



Reflexiones en torno a la tradición crítica en la psicología social de América Latina

Reflections on the Critical Tradition in Social Psychology in Latin America

Eduardo Rodríguez Villegas

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

La psicología social en América Latina ha desarrollado a lo largo de su historia una línea crítica o una serie de líneas que podríamos llamar “críticas”, que han buscado fundamentalmente generar saberes y prácticas concretos, abocados a resolver problemáticas locales y a comprender la singularidad histórica de los pueblos latinoamericanos (con todo lo que ese concepto implique). Todo ello ancla en una tradición de pensamiento que nace con el surgimiento mismo de América Latina y que cruza prácticamente más de cinco siglos de historia. Esa psicología social que se asume a sí misma crítica, se inscribe desde mi punto de vista en esa tradición de pensamiento. En este trabajo intento aportar, por una parte, elementos que demuestren que esa suposición es pertinente y, por otro, intento contribuir a una tarea que me parece necesaria: la del análisis histórico de la psicología social latinoamericana, en sus vertientes críticas.

Palabras clave: **Psicología social; Crítica; Latinoamérica**

Abstract

Social psychology in Latin America has developed through time in a critical line or a series of paths we could call “critics”, which have had the fundamental interest in getting to know concrete practices, with the objective of solving local problems, and getting to understand the singularity of Latin American people. This comes to a thinking tradition which is born with Latin America, and it involves five centuries of history. That Social Psychology which assumes itself as critic, is written in my point of view according to this tradition of thought. In this paper, I intend to show elements that proof that this supposition is accurate and I intend to contribute in a way that I consider necessary: the historical analysis of social psychology in Latin America due to the different critics

Keywords: **Social Psychology; Critical; Latinoamerica**

Algunas consideraciones previas

El desarrollo de una tradición crítica en Latinoamérica ha estado indisolublemente ligado a su propia historia: a sus anhelos y a sus esperanzas, a sus luchas y a sus instituciones, a sus creencias y a sus prácticas colectivas, a su grandeza y a sus miserias.

Se podría asegurar, sin correr demasiados riesgos, que la historia de América Latina es al mismo tiempo la historia de formas de pensamiento y acción, confrontados con una realidad generalmente adversa y alienante marcada por el sometimiento y el coloniaje, coloniaje que no ha dejado de actualizarse desde los años en que los primeros grandes humanistas de la colonia pugnaban por conceder a los indios el estatus de seres humanos. Es pues, una historia dentro de otra historia; ambas merecen ser contadas, analizadas y repensadas permanentemente como elementos fundamentales para la construcción del presente

Desde los primeros tiempos de la Colonia, dos formas de pensamiento se desarrollaron paralelamente en América Latina: una aliada indisolublemente al poder y otra enfrentada a él. La diferencia es que, mientras la primera nunca se constituyó como una tradición (como sí pudo suceder en Europa o en Estados Unidos), la segunda sí lo hizo y llegó hasta nuestros días como una vasta corriente de pensamiento moralmente superior y vinculada a un compromiso siempre latente con los oprimidos.

Ese es el germen de una potente tradición crítica que se desarrolla desde el remoto momento en que Fray Bartolomé De Las Casas inaugura el pensamiento moderno con un discurso opuesto al plan original de la corona española que buscaba el sometimiento absoluto de los pueblos conquistados a sangre y fuego (Dussel, 2011). Personajes como el propio Las Casas, Sahagún, Tezozomoc, Fernández de Piedrahita y muchos otros, sembraron la semilla de un pensamiento crítico ligado a una praxis social fundada en el reconocimiento del otro, como punto de partida para la construcción de una comunidad de hombres y mujeres libres.

No pretendo, por supuesto, hacer un recorrido por todo lo que ha sido el pensamiento crítico latinoamericano, pero sí creo que es ne-

cesario hacer una serie de reflexiones en torno al mismo.

Si avanzamos a saltos a través de esa historia y nos detenemos un momento en las luchas de independencia y en lo que culturalmente implicaron, más allá de sus consecuencias políticas y económicas, veremos que ninguno de los grandes caudillos o intelectuales de las primeras independencias latinoamericanas (Hidalgo, Bolívar, San Martín, O'higgins, Bello, Miranda, etc.) fueron personajes que espontáneamente se lanzaran a la lucha y que no tuvieran una idea acerca de un proyecto político original para los pueblos por los que luchaban. Todos eran criollos o mestizos ilustrados, formados en los nuevos conocimientos acerca de la sociedad y de la naturaleza. Pero, fundamentalmente, todos tenían la impronta profunda de las grandes hazañas políticas y culturales de su tiempo: la Independencia Norteamericana —y el correspondiente nacimiento de los Estados Unidos, con toda su originalidad— y, sobre todo, la Ilustración y la Revolución Francesa¹. Eran hombres de pensamiento liberal, sumamente desprejuiciados para su tiempo y fervorosos lectores de los enciclopedistas franceses (Krause, 1994, Del Alcázar et al., 2003). Una vez consumada la independencia en la mayoría de los países latinoamericanos, las décadas posteriores fueron, culturalmente, las de la formación de una casta de intelectuales que veían en las ideas ilustradas y en los principios derivados de ellas, no sólo las bases de conformación de un nuevo tipo de sociedad libre e independiente, sino también el fundamento de un futuro de progreso y armonía asentado sobre los sólidos pilares de la ciencia y el conocimiento (Pena de Matsushita, 2011).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX las ideas liberal-positivistas serán el eje ideológico en torno al cual gire prácticamente cualquier proyecto de nación en el que tengan una participación significativa los intelectuales y políticos formados bajo la influencia de la Europa ilustrada, cosa que ocurría en gran parte de América Latina. De acuerdo con Mario Magallón y Juan de Dios Escalante (2011), el positivismo fue la más importante de las escuelas de pensamiento adoptadas por Hispanoamérica como fundamento de emancipa-

¹ Joan Del Alcázar, Nuria Tabanera, Josep Miquel Santacreu y Antoni Marimon (2003) agregan un cuarto acontecimiento: la independencia de Haití.

ción mental y de un nuevo orden social. Hablo desde luego en términos generales, pues, en realidad, el positivismo adquirió matices distintos según la realidad de los diferentes países en los que fue adoptado.

En otro orden, dejando de lado que el Siglo XIX latinoamericano fue una larga centuria marcada por violentas disputas por el poder entre liberales y conservadores, republicanos y monárquicos, criollos y mestizos, oligarcas y caudillos populares, etc. (Krause, 1994), hay que ver en él a una época de grandes definiciones políticas y de construcción de identidades. Una buena parte de lo que hoy define la cultura de las sociedades latinoamericanas actuales, se construyó básicamente en el siglo XIX. El problema fue que, culturalmente, la ruptura con España y el encuentro con la Europa ilustrada no produjo ni un proyecto sólido y a largo plazo, ni una identidad propia, ni la tan buscada emancipación, sino una serie de nuevas formas de dependencia cultural (Zea, 1974).

En el afán de deshacerse para siempre de las ataduras del pasado colonial, los intelectuales vieron en el liberalismo y el positivismo los instrumentos ideológicos y técnicos que posibilitarían un futuro de progreso y bienestar social que nunca llegó. Los grandes logros políticos y culturales de la Latinoamérica independiente no fueron creaciones, sino adopciones. Así fue, según afirmaba José Enrique Rodó (1900/1963) en los inicios del siglo XX, cómo se pasó de una dependencia a otra y de un colonialismo a un neocolonialismo cultural, cuyas bases fueron la adopción de nuevos modelos e ideas que habían sido desarrollados bajo realidades muy distintas a las de los pueblos de una América Latina, con una historia particular que no se asemejaba en nada a la de aquellos cuyas ideas y modelos ahora se copiaban.

La adopción del positivismo en América Latina fue, en efecto, vista como una salida a una gran cantidad de males que aquejaban al continente. Con él se buscaba salir de la ignorancia y sentar las bases científicas —racionales— de una sociedad libre y moderna. Esto tuvo una importancia decisiva en la conformación de un pensamiento crítico que luchaba sobre todo por romper cualquier lazo con el pasado colonial. Paradójicamente, el positivismo resultó ser, al final, una nueva forma de sujeción y encubrimiento (Magallón y Escalante,

2011). La ingenuidad con la que fue adoptado no dio lugar a la autocrítica que hubiera permitido reconocer en él, por una parte, a una ideología ligada estrechamente a los intereses de la burguesía en formación, y por otra, a una nueva forma de colonialismo basado en la idealización del progreso y la modernidad industrial que, nuevamente, colocaba a Latinoamérica en un plano inferior en relación con el mundo moderno:

El positivismo significó una crítica a las oligarquías conservadoras, y en esto acertó; pero, al mismo tiempo, fue la filosofía e ideología articulada con el proceso de la organización de la dependencia que pesa en el presente. Su admiración por lo anglosajón [...] fue una puerta abierta a la dependencia depredadora. (Dussel, citado en Magallón y Escalante, 2011, p. 223, cursivas en el original)

Finalmente la reacción frente a eso se expresó en una suerte de neo-romanticismo, o romanticismo tardío, representado por algunas de las grandes inteligencias de la primera mitad del siglo XX latinoamericano, de cuyas ideas y filosofías proviene la que posiblemente constituya la veta más rica y fértil de un pensamiento crítico que, como ya he dicho, tal vez haya que rastrear hasta los primeros tiempos de la colonia y que necesariamente pasaría por personajes deslumbrantes como el Inca Garcilazo de la Vega y Sor Juana Inés de la Cruz. Ya en el S. XIX y hasta los albores del XX, gente como Rodó, Bilbao, Caso, Vasconcelos, etc., con mayor o menor influencia, sentaron las bases de un pensamiento cuya principal búsqueda era la del Ser Latinoamericano, la de su identidad y su destino, la de sus posibilidades de autoconstrucción como un ser libre, material y espiritualmente, la de su aceptación del otro y la de aceptarse buscando que se le acepte (v. Bilbao, 1866; Caso, 1922/1976; Rodó, 1900/1963; Vasconcelos, 1925/1986). Esa búsqueda aún no termina y ha pasado por diferentes etapas. Ha sido sin duda un proceso tortuoso y no pocas veces errático, por decir lo menos, pero su riqueza no se agota y sigue autoproduciéndose. Quizás algún día alcance su objetivo: descubrir nuestra naturaleza histórica, nuestra ontología profunda, los fundamentos de nuestra emancipación definitiva. Es una tradición de pensamiento cuya preocupación fundamental, el desvelamiento de la identidad y el destino del Ser Latinoamericano, ocupa las cabezas de gran parte de los mayores pensadores latinoamericanos del siglo XX y encuentra su veta

más profunda y posiblemente también más fecunda en la filosofía de la historia.

Si algo distingue desde principios del siglo pasado a la reflexión crítica sobre América Latina y si hay algo que la unifica, para constituirse como tradición, es su oposición a admitir a ciegas el valor de verdad de una filosofía incontaminada, universalizante y ajena a la realidad concreta de hombres y pueblos concretos, con una historia propia y con un destino que construir a partir de condiciones de una singularidad apabullante. Fue, precisamente, a partir de la conciencia de esa singularidad que el problema del Ser Latinoamericano comenzó a ocupar un lugar central en un vasto edificio de ideas al que sin mucho riesgo podríamos denominar *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Inequívocamente encontramos en éste una búsqueda de sentido, un deseo profundo de entender la ambigüedad ontológica de lo latinoamericano mediante la reflexión y el autoconocimiento, pero fundamentalmente, mediante el análisis de las formas que tenemos de encontrarnos con nosotros mismos. Esas formas son un juego de espejos que nos atrae y nos horroriza. Nuestro espejo son los otros, aquellos que ya se han ido pero que de tanto estar terminaron por ser nosotros. Ellos, los extraños, los que nos sometieron, al fusionarse con los que éramos, crearon un nuevo nosotros que no termina de reconocerse ni de aceptarse en su inefable complejidad y singularidad, porque se ve en ese otro espejo que es la historia y, si bien, tiende a ver primero el reflejo de lo que cree ser, cuando se da cuenta de lo que muestra el espejo que tiene a sus espaldas, observa que en realidad tiene dos rostros, uno que le fascina y otro que le repugna. Son los rostros del *antes* y del *después*, pero son en parte ilusorios: a final de cuentas, ni el del antes es tan idílico, ni el del después tendría que ser tan terrible.

Esa dialéctica ha seducido a buena parte de los pensadores de *lo latinoamericano*, un concepto que siempre genera dudas, pues ¿cómo pueden ser parte de lo mismo un salvadoreño y un argentino? ¿Acaso el argentino no parece estar mucho más cerca de Italia o de España que de Centroamérica? ¿Qué pueden tener en común un chileno y un cubano, que no sea vivir en el mismo continente y hablar la *misma* lengua, si es que alguna vez han hablado la misma? O, aunque tanto México como Perú

tengan un pasado prehispánico de gran riqueza cultural ¿Qué pudo unir, antes de la colonia, a Tenochtitlan y a Machu Pichu? Nada, excepto el tiempo. Son las sedes políticas y religiosas de dos culturas que en nada se parecían.

Dialéctica del antes y el después, dialéctica de la unicidad y la diversidad, dialéctica de lo que somos y de lo que nos gustaría ser, dialéctica del nosotros y el ellos, dialéctica del dominador y el dominado. Esas dicotomías son la clave para entender el pensamiento latinoamericano como filosofía. Pero las dicotomías siempre son demasiado simples y son, además, la forma de pensar preferida de occidente. Esos elementos, no pensados dicotómicamente, sino entremezclados unos con otros, conforman una esencia imposible de definir, que ha apasionado a todos aquellos que se negaron a seguir los cánones de la ciencia normal y prefirieron adentrarse en los vericuetos de la creatividad intelectual, para intentar una y otra vez dilucidar los secretos de un algo informe pero entrañable llamado América Latina. Eso es precisamente lo que han intentado hacer desde hace más de un siglo algunas de las mentes más brillantes que ha dado el subcontinente.

Me gustaría desarrollar algunas de las ideas que siguen, tomando como punto de partida a Leopoldo Zea, no sólo uno de los grandes sintetizadores y uno de los más significativos entre los filósofos latinoamericanos de esa vertiente crítica en la segunda mitad del siglo XX, sino también un gran defensor del compromiso político que sólo puede surgir de una comprensión histórica de los fenómenos de la cultura y la sociedad (Varios Autores, 1988).

Esa veta riquísima del pensamiento crítico latinoamericano, que implícitamente recoge la tradición que se inicia con Vico y que encuentra uno de sus grandes momentos en Dilthey (Mondolfo, 1969/1971; Gadamer, 1960/1999), asume como necesarias la reflexión y la autorreflexión, sobre la base de una filosofía de la historia. Creo que a partir y sólo a partir de ella podemos hablar de un pensamiento latinoamericano constituido como forma de autoconocimiento, pero también como un dispositivo político crítico que siempre empieza por cuestionar el servilismo de ciertas formas de pensamiento que aceptan, sin inmutarse mucho, la supuesta universalidad de la filosofía y de la ciencia occidentales. De muchas

maneras la historia de América Latina es una historia de negaciones y autonegaciones. Negaciones en el sentido de cerrar los ojos a la realidad, de dar la espalda a los hechos que nos han afectado decisivamente, como si no viéndolos desaparecieran. Por otra parte, siempre odiándonos un poco, nuestro afán por ser distintos nos ha llevado a olvidarnos de lo que verdaderamente somos y a caer con demasiada frecuencia en la imitación de aquello que nos han enseñado a considerar superior o simplemente mejor por el sólo hecho de no ser nuestro. Esa ha sido una preocupación constante entre los filósofos y pensadores latinoamericanos que se han negado a aceptar el sometimiento material y cultural como algo natural. Por eso la adopción inicial del positivismo se volvió muy pronto una guerra contra esa forma de pensamiento que terminó quedando en manos de conservadores. La crítica del positivismo se volvió, a partir de entonces, una obsesión que agotaba buena parte del pensamiento crítico latinoamericano, que lo vio en adelante precisamente como aquello que pretendía no ser: una ideología legitimadora, un instrumento técnico-ideológico de dominación: ideología disfrazada de ciencia, pseudociencia (Caso, 1922/1976; Zea, 1974).

No hay en eso una negación sistemática de la objetividad, sino de su pertinencia como exigencia y de su utilidad en la comprensión de procesos y hechos sociales concretos (Nicol, 1941/1963; 1953/1997). Estos últimos son para la filosofía de la historia producto del devenir histórico y es ese devenir el que fundamenta la singularidad de los hechos. Los intelectuales que no han sido capaces de ver el carácter concreto y singular de la historia y la cultura latinoamericanas son, para esta línea de pensamiento, aquellos que en un supuesto afán de objetividad y rigor científicos han terminado por convertirse en sirvientes de tal o cual imperio, de tal o cual ideología, de tal o cual discurso de poder supranacional. Eso implica un desprendimiento de la función crítica a cambio del cumplimiento de una función técnica por parte de los intelectuales y de las propias disciplinas científicas (Zea, 1974).

Esos intelectuales y científicos, aferrados a las más rancias tradiciones de la filosofía estándar, ven en aquella forma de reflexión antagonista, una filosofía contaminada de historia (Hale, citado en Zea, 1974) o bien una *me-*

ta historia (William, citado en Zea, 1974), una mixtura de saberes y disciplinas cuyos partidarios deben ser expulsados del seno immaculado de la filosofía, pues, al no reconocer, ni los límites marcados por cada una de las disciplinas, ni sus propios límites, carecen de toda credibilidad y no son dignos de ser tomados en cuenta con seriedad. Luis Villoro, por ejemplo, ve un peligro en los excesos literarios y en el *verbalismo* de un pensamiento de “color local” (Citado en Zea, 1974) y ve también, en esas formas de reflexión ajenas al análisis —científico, se entiende— y a la comprobación, una pérdida de la brújula racionalista. Sin embargo y a final de cuentas el problema no parece ser exactamente ese. En el fondo el problema es el estrecho vínculo que existe entre los afanes de construcción de un pensamiento crítico acerca de América Latina y el compromiso político.

Singularidad conceptual del pensamiento crítico latinoamericano como ideología de liberación

En el análisis del pensamiento latinoamericano no hay que perder nunca de vista que — Octavio Paz dixit— América Latina es una excentricidad, no sólo geográfica sino también histórica. Ese carácter, obviamente, se expresa en una serie de peculiaridades que distinguen a ciertas tradiciones intelectuales cuyos orígenes, si bien anclan en Europa, han sido asimiladas y re-creadas con fines propios por un sector crítico de la inteligencia latinoamericana.

El punto de partida es que la historia de América Latina es única e irreplicable y, por tanto, sus consecuencias también lo son. Aquí entran en juego, implícita o explícitamente, elementos conceptuales como la localidad y la situacionalidad de lo humano-social, que se esgrimen desde hace mucho tiempo en Latinoamérica como los argumentos más sólidos de oposición al objetivismo de la filosofía y de las ciencias humanas hegemónicas. En estas

Se propone la objetividad, sin compromiso, del filósofo o del historiador, con otra cosa que esa objetividad, la propia de su técnica y profesión. Ningún compromiso con la realidad que, como hombre concreto, le es propia. (Zea, 1974, p. 15)

Esa oposición a suponer una necesaria *objetividad* en la reflexión sobre lo humano no es en Zea, como no lo es en casi ningún latinoamericano.

mericanista crítico anterior a él, una negativa tajante, sino un rechazo a abstraer al sujeto de sus condiciones concretas, rechazo a encajar en una matriz universalizante que convierte lo humano en una abstracción, en beneficio, obviamente, de los propietarios de la matriz.

El carácter histórico-concreto de lo humano y, por tanto, de lo latinoamericano, constituye el primero de una serie de supuestos en torno a los cuales han girado una buena parte de aquello que podríamos definir, como pensamiento crítico para América Latina.

Esa es la base ontológica que subyace a prácticamente todo el pensamiento crítico acerca de América Latina y que se expresa, para la mayoría de los pensadores que comparten esa perspectiva, en una evidente singularidad cultural (sincretismos, cosmogonías, secuelas de traumas históricos como el de la conquista, configuraciones étnicas, etc.), pero sobre todo en la diversidad que, en todos los sentidos, el ser latinoamericano encierra. Esta diversidad ha sido vista desde finales del siglo XIX y principios del XX, como la posibilidad de sintetizar todas las potencialidades de lo humano en un sujeto histórico, cuya realización depende precisamente del autorreconocimiento de esa naturaleza concreta de que he hablado antes. Eso es lo que encontramos en el Ariel de José Enrique Rodó (1900/1963) y en la Raza Cósmica de José Vasconcelos (1925/1986). Ese sujeto utópico —casi un arquetipo— es el mismo que posteriormente es resignificado como el *hombre nuevo*, concepto que encierra todo un discurso ideológico-político acerca de lo que significa ser latinoamericano, su singularidad histórica, su carácter histórico-concreto y la convicción de que es posible construir un destino común para todos, independientemente de que se sea peruano o colombiano; venezolano o mexicano; caribe o andino; blanco, negro, criollo o mestizo.

Ahora bien, si alguna diferencia podría haber entre los conceptos de *hombre concreto* y *hombre nuevo*, estribaría en el hecho de que posiblemente el segundo de ellos, encaja mucho más en cierta tradición de pensamiento asociado casi de manera natural a una serie de reivindicaciones en torno al destino de Latinoamérica, cuyos hombres y mujeres, viniendo de un pasado supuestamente glorioso, conculcado por los invasores, son capaces de

llevar a cabo grandes empresas históricas y culturales (Vasconcelos, 1925/1986). Este tipo de concepciones han terminado anclando más en el arte o en la cultura popular que en la filosofía o en las humanidades. Sin embargo, como he dicho, el concepto de *hombre nuevo*, alguna relación ha guardado con éstas últimas. Pero, en sentido estricto, no hay mayor diferencia entre los conceptos de *hombre concreto* y de *hombre nuevo*. Ambos son una constante de la filosofía vernácula y al menos el primero recoge la tradición hegeliana que llega a América Latina, generalmente, a través del tamiz marxista, aunque no necesariamente (Zea, 1974). Ambos conceptos tienen como base la conciencia de la dominación y la convicción de la necesidad de un proceso de liberación, sin el cual la construcción del latinoamericano como sujeto universal-concreto es irrealizable.

A los conceptos de *hombre nuevo* y de *hombre concreto*, que, como se ve, son en buena medida producto de la reacción contra el positivismo, y que, a partir de los inicios del siglo XX cruzan prácticamente toda la reflexión crítica sobre Latinoamérica, subyacen siempre, no sólo una visión utópica, sino también los afanes descolonizadores de una línea de pensamiento que centra sus reflexiones básicamente en dos tipos de exigencias: una, epistemológica y otra ontológica. La primera afirma la necesidad de construcción de un saber auténtico y original que permita romper la *dependencia* de un tipo de saber impuesto como el único válido, de esa línea de pensamiento que hace de Occidente el paradigma de lo humano, que se coloca por encima de cualquier otra forma de saber y de existir y que no acepta como verdadero nada que esté más allá o más acá de sus propios esquemas. Se trata de una lucha contra todo aquello que en nuestros días es conocido como la *colonialidad del saber* (Lander, 1993) y que, sin duda, ha constituido un elemento fundamental en la configuración de formas de sometimiento y autosometimiento basadas en la ilusión del progreso para los pueblos en estado de dependencia. El problema es que, como dice Zea (1974), la asunción acrítica de esos saberes, no se ha realizado como un proceso de asimilación —ya no digamos de reciprocidad— sino de acumulación, de superposición. Sin un pasado propio con el cual construir el futuro, necesariamente se tiene que partir de lo que los colonizadores han impuesto. Pero eso no

se asimila, solo se acepta como una expresión de dominio. Finalmente, hay que reconocer que la independencia de España es más un ocultamiento que una ruptura definitiva. Y sobre eso que ha dejado el pasado colonial se superpone una nueva tradición, —la del pensamiento ilustrado— en cuya construcción los pueblos de América Latina no han tenido la más mínima participación.

La segunda exigencia sobre la que se centra esta poderosa línea del pensamiento crítico latinoamericano desde sus inicios, es, como he dicho, ontológica. A través de ella se expresa la búsqueda permanente de lo latinoamericano como una forma de ser, de vivir y de pensar. Una *esencia* latinoamericana sumamente compleja que resulta del pasado precolonial —casi siempre idílico—, de la traumática brutalidad de la conquista y de los tres siglos de sometimiento que le siguieron; de la mezcla de razas, creencias y costumbres que surgió de todo ello; de la soterrada combinación de temor, admiración y odio hacia el extraño; de la necesidad permanente de dejar atrás todo eso que sigue allí, en nuestra memoria histórica, en nuestra afectividad colectiva: nuestros resentimientos, nuestros odios, nuestros miedos, nuestros autoengaños, etc.

Según los grandes pensadores críticos de lo latinoamericano, solo a través de la toma de conciencia de todo eso que nos mantiene detenidos en el tiempo, podremos por fin *desalienarnos*, *desenajenarnos* de los otros y de nosotros mismos. El concepto de alienación ha jugado un papel fundamental en el análisis filosófico-histórico acerca de Latinoamérica. Estar alienados significó durante muchas décadas no lograr construirnos una historia propia, no poder vernos a nosotros mismos como una *totalidad histórica concreta* (Zea, 1974; Gabel, 1970/1973), no superar nuestro pasado colonial sin caer en los excesos de la admiración o el odio, sino integrando los elementos heredados en una nueva cultura. Está claro que cuando la filosofía de la historia habla, en América Latina, de *des-enajenación*, de *des-alienación*, habla de un acto histórico de *autocreación*, de *re-generación*. Y cuando los neo-románticos latinoamericanos comienzan a hablar de un *hombre nuevo*, se refieren a ese latinoamericano, hipotético pero posible, que habrá sido por fin capaz de salir del estado de coloniaje en el que se ha encontrado durante siglos; que habrá logrado, finalmente, recom-

poner los lazos con su pasado y se habrá apropiado de su presente; que se habrá apropiado también de sí mismo, de su yo colectivo, ya no como indio, como negro, como mestizo, etc., sino como latinoamericano; que se habrá reconocido, pues, como un Ser universal concreto, independientemente de su color de piel o de su raza, ni inferior, ni superior, sino igual a todo ser humano. En eso se sintetiza el concepto de *liberación*, que Zea es uno de los primeros en usar como objetivo programático de una disciplina, la filosofía, y que después usarán de la misma manera, la sociología, la psicología, la teología, la pedagogía, etc.

Sin embargo, si bien existe esa convicción de imprimir la particularidad del concepto de *liberación* a las diversas disciplinas, desde que surgió como idea programática para la construcción de una especie de *filosofía situada*, pocas veces ha quedado claro en qué consistiría y de quien o de qué habría que liberarse. Para Zea (1974), la independencia política de principios del siglo XIX, en la mayoría de las colonias españolas, no produjo una *emancipación mental*. Ésta debió partir de la conciencia de que trescientos años de coloniaje habían producido un *aparato de dominio* mucho más sutil y difícil de destruir que la vieja y agotada estructura político-económica de la colonia. La *cultura de la dominación* quedó, finalmente, como constituyente de la base de nuestras costumbres, de nuestros hábitos, de nuestros miedos cotidianos, de nuestros traumas históricos, de nuestro temor a ser distintos a lo que se nos ha enseñado a ser y que hemos aprendido a aceptar como *natural* sin replicar.

Lo mismo que con el concepto de *liberación*, ha sucedido con otros conceptos: las ideas de *hombre concreto*, *hombre nuevo*, *alienación*, *dependencia*, etc., aplicados programáticamente o, incluso, desarrollados como teorías por el ala crítica de las ciencias sociales latinoamericanas, fueron primeramente estructurados como herramientas conceptuales para la comprensión de América Latina desde la filosofía y la literatura. Años después la psicología latinoamericana, desde muchas perspectivas, los utilizaría para fundamentar su propia línea crítica, que, en mi opinión, se gesta entre la primera mitad de los años 60 —en los que apenas se menciona la palabra *social* seguida de psicología y en la que se desarrollan

fundamentalmente una serie de elementos epistémicos— y el final de los años ochenta — en que ya se puede hablar incluso del desarrollo de una metodología comprensiva para las problemáticas psicosociales de América Latina—, época en que se produce la muerte de Ignacio Martín-Baró.

Construcción y desarrollo de la psicología social crítica en América Latina

Los intentos de construcción de una historia propia y original, la permanente curiosidad por visiones alternas desarrolladas en otras latitudes geográficas o disciplinares y, fundamentalmente, el cuestionamiento constante de la propia realidad latinoamericana y de sus interpretaciones y lecturas, aunado a una actitud dubitativa o francamente renuente hacia la imposición de los saberes instituidos o dominantes, han estado siempre presentes en la historia de la psicología social desarrollada en América Latina, cuyos inicios académicos Maritza Montero sitúa hacia los años cincuenta (Montero, 1993), década en que se abren las primeras licenciaturas en psicología en diversas universidades de la región.

Aun sabiendo eso, es sumamente difícil y será siempre polémico situar los inicios de una tradición crítica en la psicología social latinoamericana, por varias razones: Primero, porque no existe propiamente un inicio, o por lo menos un inicio unívoco, ni de la psicología social ni de una supuesta vertiente crítica de la misma. Segundo, porque se trata, en todo caso, de una serie de tradiciones que cierta psicología social recoge y hace suyas, pero que no se originan en ella misma, sino en diversas y entremezcladas formas de pensamiento: filosófico, humanista, religioso, político, antropológico. Buena parte de esas formas de pensamiento provienen, como ya vimos, de los tiempos iniciales de la colonia y aun de antes de ella y recorren la historia de América Latina hasta llegar a nuestros días. Tercero, por el origen recentísimo de la psicología como disciplina independiente en América Latina (v. Montero, 1993) y por el inevitable carácter subsidiario que durante largo tiempo tuvo la psicología social en relación con la psicología general.

Sin embargo, estoy simplificando. El proceso de constitución de la psicología social en

América Latina se puede rastrear en retrospectiva, sin caer en excesos históricos, y sin solución de continuidad, hasta más o menos finales del siglo XIX, en que aparecen ya los primeros atisbos de una serie de planteamientos científicos en torno a ciertos objetos sociales de raigambre psíquica o, más aun, psico-biológica. No deja de ser curioso: se trata por un lado de una primera psicología social con un sentido de lo histórico que pareciera engarzar de muchas maneras en la línea que, cruzando dos siglos completos, va de Vico a Dilthey, pero, por otra parte, es una psicología que se pretende científica y que busca en la ciencia natural su fundamento epistémico y su reconocimiento. Esos atisbos, muestran, sin embargo, profundas preocupaciones políticas, como ocurre con los casos de Plotino Rhodakanaty (1861/1968), Ezequiel Chávez, Luis Lara y Pardo (en Rodríguez Preciado, 2007; 2014) y algunos otros como es el caso de José María Ramos Mejía (1899/1956), cuya psicología de las multitudes argentinas me parece fascinante. Todos ellos y muchos más son auténticas joyas para la reconstrucción de una historia de la psicología social latinoamericana, en la que todos podamos estar más o menos de acuerdo.

Darío Páez (1994) maneja un esquema distinto en relación con la complejidad que implica conceptualizar a la psicología social crítica en América Latina. Páez analiza sobre todo la dificultad que entraña delimitar los criterios desde los cuales se puede partir para definir tal empresa. Esa complejidad se potencia si intentamos trabajar historiográficamente.

La primera gran dificultad estriba en la denominación inicial de Psicología Social Latinoamericana. ¿Se trata de una psicología social hecha por latinoamericanos o para Latinoamérica? ¿Es una combinación de ambas o al final de cuentas no es más que una ilusión?

Una segunda complicación consiste en el tipo de relaciones que los psicólogos sociales mantienen entre sí y en la posibilidad de descalificar cualquier producción ajena:

Como en toda área científica o cultural, el consenso absoluto sobre quién y qué es relevante no existe. Al igual que en Europa y EE.UU., grupos opuestos se descalifican mutuamente, diciendo que «eso [lo que el otro hace] no es psicología social, es psicología individual» o «eso es sociología, no psicología». (Páez, 1994, p. 9)

Una tercera dificultad que, me parece, es digna de ser tomada en cuenta, es el conflicto generado por la pretensión de cientificidad de la disciplina, que, para más inri, en Latinoamérica, es una psicología social que históricamente tiende muy marcadamente a formas de trabajo y de producción poco ortodoxas en relación con la ciencia normal: “Teóricamente, en términos generales, la Psicología Social latinoamericana es mucho más sociológica y crítica que la denominada europea y estadounidense” (Páez, 1994, p. 9). Lo anterior significó que, durante varios años, los afanes por construir una psicología social crítica de tintes locales se caracterizaran por una profunda preocupación en torno al carácter científico de la disciplina. Los largos debates generados por dicha preocupación estaban marcados por el rechazo de una gran cantidad de psicólogos sociales a la reproducción de los esquemas empirista-positivistas, es decir, de la psicología social aceptada hegemónicamente como científica y representada en América Latina por personalidades como Aroldo Rodrigues o Rogelio Díaz-Guerrero (Paez, 1994). Ante esa situación, una buena parte de los psicólogos sociales opuestos a esa psicología, encontraban en el marxismo y sus teóricos una posibilidad de cientificidad de nuevo tipo sustentada en la idea holista y utópica de construcción de un proyecto de sociedad científicamente constituida. Páez también se refiere a esto, en relación con las biografías de destacados psicólogos sociales latinoamericanos:

La urgencia de la problemática social hace que los intelectuales sientan fuertemente su estatus social privilegiado y les obliga a mostrar la utilidad y la relevancia social de su disciplina (...) La revisión de las biografías intelectuales muestra la saliencia de una formación marxista, la participación en movimientos sociales radicales y un compromiso con el cambio social. (Paez, 1994, p. 9)

En efecto, la psicología social latinoamericana de raigambre crítica, durante muchos años, intentó construir una identidad propia, sobre todo, a través del marxismo, que, en términos estrictos, tampoco la aceptaba de muy buen grado. No se puede negar, sin embargo, que el marxismo impactó significativamente, para bien o para mal, a la psicología social de América Latina y que fue definitiva en la constitución del espectro disciplinar inicial en la región, sobre todo en términos ideológicos. Una buena parte de la psicología social en América Latina estuvo durante muchos años

ligada a las ideas del marxismo, como ideología crítica por excelencia. Y también, durante muchos años, pareció que no podía haber otra psicología social crítica que no fuera aquella que sustentara sus ideas en el pensamiento marxista y la praxis asociada a él. Eso, sin embargo, a pesar de lo que pueda tener de cierto, no deja de ser una simplificación. Si bien es cierto que, durante una etapa de su historia, la psicología social latinoamericana de línea crítica pareció configurada como un sub-producto del marxismo ligado a los afanes revolucionarios de la izquierda vernácula, también es verdad que fue una etapa, como se verá un poco más adelante, demasiado productiva en lo ideológico y poco productiva en lo disciplinar.

Pero reducir la historia de la psicología social crítica en América Latina a la psicología marxista es ignorar su profunda complejidad y la diversidad a través de las cuales se ha configurado en toda su innegable singularidad. Me parece que las aportaciones del marxismo a la historia de la psicología social crítica latinoamericana son solo una parte de un complejo entramado de tradiciones ya descritas, que confluyen en una diversidad de propuestas que, si no complicara la comprensión del análisis, habría que llamar “psicologías sociales críticas” y a las que agrupo y nombro en singular únicamente con fines expositivos

Un problema más era el de una serie de tensiones existentes entre los diferentes frentes, ideológicos, teóricos, geo-políticos, etc., en los que se desarrollaba la psicología social en América Latina. No voy a abordar por el momento el total de esas tensiones para no distraerme de los objetivos de este artículo, pero si me ocuparé de una que, considero, fue en otro momento, diferente al que Páez analiza, sumamente significativa: aquella que se generaba entre quienes apostaban por una psicología militante, extremista incluso, inserta en tareas revolucionarias y otra, más mesurada y mucho más academicista, que buscaba desarrollar propuestas dirigidas al cambio social mediante el análisis, la interpretación y la intervención estrictamente disciplinares. La primera, me parece, estaba marcada por un cierto infantilismo izquierdista y por el maniqueísmo inherente a los extremismos. Era una psicología, ya lo dije antes, de poca producción disciplinar y mucha producción ideológica; su lectura del marxis-

mo era más bien economicista y tendía al dogma y a la translación mecánica de conceptos. Su eje no era epistémico o metodológico, sino doctrinal, y todas sus líneas de acción iban dirigidas a convertirse en una disciplina al servicio de la revolución latinoamericana, mediante la adaptación poco razonada e inmediatesta de conceptos provenientes de la economía o de la teoría marxista de la historia. La otra sustentaba sus elaboraciones sobre una cierta originalidad en cuanto al tipo de lectura que se hacía de las aportaciones de Marx y del marxismo. Buscaba respuestas sobre todo en la filosofía marxista, más que en sus elucubraciones económicas. Era una lectura mucho más abierta y mucho más abocada a trabajar conceptos que pudieran ser útiles en la construcción de una epistemología dirigida a la transformación de los discursos disciplinares como primer paso para la praxis, para el cambio social y para la transformación de las estructuras de poder, para la liberación. Puedo afirmar sin arriesgarme demasiado que era una psicología de corte hegeliano-marxista. Fue una tendencia, la más rescatable en mi opinión y vista a la distancia, que encontró en la confluencia de dos conceptos centrales de la filosofía del primer Marx el fundamento básico de sus elaboraciones. Esos conceptos eran el de Hombre y el de Praxis. La conjunción de ambos como herramientas de análisis daba cuenta de un sujeto históricamente constituido con base en relaciones alienantes, relaciones de dominación que generan personalidades socialmente disfuncionales; un sujeto enajenado por la explotación de que es objeto a través del trabajo, pero cuya condición alienada se expresa en todos los ámbitos de la vida de relación: el trabajo, la familia, la comunidad, la educación, etc. Esa es una de las ideas que encontramos permanentemente, por ejemplo, a lo largo de toda la obra de Alberto Merani (1968a; 1968b; 1973; 1976a; 1976b), de Ignacio Martín-Baró (1972; 1998; 2000), de Henri Pichón-Riviere (1983; 1985/2002; Pichón-Riviere y Pampliega, 1985) o de muchos otros psicólogos cuyas ideas no gozaban de tanta difusión, pero que podían tener un gran peso en sus ámbitos inmediatos de influencia.

Resulta también importante mencionar la tensión entre quienes propugnaban una psicología social que se ocupara de temas como la identidad, los usos y costumbres o los saberes ancestrales vehiculados por la tradición, para

ser incorporados de alguna manera al saber disciplinar, y una psicología social que más bien asumía la inevitabilidad de la integración y la necesidad de generar modelos de desarrollo social a partir de la modificación de las estructuras relacionales, mediante procesos de empoderamiento colectivo. Por ejemplo, procesos autogestivos de “producción de la vida” (Cohen DeGovia, 1975; Fernández y Cohen DeGovia, 1973).

Tal vez no sea excesivo decir que la psicología social latinoamericana *nace crítica*. Los primeros textos disciplinares buscan desvelar la naturaleza y las leyes que rigen los fenómenos locales, en su más profunda y concreta singularidad. Buscan entender a un ser llamado argentino, mexicano o venezolano y para ello hurgan en las aportaciones de la biología, de la metafísica o de la historia, pero fundamentan políticamente sus búsquedas en las ideas del anarquismo (p.,e. Rhodakanaty, 1861/1968), la psicología de los pueblos (p.,e. Chávez, en Rodríguez Preciado, 2014) o la novísima psicología de las masas (p.,e. Ramos Mejía, 1899/1956) que sintetizan en sus elementos constitutivos la unidad de las disciplinas científicas para la aprehensión y comprensión de los fenómenos humanos. Ellos son, de muchas maneras, ejemplo de una psicología social que desde sus inicios se debate por encontrar su identidad definitiva y que, por lo mismo, nunca es idéntica a sí misma. Es una psicología que hace suyas dos tradiciones: una, la de la ruptura, que le resulta necesaria a un pensamiento social que procesa y estudia lo que los grandes centros de poder producen como conocimiento, pero que, a la vez, se afana permanentemente en diferenciarse, en distanciarse de ello y en producir un conocimiento autóctono útil, en principio, para la comprensión de realidades propias. La segunda de esas tradiciones no es exactamente una que la psicología social haga suya, sino que contribuye a edificarla. Se trata de una poderosa e influyente línea de reflexión que se vincula indistintamente al pensamiento conservador o al pensamiento progresista, y que indudablemente transmite algunos de sus genes a la psicología social, tanto a la que más adelante llamaré productiva como a la que identificaré como reproductiva. Es una línea crítica, no sólo por la singularidad de sus características y de sus tópicos, sino también y fundamentalmente por la potente carga autocrítica que conlleva. Hablo de una tradición

reflexiva que ya he sugerido antes y que surge en el S. XIX en torno al llamado carácter nacional y a un conjunto de supuestos rasgos ontológicos del latinoamericano en general o del mexicano, el venezolano, el argentino, etc., en particular. Tan sólo México, nación torturada por su historia y por los vacíos identitarios generados por ella a lo largo de más de quinientos años, produjo durante todo el S. XX una gran cantidad de obras dentro de esa línea: de José Vasconcelos (*La raza cósmica*, 1925/1986) a Roger Bartra (*La jaula de la melancolía*, 1987), pasando por Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934/2009), Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*, 1950/1999), Jorge Portilla (*Fenomenología del relajo*, 1966/1984), Oscar Monroy (*El mexicano enano*, 1966), etc. La mayor parte de ellas son tratados o ensayos permeados por el psicoanálisis, en algunos casos, y, en otros, por el neo-hegelianismo o la fenomenología, en versiones autóctonas que, de muchas maneras, recogen la tradición ibérica de hacer obras morales más que filosóficas (Nicol, 1941/1963), por mucho que sus autores se esfuercen. Sin embargo, también hay que decir que aun no siendo, la mayoría, libros escritos por psicólogos, muchos de ellos son obras de psicología colectiva en los que no es difícil notar la influencia directa o indirecta de Wundt, de Le bon o de Tarde, además de la del obvio Freud. La misma psicología académica ha desarrollado en México a lo largo de todo el Siglo XX, y a partir de que Ezequiel Chávez escribiera su *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano* (1900/2007), una importante línea de análisis en el mismo sentido, con obras como *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, de Santiago Ramírez (1977); *Psicología del mexicano*, de Rogelio Díaz-Guerrero (1994); *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, de Raúl Béjar Navarro (1979) o, incluso, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, de Erich Fromm y Michael Maccoby (1973). He mencionado sólo obras referidas al carácter o la personalidad del mexicano, por ser las más obvias y las más abundantes, dada, como ya he dicho, la tortuosa historia de México. Sin embargo, esa misma línea se observa en mayor o menor medida en una buena parte de los países América Latina y su impacto inicial sobre una forma de pensar lo psicológico-social más que lo psicosocial. En ese orden,

Maritza Montero caracteriza a ese tipo de elaboraciones como “protopsicología social”, y afirma:

Que sea esta línea de investigación la que primero adquiera una definición y configuración propias no es casual. En efecto, si se toma en cuenta la cantidad de obras relativas a la definición identificatoria del «carácter nacional», de la «psicología de los pueblos americanos», es comprensible este desarrollo. [...] Desde México hasta Argentina puede decirse que cada país latinoamericano ha tenido en algún momento de su existencia como nación, uno o varios momentos de reflexión sobre esa problemática, con la consiguiente producción de tratados al respecto.

Tal literatura configura una protopsicología social, en la medida en que nociones tales como la de actitud, valores, creencias, imágenes, mentalidades y patrones sociales de conducta son tratadas en ellas en un nivel eminentemente psicosocial, si bien el enfoque general es ora psicológico, ora histórico, ora filosófico, y lo psicológico es presentado de manera imprecisa y como una derivación natural de la fundamentación desarrollada en esas obras. Al mismo tiempo, esa literatura muchas veces constituyó la expresión ideológica con la que se pretendió explicar el desarrollo frustrado de las naciones latinoamericanas. (Montero, 1994, p.18)

Se trata, como de alguna manera lo dice Montero, de un inicio incierto, pero al fin y al cabo es un inicio que muestra una preocupación por lo “latinoamericano” y que constituye sin duda una línea dentro de una tradición crítica que, por supuesto, no está exenta de un profundo y marcado esencialismo que de alguna manera resulta inevitable en narrativas que tienen como centro una serie de búsquedas identitarias asentadas en lo que nos gustaría ser, frente a lo que se nos ha impuesto que seamos. Es evidente que algo de esa tradición ha recogido la psicología social, y no sólo ha heredado su espíritu crítico, sino que también ha sido duramente crítica con ella, sobre todo por su tendencia a ontologizar. Aun así, muchas de sus preocupaciones han sido las mismas, sobre todo en la psicología que se hacía hasta más o menos los años ochenta del siglo pasado.

En función de lo anterior, me parece necesario hacer una aclaración: he dicho antes que la psicología social latinoamericana nace crítica. Y lo he dicho consciente de que se trata de una aseveración absolutamente cuestionable o, por lo menos, temeraria. Quizás sería más atinado decir que al surgimiento de la psicología social en América Latina, le es consustancial un elemento crítico que se desarro-

lla al mismo tiempo que se desarrolla el conjunto de la disciplina y sin el cual la propia disciplina carecería de interés histórico. Por eso, me parece necesario dejar claro que cuando hago tal afirmación me refiero, primero y evidentemente, a una psicología social que tiene como centro de sus preocupaciones disciplinares fenómenos y problemas cuya singularidad está definida por su localidad y su historicidad concretas, en otras palabras, fenómenos y problemas particulares emanados de la propia realidad latinoamericana. Segundo, se trata de una psicología social que se caracteriza por ser productiva y no reproductiva: generadora de saberes locales, lo que no significa que sea la única psicología social que se haya producido en Latinoamérica, sino que es aquella a la que por su singularidad podemos llamar “latinoamericana”. Tercero, es una psicología social transversalizada históricamente por la crítica de los saberes psicológicos y psicosociales producidos por los grandes centros de poder-saber y, en consecuencia, por la crítica a la reproducción mecánica de esos saberes para ser adaptados y aplicados a la realidad latinoamericana. Hablando en términos estrictos, si nos limitamos a considerar como “psicología social latinoamericana” a toda la psicología social generada en Latinoamérica y por psicólogos sociales latinoamericanos encontraremos que desde sus inicios la disciplina ha estado dominada por esa psicología reproductiva que, como ya dijimos, se basa en la repetición de esquemas, teorías y modelos desarrollados básicamente en Norteamérica. Pero esta última no es de la que me interesa hablar.

Sin embargo, rastrear en retrospectiva las huellas de algo a lo que podemos llamar psicología social crítica en América Latina —una vez esbozado, de manera general, lo que entendemos por “crítica”— presenta algunos problemas en los que resulta sumamente difícil generar un acuerdo entre interesados en el tema. Uno de esos problemas es que, por momentos, lo “crítico” parece ser una característica intrínseca de cualquier propuesta original que provenga de la disciplina en el contexto de la región. Quiero decir que en muchos casos pareciera que lo que le otorga el carácter de crítica a cierta psicología es el adjetivo “latinoamericana”, siempre y cuando su producción se refiera a algún problema o tema característico de ese entorno.

Por otra parte, la psicología social es una disciplina que en América Latina se desarrolla tardíamente en relación con el resto de las humanidades y también con referencia al resto de las áreas de la propia psicología que evolucionan a gran velocidad (Montero, 1986). Además de eso, y debido a lo anterior, una buena parte de las corrientes que intentaban construir una psicología social crítica en las primeras etapas de desarrollo de la disciplina, atendiendo por ejemplo a la versión de Montero (1986; 1993) se veían en la necesidad de nutrirse de las aportaciones de la psicología general o de las demás ciencias sociales ya consolidadas. Esto sucedía, porque de no hacerlo de esa manera, lo que se producía eran réplicas de modelos y desarrollos disciplinares provenientes de los grandes centros de generación de conocimientos. Un ejemplo sobresaliente de esto último, es el primer manual de psicología social escrito por Aroldo Rodrigues, hacia 1972: *Estudos em Psicologia Social* (en Montero, 1986).

De hecho, se puede decir que, a partir de sus inicios como materia académica, y durante muchos años, la psicología social latinoamericana no pareció tener sino dos grandes opciones. De hecho, igual que ocurre si analizamos los caminos recorridos por el pensamiento social en América Latina, no es demasiado arriesgado afirmar la existencia de dos historias de la psicología social latinoamericana que han corrido paralelamente: una, mayoritaria, básicamente reproductiva, aprisionada entre las redes de la ciencia normal y dedicada principalmente a trasladar y aplicar, mecánicamente y sin mucha vocación crítica, modelos y conocimientos desarrollados por lo que podríamos llamar la psicología social estándar, sobre todo, aunque no únicamente, la desarrollada en los Estados Unidos de Norteamérica; y otra, de carácter eminentemente productivo, preocupada principalmente por generar saberes y discursos que arrojaran consecuencias prácticas dirigidas a la transformación de realidades locales. No se trata aquí de denostar a una para ensalzar a la otra, pero sí de intentar rescatar, al menos en parte, algunos de los elementos que empedraron el tortuoso camino que la segunda ha tenido que seguir para consolidarse como una opción distinta a la primera, que, por otra parte, ha sido ya historizada y reseñada en manuales y textos diversos de amplia difusión.

La opinión de Maritza Montero (1986) al respecto, es distinta: Ella más bien observa dos etapas que se suceden la una a la otra; la primera, que yo he llamado reproductiva y, la segunda, que ella ve como un efecto positivo de la primera, a partir de las dudas y preocupaciones que surgen ante la aplicación de teorías desarrolladas en contextos sociales lejanos y radicalmente distintos a los de la realidad latinoamericana:

Surgen, no sin cierta timidez, problemas específicos, que aun estudiados bajo el prisma de las teorías provenientes de los centros irradiadores y con instrumentos creados para otras culturas, dan resultados que señalan irregularidades, peculiaridades, aspectos atípicos que no pueden menos que preocupar a [los] psicólogos sociales [latinoamericanos]. ¿Fallas en la teoría? ¿Fallas de los sujetos observados? ¿Fallas del método? ¿Fallas del investigador? Los mecanismos inherentes al método científico permiten ir descartando cada supuesto y poco a poco, una verdad se ha hecho palpable: Es necesario buscar otros métodos, otras explicaciones, o bien introducir modificaciones a las existentes [...] Es ese el momento en que comienza a surgir una ciencia propia. Un aporte original latinoamericano a la psicología social. (Montero, 1986, pp. 49-50)

Ese es, según Montero, el inicio de un camino que, evolutivamente guiará a la psicología social latinoamericana a su segunda etapa, caracterizada por:

La formulación de problemas que, cada vez más, en lugar de provenir de teorías o de otras realidades [sic], surgen del ámbito en que se desenvuelven los investigadores, son planteados por la sociedad en que viven y responden a necesidades perentorias de su población. Se caracterizan a demás por la aplicación. Si antes se buscaba saber qué hacía, qué era la psicología social, ahora que se le ha redefinido, se quiere saber para qué sirve y se busca obtener resultados concretos que modifiquen la realidad. (Montero, 1986, p. 50)

A mí me parece que el desarrollo de la psicología social crítica en América Latina no es tan ordenado ni tan continuo, sino que se produce por saltos y que actúa en sincronía con el desarrollo de la propia sociedad latinoamericana. En su etapa inicial como disciplina independiente, el desarrollo de la psicología social estuvo ligado, más bien, a definiciones epistémico-metodológicas, vinculadas a su vez —y ahí si hay acuerdo con Montero— a necesidades que requerían solución a corto plazo, necesidades urgentes generadas por la situación política o económica de las distintas regiones en las que se llevaba a cabo la práctica psicosocial: la guerra, la miseria, la explotación, la violencia, la migración, etc.

Pero sea cual sea la perspectiva desde la cual, unos y otros, analicemos la historia de la psicología social latinoamericana, creo que nos encontraremos con que, durante los largos y duros años de esa etapa inicial, una parte de la disciplina intentó construir una propuesta teórica idéntica a la problemática de la región, dándose a la discusión de dilemas irresolubles, derivados en la mayoría de los casos de metaproblemas definidos como problemas. El resultado fue una maraña de saberes y de actúes en los que prácticamente todo cabía, pero poco se identificaba con claridad. Así, entre lo científico y lo ideológico, entre lo teórico y lo metateórico, entre el lenguaje y la realidad, entre *protopsicología* y psicología, entre la psicología social norteamericana y la psicología social europea, o más allá: entre los modelos tradicionales (“imperialistas”, “alienantes”) y los modelos alternativos (“liberadores” “revolucionarios”) y, fundamental y sintéticamente, entre la responsabilidad científica y el compromiso político, lo que más abundaba eran los vacíos epistémicos y metodológicos que no era posible subsanar con la toma de posición a la que una lógica maniquea —o dicotómica, en el mejor de los casos— obligaba. Todo ello, parecía tener su explicación en la cruenta realidad que América Latina enfrentaba en los años en que la psicología social intentaba consolidarse como disciplina en la región. Y, evidentemente, esa psicología social que se quería crítica y que se ponía al servicio de las causas de los más necesitados, de los oprimidos, de los violentados, de los perseguidos y de los olvidados, no la tenía nada fácil. Era, hay que reconocerlo, una psicología aguerrida y audaz, pero sus dificultades comenzaban desde el doble carácter de su crítica: frente al poder político al que solía incomodar y frente al saber hegemónico de la disciplina.

Evidentemente, construir una opción crítica no resultaba, al inicio, una tarea sencilla. No era suficiente mantener una actitud recusativa en relación con las teorías *mainstream* o desvelar sus perversiones. Tampoco lo era en la medida en que los anhelos de construcción de una psicología social crítica —conceptualización que, por cierto, se daba por sentada en buena parte de las producciones teóricas y prácticas de la psicología social latinoamericana sin necesidad de nombrarla— se veían constantemente atrapados en una serie de bifurcaciones que ralentizaban inevita-

blemente los procesos de construcción de una opción distinta a la de aquella psicología con la que no se quería marchar. Así, surgían dilemas irresolubles en torno a qué camino a seguir. Por otra parte, los marcos y puntos de referencia tampoco estaban muy claros, lo que llevaba a casi toda aquella psicología que se asumiera crítica a refugiarse en el marxismo y a buscar la forma de ligarlo a las perspectivas disciplinares que pudieran adaptarse de alguna manera al materialismo dialéctico, como teoría totalizante acerca del ser humano y la sociedad.

Así, frente a la opción poco tolerable de nutrirse de las aportaciones de la psicología social norteamericana, había otra que se exploraba con mayor o menor fortuna: hurgar en las aportaciones de la psicología básica, entre ellas, las que parecieran poseer más herramientas epistémicas para estructurar una concepción histórica del sujeto desde la psicología. Esa es la explicación de que, por un buen tiempo, una buena cantidad de psicólogos críticos exploraran las propuestas tanto de la psicología genética como de la psicología evolutiva, que, por su nivel de desarrollo, ofrecían esas herramientas a las que me refiero y, además, parecían ser las perspectivas epistémicamente más cercanas al materialismo dialéctico, en la época en que éste último ejercía una suerte de dictadura teórica sobre todas aquellas formas de pensamiento que se negaran a la repetición y translación mecánicas de modelos de psicología social ligados teórica y prácticamente a los esquemas de la ciencia positiva.

Todo ello derivó en una serie de tentativas, ahora injustamente olvidadas, de construcción de una epistemología concreta abocada a fundamentar la praxis disciplinar de una psicología consciente de su función como dispositivo de poder, pero como tal, ligada, ya no a discursos opresivos, sino de liberación. Se trataba de una psicología y de una psicología social arraigadas en la tradición que he esbozado en los primeros dos apartados de este artículo. A ese mismo punto, llegaron en algún momento de su vida y de su obra, y más bien por distintos caminos, hombres y mujeres como Alberto Merani (1968a; 1968b; 1973; 1976a; 1976b), Henri Pichón-Rivière y Ana Pampliega de Quiroga (1983; 1985/2002), Henri Pichón-Rivière y Ana Pampliega de Quiroga (1985) Julieta Fernández Calderón y Gui-

lermo CohenDeGovia (1973); Guillermo Cohen deGovia (1975) y muchos otros, incluido el propio Ignacio Martín-Baró (1972; 1998; 2000) que, si bien no ha sido olvidado, sí ha terminado siendo una figura a la que se le honra mucho pero se le estudia muy poco. Por su parte, la mayoría de los anteriores a Martín-Baró, parecen haber caído en el olvido. Sin embargo, acepto que es probable que no se trate de un problema de olvido, de desmemoria o, peor aún, de ignorancia, sino de un juego de inercias: a partir de los años noventa las perspectivas críticas en psicología social se desarrollaron en América Latina a una velocidad tal que ha impedido volver la vista atrás, excepto para echar rápidas ojeadas a un pasado acerca del cual ni siquiera se discute, como si nunca hubiera existido.

Para entender esa especie de vuelco que, en mi opinión, se produce en la Psicología social latinoamericana, hay un hecho notorio que no se puede pasar por alto: para mediados de los años 80, un gran número de psicólogos sociales latinoamericanos de tendencia crítica, comienzan a dirigir la mirada hacia lo que se está produciendo en ese momento en Europa, muy probablemente gracias al enorme impacto del marxismo crítico y del post-estructuralismo, en términos generales, y de teorías y perspectivas psicosociales novedosas, como la de las representaciones sociales o el construccionismo social. Al mismo tiempo, el incremento de la movilidad académica que se produce en esos años, provoca pequeñas pero significativas oleadas de psicólogos sociales que viajan a Europa a hacer doctorados y que regresan, como modernos *marco polos*, cargados de novedades teóricas. Éstas se convierten, naturalmente, en ráfagas de aire fresco para una psicología social que buscaba nuevos referentes, un poco hastiada de debates y disputas repetidos hasta el hartazgo desde los años 60, relativos al objeto de estudio, los posibles fundamentos epistémicos de una psicología disciplinarmente incorrecta pero políticamente correcta o al revés, según la perspectiva; las necesidades y deberes de la *praxis psicosocial*, etc. Por eso mismo, comienzan a caer en desuso los viejos referentes, que, sin provenir muchos de ellos de la psicología social, habían sido elementos fundamentales en la construcción de una epistemología crítica y en la búsqueda de metodologías acordes a las realidades a las que los

psicólogos sociales se enfrentaban cotidianamente en la práctica.

Justo es decir también que la mayor parte de esa psicología social —de espíritu crítico, más que crítica— que se construía en esos años y sobre ese tipo de bases, era generalmente de consumo interno. Era una psicología que rara vez trascendía sus propias fronteras, dadas las dificultades que aquello entrañaba en el contexto de un mundo lejanísimo en el que los escritorios estaban ocupados por una máquina de escribir y no por una computadora y en el que viajar a un congreso internacional implicaba sacrificios o esfuerzos mayúsculos, no se hable ya de publicar un libro en una editorial de prestigio o un artículo en una revista de circulación internacional.

Por otra parte, no sólo todo el conocimiento psicosocial de esas épocas se generaba en las universidades, sobre todo en las más grandes, sino que también una gran parte de la práctica de la psicología social —aplicada, interventiva— se llevaba a cabo, bien, bajo el cobijo de las propias universidades, o bien, en el marco de proyectos locales, muchas veces semi clandestinos —hay que tomar en cuenta la situación política que prevaleció hasta principios de los años 90 en la mayoría de los países latinoamericanos— y arropados por organizaciones políticas de izquierda. Esto básicamente tenía dos razones: la primera, que no había en esos momentos otras instituciones, fuera de las universidades, para las cuales pudieran trabajar los psicólogos sociales. La segunda, porque hacerlo por cuenta propia era equivalente a suicidarse, básicamente, por hambre. Aun así, no se pueden negar los esfuerzos de una parte muy importante de la psicología social aplicada que en los años setenta y ochenta buscaba en los grupos y las comunidades desarrollar propuestas para la búsqueda de soluciones a problemáticas concretas relacionadas con la pobreza, la salud, la explotación, la guerra, la violencia del Estado, el hambre, el hacinamiento. Mucha de esa psicología social se desarrollaba bajo la influencia de psicólogos, psicólogos sociales y científicos y pensadores de otros campos, a los que ahora ya casi nadie lee o a los que los jóvenes psicólogos sociales ni siquiera conocen. Puede que haya llegado el momento de reflexionar sobre los orígenes críticos de nuestra disciplina, de podar el árbol del conocimiento psicosocial crítico en Latinoamérica,

así tengamos que darnos a la tarea de juntar y pegar piezas dispersas a lo largo y ancho de todo el subcontinente. Este texto pretende ser una parte mínima de esa tarea.

Referencias

- Bartra, Roger (1987). *La jaula de la melancolía*. México, D.F.: Grijalbo/Debolsillo.
- Béjar Navarro, Raúl (1979). *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*. México, D.F.: UNAM.
- Bilbao, Francisco (1886). *Obras completas*. Buenos Aires: Imprenta de Buenos Aires. Recuperado de: <https://ia801403.us.archive.org/0/items/obrascomple-tasd01bilbgoog/obrascompletasd01bilbgoog.pdf>
- Caso, Antonio (1922/1976). *Obras completas* (t. IX). México D.F.: UNAM.
- Cohen DeGovia, Guillermo C. (1975). *La Psicología en la Salud Pública*. México, D.F.: Extemporáneos.
- Chávez, Ezequiel A. (1900/2007). Ensayo sobre los rasgos característicos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano. En María del Carmen Rovira Gaspar (Comp.), *Obras III. Glosario e índice biográfico de la obra ¿de dónde venimos a dónde vamos?* (p. 375). México, D.F.: El Colegio Nacional.
- Del Alcázar Garrido, Joan (Coord.); Tabanera García, Nuria; Santacreu Soler, Josep Miquel & Marimon Riutort, Antoni (2003). *Historia contemporánea de América*. Valencia: Universitat de València.
- Díaz-Guerrero, Rogelio (1994). *Psicología del mexicano: descubrimiento de la etnopsicología*. México, D.F.: Trillas. 6ª. Edición.
- Dussel, Enrique (2011). *El primer debate filosófico de la modernidad*. En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta & Carmen Bohorques (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (pp. 56-66). México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Fernández Calderón, Julieta & Cohen DeGovia, Guillermo C. (1973). *El grupo operativo. Teoría y Práctica*. México, D.F.: Textos Extemporáneos.
- Fromm, Erich & Maccoby, Michael (1973). *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gabel, J. (1970/1973). *Sociología de la Alienación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, Hans-George. (1960/1999): *Verdad y método. T. I* (8ª edición). Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Krause, Enrique (1994). *Siglo de caudillos*. Barcelona: Tusquets.
- Lander, Edgardo (Ed.) (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Magallón Anaya, Mario & Escalante Rodríguez, Juan de Dios (2011). *El positivismo*. En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta & Carmen Bohorques (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (pp. 211-223). México D.F.: Siglo XXI.
- Martín-Baró, Ignacio (1972). *Psicodiagnóstico de América Latina*. San Salvador: LEA.
- Martín-Baró, Ignacio (1998). *Psicología de la liberación* (edición, introducción y notas de Amalio Blanco; epílogo de Noam Chomsky). Madrid: Trotta.
- Martín-Baró, Ignacio (2000). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica* (Décima edición). San Salvador: UCA.
- Merani, Alberto L. (1968a). *La dialéctica en psicología*. México, D.F.: Grijalbo.
- Merani, Alberto L. (1968b). *Problemas y pseudo-problemas de la psicología*. Barcelona: Grijalbo.
- Merani, Alberto L. (1973). *Psicología y alienación*. México, D.F.: Grijalbo.
- Merani, Alberto L. (1976a). *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Barcelona: Grijalbo.
- Merani, Alberto L. (1976b). *Carta abierta a los consumidores de psicología*. Barcelona: Grijalbo.
- Mondolfo, Rodolfo (1969/1971). *Verum factum*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Monroy Rivera, Oscar (1966). *El mexicano enano*. México, D.F.: B. Costa-Amic.
- Montero, Maritza (1986, 26 de mayo). *La psicología social en América latina: Desarrollo y tendencias actuales* (Conferencia dictada en la Universidad de Costa Rica).
- Montero, Maritza (1993). *Evolución y tendencias actuales de la psicología social en América latina*. Papeles del psicólogo, 55. Recuperado de: <http://www.papelesdelpsicologo.es/resumen?pii=580>
- Nicol, Eduardo (1941/1963). *Psicología de las situaciones vitales* (2ª Ed.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, Eduardo (1953/1997). *La vocación humana*. México, D.F.: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes (CONACULTA).
- Paez Rovira, Darío (Coord.) (1994). *La Psicología Social latinoamericana entre el criollismo y el cosmopolitismo*. Introducción a la obra de I. Martín-Baró, de J.M. Salazar y a la Psicología Social de América Latina. *Anthropos*, 156, 7-17.
- Paz, Octavio (1950/1999). *El laberinto de la soledad/Postdata/Vuelta a El laberinto de la soledad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 3ª. Edición.
- Pena de Matsushita, Marta (2011). *El romanticismo y el liberalismo*. En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta & Carmen Bohorques (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (pp. 194-210). México, D.F.: Siglo XXI.
- Pichón-Riviere, Henri (1983). *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (I)*. México, D.F.: Nueva Visión.
- Pichón-Riviere, Henri (1985/2002). *Teoría del vínculo* (22ª reimpresión). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pichón-Riviere, Henri & Pampliega de Quiroga, Ana (1985): *Psicología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Portilla, Jorge (1966/1984). *Fenomenología del relajó*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, Santiago (1977). *El mexicano, psicología de sus motivaciones*. México, D.F.: Grijalbo.
- Ramos Mejía, José María (1899/1956). *Las multitudes argentinas*. Buenos Aires: Editorial Tor.
- Ramos, Samuel (1934/2009). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, D.F.: Editorial Planeta Mexicana.
- Rhodakanaty, Plotino (1861/1968). *Cartilla Socialista*. México, D.F.: Biblioteca Nacional.
- Rodó, José Enrique (1900/1963). *Ariel*. México, D.F.: Espasa Calpe Mexicana.
- Rodríguez Preciado, Salvador Iván (2007). *Historia de la Psicología Social en México: sus inicios*. En Miguel Ángel Aguilar & Anne Reid (Coords.), *Tratado de Psicología Social. Perspectivas socioculturales* (pp. 301-337). Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rodríguez Preciado, Salvador Iván (2014). *Raíces y tradiciones de la Psicología Social en México. Un estudio historiográfico*. Guadalajara, México: ITESO/El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara.
- Varios autores (1988). Leopoldo Zea. Filosofía de la historia latinoamericana como compromiso (número especial). *Anthropos*, 89.

Vasconcelos, José (1925/1986). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. México D. F. Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública.

Zea, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, D. F. Joaquín Mortiz.



EDUARDO RODRÍGUEZ VILLEGAS

Profesor-Investigador de tiempo completo, adscrito a la Facultad de Psicología de la BUAP. Actualmente Secretario de Investigación y Posgrado de la misma facultad.

DIRECCIÓN DE CONTACTO

Pue_Bna@hotmail.com

FORMATO DE CITACIÓN

Rodríguez Villegas, Eduardo (2017). Reflexiones en torno a la tradición crítica en la psicología social de América Latina. *Quaderns de Psicologia*, 19(3), 299-315.
<http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1403>

HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 22-03-2017
1ª Revisión: 05-09-2017
Aceptado: 01-12-2017