite espontáneos actos de perdón que hacen que la víctima se sorprenda a sí misma. Por ejemplo, durante los procesos de reconciliación en Sudáfrica, cuando un policía se encontró con la madre de un joven que él había matado, logró escuchar cuidadosamente su experiencia y su ira. Al hacerlo, la madre fue capaz de ver su humanidad e inesperadamente se conmovió a perdonarle (Reid, en Payne, 2001). Este reconocimiento es una de los bálsamos curativos más potentes para las víctimas y sus familias y amigos, ayudándoles a traer algo de cierre y renovado sentido de voluntad.

Construir familias, grupos, comunidades, culturas, y naciones que sean capaces de ofrecer y aceptar la disculpa por los errores cometidos es un trabajo largo y arduo (Lee, 2007). En parte, depende de individuos que juntos hayan explorado este camino dialógico en sus propias vidas y que vean su necesidad para la curación a gran escala. Esto requiere una práctica en reunión de lo que Lederach (1999) ha llamado "transparencia vulnerable" (p. 127). Aquí uno llega a entender la importancia de cambiar sentimientos de superioridad y diferencia hacia los otros por una abertura a conocer las maneras en que nos encontramos a nosotros mismos también responsables de causar dolor y sostener innecesariamente la distancia y la animosidad. Uno

trabaja para encontrar un lenguaje para expresar las propias preocupaciones, miedos y deseos, y cultiva una escucha profunda que establece el contacto relacional y emocional. Estas habilidades son desafortunadamente todavía raras, y el deseo por extender el arrepentimiento, la disculpa, la reparación, y el perdón llevan a que la reconciliación permanezca en su mayor parte como un importante pero incumplido sueño. Solo podemos imaginar que en algún tiempo lejano en el futuro más personas conscientes en los Estados Unidos visitarán meditativamente los santuarios y monumentos que honran a aquellos contra los que hemos perpetrado venganza en nuestra historia nacional –incluyendo a los vietnamitas asesinados en la guerra de Vietnam, los africanos abusados y asesinados durante la esclavitud, los nativo americanos y mexicanos exterminados durante el colonialismo, las poblaciones caribeñas y latinoamericanas que se perdieron en intervenciones encubiertas e incursiones militares, los japoneses que murieron en Hiroshima y Nagasaki, y las múltiples generaciones de inmigrantes de todo el mundo que han visto sus sueños de una nueva vida encontrarse con el racismo, la xenofobia, y la exclusión social. Honrar juntos la divinidad en estas personas ayudaría a la curación que anhelamos.

Bibliography

Liberation Psychology

"There will be free and healthy minds in our country to the extent that we enjoy a free, dynamic, and just social body....The challenge is to construct a new person in a new society." Ignacio Martín-Baró

"Love is at the same time the foundation of dialogue and dialogue itself."
Paulo Freire

"The people, in consequence, is an opening --an opening against all closure, flexibility against everything fixed, elasticity against all rigidity, a readiness to act against all stagnation. The people is hunger for change, affirmation of what is new; life in hope." Ignacio Martín-Baró

Bibliography on Liberation Psychology, to be added to by others

[This bibliography was contributed by Mary Watkins and Helene Shulman in 2008 from their book *Toward Psychologies of Liberation* (Palgrave MacMillan)]

Aitken, R. (1998, Summer). "Buddhadasa and the BASE community ideal." *Turning Wheel*, 28–30.

Aitken, R. (2001, Fall). "Restorative justice: Polynesian style." *Turning Wheel,* 13–15.

Alcoff, L.M. & Mendieta, E. (eds). (2000). *Thinking from the underside of history: Enrique Dussel's philosophy of liberation*. New York: Rowman and Littlefield.

Alschuler, L. (1997). "Jung and politics." In P. Young-Eisendrath & T. Dawson (eds), *The Cambridge companion to Jung*. New York: Cambridge University Press.

Alschuler, L. (2006). *The psychopolitics of liberation: Political consciousness from a Jungian perspective*. New York: Palgrave Macmillan.

Altman, N. (1995). *The analyst in the inner city: Race, class, and culture through a psychoanalytic lens*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.

Amandla! A revolution in four part harmony (2003). Simpson, S. (Producer), Hirsch, L. & Markgraaff, D. (Directors). USA: Artisan Entertainment.

Anzaldúa, G. (1987/1999). *Borderlands/la frontera: The new mestiza*. Second Edition. San Francisco: Aunt Lute Press.

Anzaldúa, G. (ed.) (1990). *Making face/making soul: Creative and critical perspectives by women of color*. San Francisco: Aunt Lute Press.

Anzaldúa, G. (2002). Now let us shift…the path of conocimiento…inner work, public acts. In G. Anzaldúa, A. Keating (eds.), *This bridge we call home: Radical visions for transformation*. New York: Routledge.

Anzaldúa, G. & Keating, A. (eds). (2002). *This bridge we call home: Radical visions for transformation*. New York: Routledge.

Asad, T. (1973). *Anthropology and the colonial encounter.* New York: Humanities Press.

Assefa, H. (n.d.). "The meaning of reconciliation". *European Platform for Conflict Prevention and Transformation*. Retrieved March 11, 2007 from http://www.gppac.net/documents/ pbp/ part1/2_reconc.htm.

Avelar, I. (1999). *The untimely present: Postdictatorial Latin American fiction and the task of mourning*. Durham: Duke University Press.

Baldwin, J. (1961) *Nobody knows my name*. New York: Dell.

Bar On, B. (1993). "Marginality and epistemic privilege." In L. Alcoff & E. Potter (eds), *Feminist epistemologies*. New York: Routledge.

Baxter, V. (2005). "Civil society promotion of truth, justice, and reconciliation." *Peace & Change*, 30(1), 120-136.

Becker, C., Chasin, L., Chasin, R., Herzig, M., & Roth, S. (1995). "From stuck debate to new conversation on controversial issues: A report from the public conversations project." *Journal of Feminist Family Therapy*, 7, 1–2, 143–63.

Behar, R. (1996). *The vulnerable observer: Anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.

Belenky, M. (1996). "Public homeplaces: Nurturing the development of people, families, and communities." In N. Goldberger, J. Tarule, & B. Clinchy (eds), *Knowledge, difference, and power: Essays inspired by Women's Ways of Knowing* (pp. 393–430). New York: Basic Books.

Belenky. M. (1998). Lectures on participatory research. Depth Psychology Doctoral Program, Pacifica Graduate Institute, Carpinteria, CA.

Belenky, M., Bond, L.A., & Weinstock, J.S. (1997). *A tradition that has no name: Nurturing the development of people, families, and communities*. New York: Basic Books.

Belenky, M., Clinchy, B., Goldberger, N., & Tarule, J. (1986). *Women's ways of knowing: The development of self, voice, and mind*. New York: Basic Books.

Berry, W. (1990). *What are people for?* San Francisco: North Point Press.

Berryman, P. (1987). *Liberation theology: Essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond*. Philadelphia: Temple University Press.

Bhabha, H. (1990). *Nation and narration*. New York: Routledge.

Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. New York: Routledge.

Boal, A. (1985). *Theater of the oppressed*. New York: Theater Communications Group.

Boal, A. (1995). *The rainbow of desire: The Boal method of theater and therapy*. London: Routledge.

Boal, A. (1998). *Legislative theater*. London: Routledge.

Bob-Manuel, I. (2000). "A cultural approach to conflict transformation: An African traditional experience." Paper for course at European Peace University, Stadtschlaining, Austria.

Boggs, G.L. (1998). *Living for change*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bohm, D. (1996). *On dialogue*. London: Routledge.

Boulding, E. (1983). "The social imagination and the crisis of human futures: A North American perspective." *Forum for correspondence and contact*, *13*(2), 43–56.

Brabeck, K. (2001). Testimonio: Bridging feminist ethics with activist research to create new spaces of collectivity. Bridging the Gap: Feminism and Participatory Action Research Conference Papers, Boston College, June 22-24. Htpp://ggsc.wamu.edu/gap/brabeck.htm.

Brabeck, K. (2003). Testimonio: A strategy for collective resistance, cultural survival and building solidarity. *Feminism and psychology*, *13*(2): 252-258.

Bradshaw, G. & Watkins, M. (2006). "Transpecies psychology: Theory and praxis." Spring 75, *Psyche and Nature, Part I, A Journal of Archetype and Culture*, 69–94.

Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press.

Braidotti, R. (2002). "Difference, diversity and nomadic subjectivity." htpp://women.ped.kun.nl.cbt/rosilecture.html.

Brown, L. M. (1997). Performing femininities: Listening to white working class girls in rural Maine. *Journal of social issues*, *53* (4), 683-702.

Brown, L.M., Debold, E., Tappan, M., & Gilligan, C. (1991). "Reading narratives of conflict and choice for self and moral voice: A relational method." In W. Kurtines & J. Gewirtz (eds), *Handbook of moral behavior and development: Theory, research, and application*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Brown, T. & Bye-Brown, F. (2001, June). "Restorative justice: An overview." *Friends Bulletin*, pp. 8–9.

Brown, L. & Gilligan, C. (1992). *Meeting at the crossroads*. New York: Ballantine Books.

Brown University's Debt to Slavery. (2006, October 23). *New York Times*, p. 10.

Bushe, G. R. (1995, Fall). "Advances in appreciative inquiry as an organization development intervention." *Organization Development Journal*, 13, 14–22.

Cabrera, R. (1998a). "Dealing with the past: Reconciliation processes and peace building." Belfast, Northern Ireland. Retrieved June 6, 2006. http://www.incore.ulst.ac.uk/research/projects/thepast/roberto.html.

Cabrera, R. (1998b). *Should we remember?* Retrieved June 6, 2004.http://lugh.incore.ulst.ac.uk/home/publication/conference/thepast/roberto.html.

Caruth, C. (ed.) (1995). *Trauma: Explorations in memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Castillejo-Cuéllar, A. (2007, Winter). "Knowledge, experience, and South Africa's scenarios of forgiveness." *Radical History Review*, 97, 11–42.

Castillo, A. (1995) *Massacre of the dreamers: Essays on xicanisma*. New York: Penguin Books.

Césaire, A. (1972/2000). *A Discourse on colonialism*. New York: Monthly Review Press.

Chambers, I. (1994). "Leaky habits and broken grammar." In G. Robertson, M. Mash, L. Chasin, R., Herzig, M., Roth, S., Chasin, L., Becker, C., & Stains, R. (1996). "From diatribe to dialogue on divisive public issues: Approaches drawn from family therapy." *Mediation Quarterly*, 13, 4, 323–44.

Cone, J.H. (1972). *The spirituals and the blues: An interpretation*. New York: The Seabury Press.

Cone, J. (1990).*A Black theology of liberation*. Turlock, CA: Orbis Press

Cushman, P. (1995). *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Dagron, A.G. (2001). *Making waves: Stories of participatory communication for social change*. New York: Rockefeller Foundation. Retrieved April 5, 2007 from http://www.communicationforsocialchange.org/pdf/making_waves.pdf.

Damon, B. (1996). "The keepers of the waters." In B. Brown (ed.) *Expanding circles: Women, art, and community*. New York: Midmarch Press.

Danto, E. (2005). *Freud's free clinics: Psychoanalysis and social justice, 1918–1938*. New York: Columbia University Press.

Daughters of the Dust (1992). Geechee Girls Productions. Dash, J. (Director). USA: Kino International.

DeLeon, J. (2002). *Our word is our weapon: Selected writings of Subcomandante Insurgente Marcos*. New York: Seven Stories Press.

Derrida, J. (2001). *On cosmopolitanism and forgiveness* (M. Dooley & M. Hughes, trans.). New York: Routledge.

Dolci, D. (1987). "Education, Creativity, and Development." In V. Andrews, R. Bosnak, & K. Goodwin (eds), *Facing apocalypse*. Dallas: Spring Publications.

Dorfman, A. (1978). "The invisible Chile: Three years of cultural resistance." *Praxis*, 4, 191–7.

Du Bois, W.E.B. (1903/1989). *The soul of Black folks*. New York: Penguin.

Dussel, E. (2003). *Philosophy of liberation*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.

Ellis, M.H. (1987). *Toward a Jewish theology of liberation*. New York: Maryknoll.

Enriquez, V. (1992). *From colonial to liberation psychology: The Philippine experience*. Quezon City, Philippines: University of the Philippines Press.

Erikson, K. (1994). *A new species of trouble: The human experience of modern disasters*. New York: W.W. Norton.

Erikson, K. (1996). *Everything in its path: Destruction of community in the Buffalo Creek flood*. New York: Simon and Schuster.

Esteva, G. (1992). "Development." In W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power* (pp. 6–25). London: Zed Books.

Esteva, G. (4/8/2006a). "The revolution of the new commons, Part IV." *In Motion Magazine*. Retrieved 12/15/06. www.inmotionmagazine.com/global/gest_int_4.html – 81k

Esteva, G. (4/8/2006b). “The society of the different.” *In Motion Magazine*. Retrieved 12/15/06, http://www.inmotionmagazine.com/global/gest_int_1.html.

Esteva, G. & Prakash, S. (1998). *Grassroots postmodernism: Remaking the soil of cultures*. London: Zed Books.

Evans, S. & Boyte, H. (1986). *Free spaces: The sources of democratic change in America*. New York: Harper and Row.

Fals-Borda (1988). *Knowledge and people’s power: Lessons with peasants in Nicaragua, Mexico, and Colombia*. New Delhi, India: Social Institute.

Fanon, F. (1963) *The wretched of the earth*. New York: Grove Press.

Fanon, F. (1965). *A dying colonialism* (H. Chevalier, trans.). New York: Grove Press.

Fanon, F. (1967a). *Black skin, white masks* (C.L. Markmann, trans.). New York: Grove Press.

Fanon, F. (1967b). *Toward the African revolution*. New York: Grove Press.

Felman, S. (1992). “The return of the voice: Claude Lanzmann’s *Shoah*.” In Felman, S. and Laub, D. (eds) (1992). *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York: Routledge.

Felman, S. & Laub, D. (eds) (1992). *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York: Routledge.

Foucault, M. (2003). “For an ethics of discomfort.” In *Essential works, 1954–1984: Power*. J. Faubian (ed.) (R. Hurley, trans.). London: Penguin.

Fox, R. & Prilleltensky, I. (2002). “Wading through quicksand: Between the philosophically desirable and the psychologically feasible.” *International Journal of Critical Psychology*, 6, 159–67.

Freire, P. (1970/1989). *Pedagogy of the oppressed*. New York: Seabury.

Freire, P. & Faundez, A. (1989). *Learning to question: A pedagogy of liberation*. New York: Continuum.

Fromm, E. (1976). *To have or to be*. New York: Harper & Row.

Fullilove, M. (2005). *Root shock: How tearing up city neighborhoods hurts America, and what to do about it*. New York: Oneworld.

Funari, V. (2006) "Interview with filmmaker." P.O.V. Retrieved September 5, 2006 from www.pbs.org/pov/.

Gebara, I. (1999). *Longing for running water: Ecofeminism and liberation*. Minneapolis: Fortress Press.

Gergen, K. (1998). *Resources for sustainable dialogue*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Gandhi, M. (1972). *An autobiography: The story of my experiments with truth*. Boston: Beacon Press.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press.

Gilligan, C., Rogers, A., & Tolman, D. (eds) (1991). *Women, girls & psychotherapy: Reframing resistance*. New York: Harrington Park Press.

Gilman, S. (1993). *Freud, race, and gender.* Princeton: Princeton University Press.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*. London: Routledge.

Glissant, E. (1992). *Caribbean discourse: Selected essays*. Charlottesville: University Press of Virginia

Gluck, S. & Patai, D. (eds) (1991). *Women's words: The feminist practice of oral history*. New York: Routledge.

Gobodo-Madikizela, P. (2003). *A human being died that night: A South African woman confronts the legacy of apartheid*. New York: Houghton Mifflin.

Godoy, S. (1999). "Probing the membrane between horror and hope: Artist Claudia Bernardi." *Clas Newsletter.* Retrieved June 3, 2005 from http:// socrates.berkeley.edu:7001/Gallery/bernardi/ angelina.html.

Goffman, E. (1961). *Asylums*. New York: Anchor Books.

Goizueta, R.S. (1988). *Liberation, method, and dialogue: Enrique Dussel and North American theological discourse*. Atlanta: Scholars Press.

Griffin, S. (1992). *A chorus of stones: The private life of war*. New York: Anchor Books.

Griffin, S. (1995). *The eros of everyday life*. NY: Anchor Books.

Greene, M. (1995). *Releasing the imagination: Essays on education, the arts, and social change*. San Francisco: Jossey-Bass.

Greenwood, D.J., Whyte, W.F., & Harkavy, I. (1993). "Participatory action research as a process and as a goal," *Human Relations*, 46 (2), 175–91.

Gruen, A. (1987/2007). *The insanity of normality: Toward understanding human destructiveness*. Berkeley: Human Development Books.

Gutiérrez, G. (1988). *A theology of liberation*. Maryknoll, New York: Orbis.

Habermas, J. (1987). *Theory of communicative action, Vol. 2: Lifeworld and systems: A Critique of functionalist reason*. (T. Mc Carthy, trans.). Boston: Beacon.

Hale, S. (1991). Feminist methods, process, and self-criticism. In S. Gluck, D. Patai (eds.), *Women's words: The feminist practice of oral history.* NY: Routledge.

Hall, S. (1996). "When was the postcolonial: Thinking about the limit." In I. Chambers & L. Curtis (eds), *The post-colonial question* (pp. 242–60). London: Routledge.

Hamber, B. (ed.) (1998). "The past imperfect: Exploring Northern Ireland, South Africa, and Guatemala." Retrieved January 15, 2008 from http://www.csvr.org.za/wits/pubstrc2.htm

Harris, E. (1999). "Alleged suicide note." Retrieved June 6, 2007. http://www.zmag.org/ZMag/articles/july99bronski.htm.

Harthcock, M. (2005). "Caring as a subversive activity: A study in liberation pedagogy." Doctoral dissertation, Pacifica Graduate Institute, Carpinteria, CA.

Herda, E. (1999). "Research conversations and narrative: A critical hermeneutic orientation to participatory inquiry." Westport, CT: Praeger.

Heschel, A. (1951). *The sabbath: Its meaning for modern man*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Hill Collins, P. (1991). "Learning from the outsider within."In M. Fonow & J. Cook (eds), *Beyond methodology: Feminist scholarship as lived research*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Hillman, J. (1975). *Re-visioning psychology*. New York: Harper & Row.

Hillman, J. (1992). *The thought of the heart and the soul of the world*. Woodstock, CT: Spring Publications.

Hocoy, D., Kipnis, A., Lorenz, H., & Watkins, M. (2003). "Liberation psychologies: An invitation to dialogue." Retrieved August 29, 2007 from http://www.online.pacifica.edu/depthfieldwork/libpsych.

Hollander, N.C. (1997). *Love in a time of hate: Liberation psychology in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Homans, P. (ed) (2000). *Symbolic loss: The ambiguity of mourning and memory at century's end*. Charlottesville: University Press of Virginia.

hooks, b. (1989). *Talking back: Thinking feminist, thinking Black*. Boston: South End Press.

hooks, b. (1990). *Yearning*: *Race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press.

hooks, b. (1992). *Black looks: Race and representation*. Boston: South End Press.

hooks, b. (1994). *Outlaw culture: Resisting representations*. New York: Routledge.

hooks, b. & Mesa-Bains, A. (2006). *Homegrown: Engaged cultural criticism*. Cambridge: South End Press.

Horton, M. & Freire, P. (1990). *We make the road by walking: Conversations on education and social change*. Philadelphia: Temple University Press.

Huggins, M.K., Haritos-Fatouros, M., & Zimbardo, P.G. (2002). *Violence workers: Police torturers and murderers reconstruct Brazilian atrocities*. Berkeley: University of California Press.

Hughes, D.A. (ed.) (1970). *From a Black perspective: Contemporary Black essays*. New York: Holt, Rinehart, & Winston.

Jackson, M. (1988). "The Maori and the criminal justice system: A new perspective: He Whaipanga Hou." *Department of Justice Study Series 18*. Wellington: Department of Justice.

Jacoby, R. (1975). *Social amnesia: A critique of contemporary psychology from Adler to Laing*. Boston: Beacon Press.

Jacoby, R. (1983). *The repression of psychoanalysis: Otto Fenichel and the political Freudians*. Chicago: University of Chicago Press.

JanMohamed, A.R. (1993). "Some implications of Paulo Freire's border pedagogy," *Cultural Studies*, 7, 107–17.

Jelin, E. (2003). *State repression and the labors of memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kelley, R. (2002a). *Freedom dreams: The black radical imagination*. Boston: Beacon Press.

Kelley, R. (6/7/2002b). "Finding the strength to love and dream." *Chronicle of Higher Education*, pp. B7–B10.

Kristeva, J. (2002). *Revolt, she said*. New York: Semiotext(e).

Lacayo, V. (2006). *Approaching social change as a complex problem in a world that treats it as a complicated one: The case of Puntos de Encuentro in Nicaragua*. Retrieved March 3, 2007 from http://www.ohio.edu/commdev /upload/ Approaching_social_change_as_a_complex_problem.pdf.

Lanek, R. (1999). "Integrating indigenous approaches with national and international mechanisms for conflict resolution and reconciliation." Paper presented to All-Africa Conference on African Principles of Conflict Resolution and Reconciliation, Addis Ababa, Ethiopia.

Langer, M. (1992). *From Vienna to Managua: Journey of a psychoanalyst* (M. Hooks, trans.). London: Free Association Books.

Lanzmann, C. (1995). "The obscenity of understanding: An evening with Claude Lanzmann." In C. Caruth (ed.) (pp. 200–20). *Trauma: Explorations in memory*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Laub, D. (1992). An event without a witness: Truth, testimony and survival. In S. Felman. D. Laub (eds.), *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York: Routledge.

Lederach, J.P. (1999). *The Journey toward reconciliation*. Scottsdale, PA: Herald Press

Levine, D.P. (2004). "The birth of the citizenship schools: Entwining the struggles for literacy and freedom," *History of Education Quarterly*. Retrieved 9/28/06. http://www.historycooperative.org/journals/heq/44.3/levine.html.

Lipsitz, G. (1998). *The possessive investment in whiteness: How white people profit from identity politics*. Philadelphia: Temple University Press.

Lira, E. (2001). Violence, fear, and impunity: Reflections on subjective and political obstacles for peace. *Peace and conflict: Journal of peace psychology*, 7 (2): 109–18.

Lispector, C. (1967). *The apple in the dark*. New York: Alfred A. Knopf.

List of Truth Commissions. Retrieved 7/1/07. www.usip.org/library/truth.html#tc.

Lives of Others, The. (2007). Berg, Q. & Wiedermann, M. (Producers). Henkel von Donnersmarck, F. (Director). USA: Sony Pictures Classics.

*Long Night's Journey Into Day. (*2000). Reid, F. (Producer). Reid, F. and Hoffman, D (Directors). U.S.A.: California Newsreel.

Lorde, A. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches by Audre Lorde*. Berkeley: The Crossing Press.

Loveman, B. & Lira, E. (2007). "Truth, justice, reconciliation and impunity as historical themes: Chile, 1814–2006." *Radical History Review*, 97, 43–76.

Lykes, M.B. (1994). "Whose meeting at which crossroads?: A response to Brown and Gilligan." *Feminism and psychology*. 4 (3): 345–9.

Lykes, M.B. (1997). Participatory research among the Maya of Guatemala: Constructed meanings from situated knowledge. *Journal of Social Issues*, *53*(4), 725-746.

Lykes, M.B., Blanche, M.T., & Hamber, B. (2003). "Narrating survival and change in Guatemala and South Africa: The politics of representation and a liberatory community psychology." *American Journal of Community Psychology*, 31(1/2), 79–90.

Maalouf, A. (2000). *In the name of identity: Violence and the need to belong*. New York: Arcade Publishing.

Maathai, W. (2003). *The Green Belt movement: Sharing theaApproach and the experience*. New York: Lantern Books.

Maathai, W. (2004). Nobel prize acceptance speech. Retrieved December 1, 2006, from http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2004/maathai-lecture.html.

Macy, J. (1983). *Dharma and development: Religion as a resource in the Sarvodaya self-help movement*. West Hartford: Kumarian Press.

Macy, J. (n.d.). The Great Turning. Retrieved October 9, 2007 from http//:joannamacy.net/html/great.html

Maquilapolis: City of Factories. (2006). Funari, V. & de la Torre, S. (Producers and Directors). USA: Newsreel.

Marcos, Subcomandante (2002). *The word is our weapon*. New York: Seven Stories Press.

Martín-Baró, I. (1994). *Writings for a liberation psychology*. Cambridge: Harvard University Press.

Mc Laren, P. & Lankshear, C. (eds) (1994). *Politics of liberation: Paths from Freire*. New York: Routledge.

McTaggart, R. (1996). "Issues for participatory action researchers." In O. Zuber-Skerritt (ed.), *new directions in action research*. London: Falmer Press.

McTaggart, R. (ed.) (1997). *Participatory action research: International contexts and consequences*. Albany: State University of New York.

Memmi, A. (1965). *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press.

Memmi, A. (2006). *Decolonization and the decolonized* (R. Bononno, trans.). Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Mies, M. (1978). "Methodische Postulate zur Frauenforschung—dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen: Beitrage zur Feministischen." *Theorie und Praxis*, I (1): 41–63.

Mies, M. (1983). "Towards a methodology for feminist research." In G. Bowles & R.

Mies, M. (1991). "Women's Research or Feminist Research? The debate surrounding feminist science and methodology." In M. Fonow & J. Cook (eds), *Beyond methodology: Feminist scholarship as lived research* (pp. 60–84). Bloomington, IN: Indiana University Press.

Minh-ha, T. (1989*). Woman, native, other: Writing, postcoloniality and feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Minister, K. (1991). “A feminist frame for the oral history interview.” In S. Gluck & D. Patai (eds), *Women’s words: The feminist practice of oral history*. New York: Routledge.

Minow, M. (1998). *Between vengeance and forgiveness: Facing history after genocide and mass violence*. Boston: Beacon.

Moane, G. (2000). “Making connections: Systems of resistance.” *Irish Journal of Feminist Studies*, 6: 221–6.

Montero, M. (1996). Parallel lives: Community psychology in Latin America and the United States. *American Journal of Community Psychology,* 24, 589-606

Morales, A.L. (1998). *Medicine stories: History, culture, and the politics of integrity*. Cambridge: South End Press.

Muñoz, J.E., (1999), *Disidentifications: Queers of color and the performance of politics* . Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nandy, A. (1983). *The intimate enemy: Loss and recovery of the self under colonialism*. Delhi: Oxford University Press.

Nhat Hanh, T. (1988). *The sutra on the full awareness of breathing*. Berkeley: Parallax Press.

Nhat Hanh, T. (1993). *For a future to be possible*. Berkeley: Parallax Press.

Nhat Hanh, T. & Berrigan, P. (1975). *The raft is not the shore: Conversations toward a Buddhist-Christian awareness*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Nielsen, J. (ed.) (1990). *Feminist research methods: Exemplary readings in the social sciences*. Boulder, CO: Westview Press.

Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de memoire. *Representations* 26: 7–25.

Norberg-Hodge, H. (1991). *Ancient futures: Learning from Ladakh*. San Francisco: Sierra Club Books.

Oglesby, E. (2007). “Educating citizens in postwar Guatemala: Historical memory, genocide, and the culture of peace.” *Radical History Review*, 97, 77–97.

Oliver, K. (1998). *Subjectivity without subjects: From abject fathers to desiring mothers*. New York: Rowman and Littlefield.

Oliver, K. (2001). *Witnessing: Beyond recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Oliver, K. (2002). “Psychic space and social melancholy.” In K. Oliver & S. Edwin, (eds) *Between the psyche and the social: Psychoanalytic social theory*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Oliver, K. & Edwin, S. (eds) (2002). *Between the psyche and the social: Psychoanalytic social theory*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Patai, D. (1987). “Ethical problems of personal narratives, or, Who should eat the last piece of cake?” *International Journal of Oral History*, 8 (1): 5–27.

Patai, D. (1991). “U.S. academics and third world women: Is ethical research possible?” In S. Gluck & D. Patai (eds). *Women’s words: The feminist practice of oral history* (pp. 137–54). New York: Routledge.

Payne, K. (Fall, 2001). “Long day’s journey into night: an interview with the filmmakers.” *Turning Wheel*, 32–5.

People’s Health Assembly (2005) Retrieved March 11, 2007 from http://www.phmovement.org/files/phm-newsbrief16–17_0.pdf.

Prakash, G. (1995). *After colonialism: Imperial histories and postcolonial displacements*. Princeton: Princeton University Press.

Prilleltensky, I. (1994). *The morals and politics of psychology: Psychological discourse and the status quo*. Albany: State University of New York Press.

Prilleltensky, I. (2003). "Understanding, resisting, and overcoming oppression: Toward psychopolitical validity." *American Journal of Community Psychology*, 31 (1/2): 195–201.

Prilleltensky, I. & Fox, D. (1997). *Critical psychology: An introduction*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Prilleltensky, I. & Nelson, G. (2002). *Doing psychology critically: Making a difference in diverse settings*. New York: Palgrave Macmillan.

Prilleltensky, I. & Nelson, G. (2005). *Community psychology: In pursuit of liberation and well-being*. New York: Palgrave Macmillan.

Puntarigvivat, T. (1994). *Bikkhu Buddhadasa's dhammic socialism in dialogue with Latin American liberation theology*. Dissertation, Temple University, Philadelphia, PA.

Puleo, M. (1994). *The struggle is one: Voices and visions of liberation*. AlbaNew York: SUNY Press.

Puntos de Enquentro (2006). Retrieved March 10, 2007 from http://www.puntos.org.ni/english/

about.php.Queen, C. & King, S. (eds) (1996). *Engaged Buddhism*. Albany: State University of New York.

Quinones-Rosado, R. (2007). *Consciousness-in-action: Toward an integral psychology of liberation and transformation*. Caguas, Puerto Rico: Ilé | Publications.

Rahnema, M. & Bawtree, V. (eds) (1997) *The post-development reader*. London: Zed Books.

Rivers, D. (n.d.). *The seven challenges—A free workbook and reader on cooperative communication*. www.newconversations.ne"

Rivers, D. (2005). www.liberationtheology.org.

Robinson, B. (1984). "Reaching Out: "Empowerment of the Estranged, the Powerless," Box 4, Bernice Robinson Collection, Avery Center Of Afro-American History and Culture.

Roediger, D. (1999). *Wages of whiteness: Race and the making of the American working class*. New York: Verso.

Roediger, D. (2005). *Working toward whiteness: How America's Immigrants become white. The strange journey from Ellis Island to the suburbs*. New York: Basic Books.

Rogers, A. (1994). Exiled voices: Dissociation and the "return of the repressed" in women's narratives." Wellesley Centers for Women, Wellesley, MA.

Ross, J. (2000). *The war against oblivion: The Zapatista chronicles*. Monroe, ME: Common Courage Press.

Roth, S. (1999). "The Uncertain Path to Dialogue: A Meditation." In S. McNamee and K. Gergen (eds), *Relational responsibility: Resources for sustainable dialogue* (pp. 93–7). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Roth, S. & Epston, D. (1996). "Consulting the problem about the problematic relationship: An exercise for experiencing a relationship with an externalized problem." In M. Hoyt (ed.), *Constructive therapies, Volume 2*. New York: Guilford Publications.

Roy, A. (1998). The end of imagination. Washington: D.C. Books.

Roy, A. (8/27/2004). "Peace and the new corporate liberation theology." City of Sydney Peace Prize Lecture. Retrieved Feb 6, 2006 from http://www.abc.net.au/rn/ bigidea/stories/s1232956.htm.

Sachs, H. (1992). *The development dictionary: A guide to knowledge as power*. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.

Said, E. (2004). *Freud and the non-European*. New York: Verso.

Sampson, E. (1988). "The debate on individualism: Indigenous psychologies of the individual and their role in personal and societal functioning." *American Psychologist*, 43 (1): 15–22.

Sampson, E. (1989). "The challenge of social change for psychology: Globalization and psychology's theory of the person." *American Psychologist*, 44, 914–21.

Sampson, E. (1993a). *Celebrating the other: A dialogic account of human nature*. Boulder, CO: Westview.

Sampson, E. (1993b). "Identity politics: Challenges to psychology's understanding." *American Psychologist*, 48, 1219–30.

Sandoval, C. (2000). *The methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

Santner, E. (1990). *Stranded objects: Mourning, memory, and film in postwar Germany*. Ithaca: Cornell University Press.

Santner, E. (2001). *On the psychotheology of everyday life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: University of Chicago Press.

Scheper-Hughes, N. (1995a). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Scheper-Hughes, N. (1995b). "The primacy of the ethical: Propositions for a militant anthropology." *Current Anthropology*, 36, 3: 409–40.

Scheper-Hughes, N. (2004). "Undoing: Social suffering and the politics of remorse in the new South Africa." In N. Scheper-Hughes & P. Bourgois (eds), *Violence in war and peace* (pp. 459–67). Malden, MA: Blackwell.

Schumacher, E.F. (1973). *Small is beautiful: Economics as if people mattered*. London: Blond and Briggs.

Seed, J. (2001). "The Bradley method of bush regeneration." Retrieved May 10, 2005 from http://www.rainforestinfo.org.au/deep-eco/bradley.htm.

Shiva, V. (1989). *Staying alive: Women, ecology, and development*. London: Zed Books.

Shiva, V. (2005). *Earth democracy: Justice, sustainability, and peace*. Boston: South End Press.

Shiva, V. & van Gelder, R. (2003, winter). "Earth Democracy—An interview with Vandana Shiva." Retrieved February 17, 2007 from www.yesmagazine.org/article.asp?ID=570 — 101k.

Shor, I. & Freire, P. (1987). *A pedagogy for liberation: Dialogues on transforming education*. Westport, CT: Bergin & Garvey.

Shulman-Lorenz, H. (1997a). *Living at the edge of chaos: Complex systems in culture and psyche*. Einsiedeln, SW: Daimon Verlag.

Shulman-Lorenz, H.L. (1997b). "The shattered lens: Revisioning the end of monocultures." In American Association of University Women (eds), *Gender and race on the campus and in school: Beyond affirmative action*, Symposium Proceedings featuring current research and model programs presented at the June 19–21, 1997, College/University Symposium.

Shulman-Lorenz, H. & Watkins, M. (2002a). "Depth psychology and colonialism: Individuation, Seeing-through, and liberation." In D. Slattery & L. Corbett (eds), *Psychology at the threshold*. Carpinteria, CA: Pacifica Graduate Institute Publications. Illustrated online version http://www.mythinglinks.org/LorenzWatkins.html

Shulman-Lorenz, H. & Watkins, M. (2002b). "Silenced knowings, forgotten springs: Paths to healing in the wake of colonialism." *Radical Psychology: A Journal of Psychology, Politics, and Radicalism* (online journal). http://www.radpsy.york.ca.

Also see illustrated online version at http://www.mythinglinks.org/LorenzWatkins2A.html.

Shulman-Lorenz, H. & Watkins, M. (2003). Individuation, seeing-through, and liberation: Depth psychology and culture, *Quadrant*, 33, 11–32.

Sivaraksa, S. (1992). *Seeds of peace: A Buddhist vision for renewing society*. Berkeley: Parallax Press.

Sivaraksa, S. (1992). *Seeds of peace: A Buddhist vision for renewing society*. Berkeley: Parallax Press.

Sivaraksa, S. (ed.) (1994). *The quest for a just society: The legacy and challenge of Buddhadasa Bikkhu*. Bangkok: Thai Inter-Religion Committee for Development.

Sloan, T. (1996). *Damaged life: The crisis of the modern psyche*. New York: Routledge.

Sloan, T. (1999). "The colonization of the lifeworld and the destruction of meaning." *Radical Psychology*, 1 (2).

Slovo, G. (2003) "Mandela did his part. But songs saved South Africa." *Guardian Unlimited (UK)*. Retrieved March 5, 2007 from http://film.guardian.co.uk/features/featurepages/0,,1106612,00.html

Smith, L.T. (1999) *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. New York: Zed Books.

Sohng, S.S.L. (1995). "Participatory research and community organizing." Paper presented at The New Social Movement and Community Organizing Conference, University of Washington, Seattle, WA, Nov. 1–3.

Swearer, D. (1994). "Three Legacies of Bhikkhu Buddadasa." In S. Sivaraksa (ed.), *The quest for a just society: The legacy and challenge of Buddhadasa Bhikkhu*. Bangkok: Thai Inter-Religion Committee for Development.

Tandon, R. (1981). "Dialogue as inquiry and intervention." In P. Reason & J. Rowan (eds), *Human inquiry: A sourcebook of new paradigm research* (pp. 293–302). New York: Wiley.

Tandon, R. (1984). *With people's wisdom*. Video by Ruth Pelham. Highlander Center.

Tandon, R. (1988). "Social transformation and participatory research." *Convergence*, 21 (2/3), 5–14.

Taylor, J. M., Gilligan, C. & A. M. Sullivan (1995). *Between voice and silence: Women and girls, race and relationship*. Cambridge: Harvard University Press.

Tolman, D. & Brydon-Miller, M. (eds) (1997). "Transforming psychology: Interpretive and participatory research methods." *Journal of Social Issues*, 53 (4), 597–604.

Torres, M. de los Angeles (1998). "Transnational cultural and political identities: Crossing theoretical borders. In F. Bonilla, E. Melendez, R. Morales, & M. de los Angeles Torres (eds), *Borderless borders: U.S. Latinos, Latin Americans, and the paradox of interdependence* (pp. 169–82). Philadelphia: Temple University Press.

Trinh, T.M. (1989). *Woman, native, other: Writing, postcoloniality, and feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Tutu, D. (1999) *No future without forgiveness*. NY: Random House.

Verhelst, T. (1987) *No life without roots: Culture and development*. London: Zed Books.

Walkerdine, V. (1990). *Schoolgirl fictions*. NY: Verso.

Waldorf, L. (2006). "Don't ask me for forgiveness: Narratives from Rwanda's community genocide trials." The Human Rights Institute, University of Connecticut, http://humanrights.uconn.edu/conf_2006.htm, p. 18.

Wang, C. (2005). "Photovoice: Social change through photography." Retrieved August 10, 2007 from http://www.photovoice.com.

wa Thiong'o, N. (1986). *Decolonizing the mind: The politics of language in African literature*. London: James Currey.

Watkins, M. (1992). "From individualism to interdependence: Changing paradigms in psychotherapy." *Psychological Perspectives*, 27, 52–69.

Watkins, M. (1999). "Pathways between the multiplicities of psyche and culture: The development of dialogical capacities." In J. Rowan & M. Cooper (eds), *The plural self: Multiplicity in everyday life*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Watkins, M. (2000a). “Depth psychology and the liberation of being.” In R. Brooke (ed.), *Pathways into the Jungian world*. London: Routledge.

Watkins, M. (2000b). “Seeding liberation: A dialogue between depth psychology and liberation psychology.” In D. Slattery & L. Corbett (eds), *Depth psychology: Meditations in the field*. Einsiedeln, SW: Daimon Verlag.

Watkins, M. (2004). “Liberating soul sparks: Psyche, classroom, and community.” In A. Dalke & B. Dixson (eds), *Minding the light: A collection of Quaker pedagogies*. New York: Peter Lang.

Yi, W.K., Li, V.C., Tao, Z.W., Lim, Y.K., Burris, M.A., Ming, W.Y., Yun, X.Y., & Wang, C. (eds) (1995). *Visual voices: 100 photographs of village China by the women of Yunnan Province*. New York: The Ford Foundation.