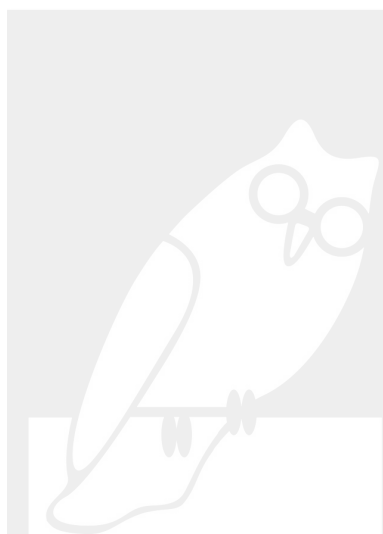


La incurable otredad del ser*

Amalio Blanco**



Palabras clave:
violencia, convivencia, pobreza,
víctimas, teoría crítica.

Resumen

Las relaciones interpersonales son el eje articulador de la existencia humana. Este es el argumento central de este artículo escrito como respuesta de agradecimiento a la concesión de la Medalla de Oro de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" de El Salvador (UCA) a su autor. En el contexto de una sociedad como la salvadoreña, estas relaciones atraviesan problemas que todavía las sitúan lejos de las relaciones de cooperación, confianza, reciprocidad y apoyo que caracterizan los contextos que favorecen la inclusión, la convivencia y la comunión mental entre las personas. Hay condiciones sociales externas al individuo que llevan dentro de sí la semilla de la discriminación, la exclusión, el ostracismo y la violencia. Estas condiciones han regado de víctimas la historia del pueblo salvadoreño al situarse en el polo opuesto de los rasgos que caracterizan la esencia de lo humano: el contacto, la conexión emocional, la compasión, la ayuda mutua; al situarse, en una palabra, en el polo opuesto de la alteridad. Este es el marco de la teoría crítica.

* Este artículo fue escrito como parte del agradecimiento del autor a la concesión de la "Medalla al Mérito Extraordinario José Simeón Cañas por haber enriquecido y divulgado las ideas del P. Ignacio Martín-Baró". En ese mismo acto, celebrado en la UCA el día 2 de junio de 2016, tuvo lugar la presentación del libro "El realismo crítico. Fundamentos y aplicaciones", una colección de artículos inéditos de Ignacio Martín-Baró, editado conjuntamente con Mauricio Gaborit. El autor quiere dejar constancia de su más sentido agradecimiento a la Junta de Directores de la Universidad, y a su través, toda la comunidad universitaria de la UCA, de manera especial a las compañeras y los compañeros del Departamento de Psicología.

** Catedrático de Psicología Social, Universidad Autónoma de Madrid.

Elogio de la amistad

No es vana la amistad como razón de las cosas que uno hace o de las cosas que le pueden suceder en la vida. En el libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles le atribuía tres características que ocupan un lugar destacado en la configuración de la naturaleza social del ser humano. La amistad es, primero, una virtud, “o le acompaña la virtud”; después, es “una cosa muy necesaria para la vida, pues sin amigos nadie desearía vivir aunque poseyera todos los demás bienes”, dice el sabio griego; y en tercer lugar, es algo bueno, de suerte que “la abundancia de estos [los amigos] parece que es una de las cosas buenas”, y no solo eso, sino algo propio de la gente buena, algo que pertenece a las mujeres y a los hombres buenos: “algunos incluso piensan que lo mismo es ‘hombres buenos’ que ‘hombres amigos’”¹.

Asociar la amistad a la virtud y a la bondad de quienes la ejercen, la practican y la disfrutan, y considerarla como una necesidad es concederle un lugar realmente privilegiado en la vida social y en las relaciones interpersonales. No es esta una de esas fórmulas de relleno que tienen cabida en cualquier momento de un escrito o una exposición y con la que resulta difícil no estar de acuerdo. Todo lo contrario; aludimos a las relaciones interpersonales como “el eje articulador de la existencia humana”, como el proceso a cuyo través el organismo que somos al nacer va deviniendo en persona, de acuerdo con la propuesta de ese lúcido y profundo pensador, injustamente marginado en el actual panorama de la psicología social, que fue George Herbert Mead: “La persona es algo que tiene desarrollo; no está presente inicialmente en el nacimiento, sino que surge en el proceso de la experiencia y la actividad sociales, es decir, se desarrolla en el individuo a resultas de sus relaciones con ese proceso como un todo y

con los otros individuos que se encuentran dentro de ese proceso” (Mead, 1982, p. 167). En realidad, este es un argumento teóricamente muy sólido, que ha transitado a lo largo de la psicología social con firmeza desde aquella “psicología de las fuerzas que actúan en la construcción de lo social” —a las que aludía John Friedrich Herbart (fuerzas que emanan de las relaciones e interacciones entre los individuos que la componen)— y, sobre todo, desde la “lógica inter-mental” de Gabriel Tarde. Solomon Asch —por traer a colación un referente más actual— lo expresó en unos términos muy diáfanos: “El hecho capital [del ser humano] consiste en que los hombres no se relacionan solamente con los objetos de la naturaleza, sino con otros hombres y en tal encuentro se transforman en seres humanos. El ambiente de los demás y los productos a los que han dado lugar se convierten en un poderoso y amplio campo de fuerzas dentro del cual se mueve y existe todo individuo” (Asch, 1962, p. 129).

El argumento de las relaciones sociales como eje articulador de la existencia humana es el que impregna uno de los artículos emblemáticos de Martín-Baró, “Guerra y salud mental”, publicado en estas mismas páginas en 1984, en el fragor de la guerra civil que asoló El Salvador durante la década de los ochenta. Ese argumento le sirve para hacer una merecida crítica al individualismo biomédico que dominaba el DSM-III, publicado tan solo unos años antes (en 1980) y donde, como es bien sabido, se introduce por primera vez el trastorno de estrés postraumático (TEPT) como categoría diagnóstica. Le sirve también como prólogo a su concepción de la salud y del trastorno mental como un proceso que incumbe a las relaciones humanizadoras o deshumanizantes “que se abren para los miembros de cada sociedad y grupo” (Martín-Baró, 2003, p. 336). En el caso de El Salvador, esas relaciones estaban enmarcadas

1. Las citas de Aristóteles están tomadas de su libro *Ética a Nicómaco* (Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 234 y 235. Traducción, introducción y notas de José Luis Calvo Martínez).

en la polarización social, la mentira institucionalizada y la violencia (Martín-Baró, 2003, pp. 360-365). Todavía se está lejos de haber dado los pasos necesarios para revertir esa situación. El ejemplo más patente nos lo ofrece el cada día más preocupante fenómeno de las pandillas. Estas “florecen en aquellas comunidades en donde reinan débiles vínculos de interacción y cooperación comunitaria, en donde la participación ciudadana es escasa y no es capaz de lograr interlocución con las agencias del Estado, y en donde las normas sociales de comportamiento no censuran ni limitan el uso de la violencia”. No es esta una opinión cualquiera, sino uno de los supuestos sobre los que se erigen las investigaciones llevadas a cabo en los países centroamericanos sobre un problema social que está resultando letal para esas sociedades (ERIC, IDESO, IDIES e IUDOP, 2004, p. 23).

La invocación que de manera expresa se hace a los vínculos de interacción y cooperación comunitaria nos conducen a una de las más sólidas tradiciones de la ciencia social, a una de sus “ideas-elementos” más distintivos, el de comunidad. Teniendo como referentes a los grandes maestros (Comte, Durkheim, Simmel, Marx y Weber), Robert Nisbet recuerda que la comunidad “abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo” (Nisbet, 1969, p. 71). Esos modelos de relación son precisamente los que brillan por su ausencia en los escenarios presididos por la polarización y la violencia, como aquellos en los que las pandillas han pasado a ser sus principales protagonistas, y el miedo y la desconfianza sus principales vías de relación interpersonal. “La confianza interpersonal crea el clima preciso para que los habitantes de los barrios o los miembros de una colectividad puedan interactuar entre sí bajo ciertos términos de reciprocidad, respeto y obligatoriedad”. Esa es una de las conclusiones con las que se cierra el volumen segundo de *Maras y pandillas en Centroamérica*, dedicado al capital social

(Cruz, 2004, p. 316). Hablar de confianza en un entorno presidido por el miedo y la inseguridad es tan irreal como hablar de salud mental en medio de polarización, la mentira institucionalizada y la violencia. Con ello entramos en un círculo del que resulta difícil escapar por cuanto la violencia aumenta la desconfianza, y esta, a su vez, confina a las personas en el interior de sus hogares limitando el contacto, dificultando la participación en actividades comunes, retroalimentando así el miedo y la desconfianza interpersonal. Por el contrario, confianza interpersonal e intergrupala, participación en actividades comunes y sentido de comunidad van de la mano y facilitan modelos de relación cercanos a la virtud y a la bondad, por seguir la senda marcada desde el comienzo del artículo.

Tras este elogio de la amistad, apoyándolo y confirmando en todas sus dimensiones, la ciencia social en general, y particularmente la psicología, ha desplegado una extensa y rica variedad de teorías, que podrían quedar resumidas en una sabia sentencia de aquel filósofo de provincias que fue Juan de Mairena: “Quien razona afirma la existencia de un prójimo, la necesidad de diálogo, la posible comunión mental entre los hombres” (Machado, 1988, p. 1967). Esta sentencia tiene como base y fundamento la “incurable otredad del ser”, que otro filósofo, este ya mucho más reconocido como tal, que dejó una impronta intelectual y personal indeleble en la UCA y en El Salvador, definió en unos términos muy precisos, aunque también algo más complejos:

La vida no es, entonces, tan sólo decurrencia ni incurcencia, sino que es, desde sus primeros pasos, estricta socorrancia, necesidad de acudir a los otros en busca de socorro. Y es así como el hombre empieza a estar en la realidad. Puede decirse, en consecuencia, que en su primario estar en la realidad, el animal de realidades se encuentra a sí mismo como realmente necesitado, pero necesitado de los demás; se encuentra a sí mismo como vertido indigentemente a los otros. No a cualquiera otros —el

otro como otro no ha aparecido todavía—, sino a los que lo pueden socorrer [...]. Por sentir la necesidad de socorro, el hombre está abierto a los otros sentientemente desde sus mismas estructuras biológicas.

(Ellacuría, 1990, p. 211)

La necesidad de acudir a los otros, especialmente a quienes nos pueden socorrer, la dependencia de los demás, la indigencia de los primeros pasos en la vida y la apertura emocional, convierten la alteridad en el eje de la vida social y de nuestro desarrollo como personas en el sentido psicológico del término. Pero Ellacuría va un paso más allá: no se trata solo de estar pasivamente abierto, sino de estar activamente vertido a los demás: esa es la esencia de lo humano, de suerte que la alteridad social deja de ser un acto elegible para convertirse en una realidad primaria (necesaria) de la que dependemos para ser y para existir, de la que depende nuestra esencia como personas y nuestra existencia como seres sociales: “es la realidad de los otros la que se introduce en la propia vida y en tanto en cuanto esa realidad ajena la ‘realizo’ desde mi propia apertura sentiente, se va constituyendo en realidad propia, en mi propia realidad” (Ellacuría, 1990b, p. 112). La “apertura sentiente” convierte en incurable la otredad. La alteridad social nos pertenece como especie y no hay voluntad personal, por muy tenaz y férrea que se muestre, capaz de torcer su rumbo, porque tras dicha apertura hay una historia filogenética trazada de manera paulatina pero firme, a lo largo de millones de años.

Estar abierto y estar vertido a los demás es lo que convierte las relaciones interpersonales en el eje en torno al cual se articula nuestra existencia como personas. Las pruebas más fehacientes de ello se encuentran en las consecuencias letales de la soledad y el aislamiento, sobre todo cuando este se da durante los

primeros años de vida. Las historias de Ana e Isabel narradas por Kingsley Davies (1965), o la de Víctor de L'Aveyron, que describe Jean Itard (1982) y que François Truffaut trasladó al cine en una obra maestra, *El niño salvaje*, muestran de manera clara cómo la ausencia de relación y de interacción social condena a las personas a un silencio y a un destierro interior del que resulta difícil recuperarse. Ambos casos describen un panorama desolador: falta de atención, ausencia de conductas imitativas, incapacidad de comunicación, insensibilidad moral, apatía emocional; en una palabra, “la mayoría de los rasgos mentales que consideramos constituyentes de la mente humana no se encuentran presentes, a menos que sean colocados allí por el contacto comunicativo con los demás” (Davis, 1965, p. 198). Este es ya un hecho sólidamente asentado. John Cacioppo, el autor que más y mejor ha estudiado este fenómeno desde la Psicología, ratifica, punto por punto, este diagnóstico y lo refuerza con datos procedentes de la neurociencia social. La soledad es un factor de riesgo para la salud física y mental; incrementa la disforia, la ansiedad y el retraimiento psicológico; predice sintomatología depresiva; alteraciones en el funcionamiento endocrino, etc. (Cacioppo et al., 2015).

Todos estos datos, y otros muchos que podríamos haber mencionado, insinúan claramente la existencia de un complemento a la “apertura sentiente” por la vía de una “apertura pensante” (una apertura cogitante) a la que la psicología ha prestado un especial interés. Ambas forman parte de la esencia de lo humano; ambas resultan imprescindibles para el devenir como persona. La ya larga y rica tradición cognitiva nos ha permitido demostrar que el ser humano está abierto a los otros no solo “sentientemente” (apertura afectivo-emocional) a partir de la empatía, la compasión², la culpa, etc., sino también

2. Es el “principio misericordia” al que Jon Sobrino le ha prestado una especial atención desde la teología, “una acción o, más exactamente, una re-acción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propio” y que está motivada “sólo por ese sufrimiento” (Sobrino, S. J. *El principio misericordia*. San Salvador: UCA Editores, 1992, p. 33).

cognitivamente. La inabarcable literatura en torno a la teoría de la mente nos ha definido como objetos capaces de conjugar, con una infinita versatilidad y riqueza de matices, verbos epistémicos (saber, pensar, conocer, creer, etc.) y emocionales (querer, desear, sentir, etc.) referidos a nosotros mismos y referidos a los otros, en cuanto personas y, sobre todo, en calidad de pertenecientes a grupos y categorías sociales. En el cruce de caminos de la apertura emocional y la apertura cognitiva a los otros es donde y cuando nos construimos como personas; es ahí donde reside la esencia de lo humano. Ambas nos pertenecen como especie, lo que equivale a decir que ambas se apoyan, en su momento fundante, en un hecho biológico: la singularidad del lóbulo frontal en la especie humana. En último término, “en el hombre hay historia porque hay naturaleza” (Ellacuría, 1990b, p. 166).

No es el momento de entrar en muchas consideraciones en torno a este tema, pero conviene recordar que la neurociencia social, a través de sofisticadas técnicas de neuroimagen (resonancia magnética funcional), ha mostrado un hecho que reviste una singular trascendencia para lo que nos ocupa: la región cerebral que se activa durante el dolor físico es la misma que se pone en marcha como consecuencia del dolor social que origina la soledad, el rechazo, el ostracismo y la exclusión: el córtex cingular anterior y la ínsula (Eisenberger, Lieberman y Williams, 2003; MacDonald y Leary, 2005). El solapamiento y superposición del dolor físico y del dolor social es algo más que una simple metáfora; los dos comparten una misma experiencia personal y un mismo sustrato neurológico. Ambos son vividos como amenazantes, demandan una gran cantidad de recursos atencionales, activan estrategias de afrontamiento, y dan lugar a experiencias emocionales negativas que dejan sentir su letal influencia sobre diversas manifestaciones de la salud.

La psicología ha abordado este tema desde múltiples perspectivas; desde la teoría del apego (Bowlby, 1976) y desde las necesidades

de afiliación (Schachter, 1961), pertenencia (Baumeister y Leary, 1995; Leary, 2010), protección y apoyo (Gracia, Herrero y Musitu, 1995) e identidad social positiva (Tajfel, 1984). Shelley Taylor (2002, p. 21), una de las más reconocidas investigadoras en el campo de la psicología, lo ha resumido en pocos y certeros términos:

Debido a las abrumadoras pruebas que existen sobre el cuidado, voy a comenzar por la observación de que somos, fundamentalmente, una especie afectuosa y a mostrar que ello revela una verdad fundamental sobre la naturaleza humana: el cerebro y el cuerpo están contruidos para cuidar, no de forma indiscriminada, sino a fin de atraer, mantener y alimentar relaciones con los demás a lo largo de su vida.

A estos argumentos se suman, desde sus correspondientes posiciones disciplinares, un buen número de autores cuya influencia se ha dejado sentir de manera notable en alguna parte y en algún momento de la historia del pensamiento social: Peter Berger y Thomas Luckman, Norbert Elias, Karl Mannheim, o Ignacio Ellacuría, por citar solo algunos de los más representativos. “El ser humano no se concibe dentro de una esfera de interioridad estática; continuamente tiene que exteriorizarse en actividad”, dicen Berger y Luckman (1968, p. 73) en esa obra cumbre del pensamiento social que es *La construcción social de la realidad*. Ni siquiera la actividad de pensar, que puede ser considerada como la más distintivamente humana y personal, puede ser concebida como algo que emana de la interioridad solipsista de la mente; eso tan solo sucede en un sentido muy limitado, dice Karl Mannheim en otra obra emblemática, tanto o más que la anterior, *Ideología y utopía*: las personas “hablan el idioma de su grupo; piensan en la misma forma que su grupo [...]. Así, pues, no son los hombres en general los que piensan, ni siquiera los individuos aislados, sino hombres que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones

típicas que caracterizan su posición común" (Mannheim, 2004, p. 35). De todo ello nos puede ofrecer una muestra fehaciente una elemental revisión sobre las creencias, los valores, las actitudes, los estereotipos, esa cognición socialmente compartida que es propia de los grupos (las creencias grupales como expresión de la identidad social, de las que habla Daniel Bar-Tal), sobre todo de aquellos cuya razón de ser se fundamenta precisamente en una ideología común, en la obligación de pensar de la misma manera, de mostrar los mismos sentimientos respecto a determinados estímulos y objetos sociales, y de actuar en una misma dirección, so pena de verse sometido al ostracismo, el rechazo y la exclusión. Recordemos que esa era una de las razones de las reacciones de conformidad y sometimiento observadas en los experimentos de Asch sobre la presión de grupo: algunos de los participantes "experimentan una necesidad imperiosa: no parecer diferentes. Se hallan dominados por la idea de que se encuentran excluidos del grupo, y de que tal cosa representa un reproche serio contra ellos. En consecuencia, se reduce su interés a una determinación desesperada de aparecer como todos los demás, de sumergirse en el grupo" (Asch, 1962, p. 470). Tampoco hubiera sido necesario acudir a estos experimentos; la vida diaria de cualquier persona, de unas más que de otras, naturalmente, nos ofrece numerosos ejemplos, algunos de ellos especialmente dramáticos (los que podemos encontrar en las pandillas, sin ir más lejos) de la presencia de una cognición y de unas emociones socialmente compartidas.

Norbert Elias va un paso más allá: estar vertido cognitiva y afectivamente a los otros es la condición de la subjetividad consciente, de la experiencia psicológica del "self", del autoconocimiento: "el ser humano particular sólo es capaz de decir 'yo' porque y si es al mismo tiempo capaz de decir 'nosotros'. Ya la idea de 'yo soy', cuanto más la idea 'yo pienso', presuponen la existencia de otras personas y la convivencia con otras personas; en suma, presuponen un grupo, una sociedad

(Elias, 1990, p. 81-82). La reflexividad de la mente, la capacidad que el ser humano tiene para ser al mismo tiempo objeto y sujeto de su propio conocimiento, de conjugar los verbos epistémicos y emocionales y ser al mismo tiempo objeto de la conjugación, solo es posible gracias al contacto, la comunicación y la interacción con los otros. Cuando nacemos, todavía no somos "persona" en el sentido psicológico del término (un objeto con mente), nos ha dicho antes George H. Mead. Ahora completa el argumento: "El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino solo indirectamente, desde los puntos de vista de los miembros particulares de su mismo grupo social o desde el punto de vista del grupo al que pertenece como un todo", el "otro generalizado" (Mead, 1982, p. 170). Los otros se convierten, pues, en la precondition del "Yo"; este es, esencialmente, una estructura social que se origina y surge en el transcurso de la experiencia social. El que sea posible el conocimiento al margen de la experiencia, tal y como había defendido Kant en el lapidario comienzo (y en el posterior desarrollo) de su *Crítica de la razón pura*, la ve Mead con reparos. No puede haber conocimiento sin sujeto cognoscente, y este no existe en el vacío social; no cabe reducir el "self" al "self" absoluto y concebir la infinita totalidad del universo como la experiencia de este último, había escrito Mead en un corto ensayo, como casi todos los suyos, publicado en 1917 y recogido por Andrew Reck (1964, p. 187). Se trata, pues, de una crítica al sujeto trascendental (autosuficiente) kantiano; el "self", será la propuesta de Mead, implica otro "self" tanto para la tarea del conocimiento (como sujeto de conocimiento) como para su propia existencia y experiencia como persona (como objeto de su propio conocimiento). No es posible la escisión "yo" – "otros", porque dicha escisión llevaría implícita la escisión "yo" – "mundo" y volveríamos a la ilusión de un sujeto trascendental suspendido en vacío social, y, todavía peor, a la paradoja de una "libertad puramente interior", aun cuando estemos cargados de cadenas, algo propio del pensar idealista que la teoría crítica rechaza de

plano (Horkheimer, 1974, p. 260). En la realización de su absolutéz, el yo "tiene que contar, pues, con la absolutéz de los demás que se le hacen primariamente presentes en su propia versión constitutiva a ellos" (Ellacuría, 1990b, p. 373). El yo es una entidad "relativamente absoluta", en la medida en que está limitada por la relativa absolutéz de los otros.

La imposibilidad de la total absolutéz del "Yo", de pensar desde una pura interioridad en una suerte de evasión solipsista, de desarrollar la subjetividad en el vacío existencial (al margen de las condiciones de la existencia), de concebir al "Yo" como el hacedor autosuficiente de sí mismo y de la realidad que lo envuelve, supone una crítica directa a las posiciones idealistas, entre ellas, al constructivismo social. El pensamiento crítico se opone al "ego autónomo", ajeno al acontecer social y "tiene conscientemente por sujeto a un individuo determinado en sus relaciones sociales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza" (Horkheimer, 1974, p. 243). Frente a un "yo" enclaustrado dentro de los límites que marcan su particular construcción, percepción e interpretación de la realidad, un "yo" abierto y vertido emocional y cognitivamente hacia lo otro y hacia los otros. Frente a la absoluta mismidad que se ha enseñoreado del constructivismo social, la inaplazable e inevitable alteridad.

La vida como "socorrenia" (Ellacuría, 1990b), la naturaleza afectuosa de nuestra especie (Taylor, 2002), la necesidad del otro y del "otro generalizado" para el desarrollo del "Yo" (para el paso del organismo a persona) (Mead, 1982), el hecho relacional como "eje articulador de la existencia humana" (Asch, 1962; Martín-Baró, 2003), por mencionar solo algunos de los argumentos que nos vienen acompañando en estas primeras páginas, nos remiten a una de las hipótesis que sigue recabando apoyos cada vez más firmes y convincentes desde diversos frentes: la hipótesis del cerebro social. El crecimiento espectacular

del neocórtex experimentado por la especie humana en el transcurso de su desarrollo fue debido a las demandas y exigencias provenientes del crecimiento del tamaño del grupo; a medida que este aumentó, se incrementó también el número de las relaciones sociales, y con ellas las demandas cognitivas y afectivas a las que se veían obligados a enfrentarse aquellos ancestros nuestros de la Sima de los Huesos, en Atapuerca (Burgos): organizar la defensa del territorio, elaborar pautas de vida en común al interior del propio grupo, probablemente acompañadas de sus correspondientes sanciones, definir las relaciones con otros grupos, las estrategias de emparejamiento, el cuidado de la descendencia, el afrontamiento de las enfermedades, etc. La doble apertura que nos caracteriza como seres humanos (la apertura sentiente y la apertura cogitante) tienen su razón de ser en el cerebro social. La inteligencia social y el desarrollo de habilidades psicológicas subyacentes a la comunidad (Humphrey, 1993), la conducta prosocial (Adolphs, 2009), la aparición de la familia humana (Allman, 2003) o el tamaño cognitivo del grupo (Dunbar, 1998) son las principales razones que hoy en día se manejan para dar cuenta del que puede ser considerado el acontecimiento más definitivo en la historia de la filogenia: el crecimiento del lóbulo frontal. También cabe la posibilidad de que fuera al revés, que el crecimiento del lóbulo frontal estuviera en el origen del desarrollo de la inteligencia social, del tamaño cognitivo del grupo o de las habilidades psicológicas subyacentes a la comunidad. Para el caso viene a ser lo mismo: ambos se necesitan, se apoyan y no son posibles el uno sin el otro. Adolphs (2009) y Allman (2003) ponen el énfasis en dos aspectos muy complementarios especialmente pertinentes en este marco de la inevitable otredad del ser. El primero, en el apareamiento monógamo: las relaciones de pareja explican más varianza en el tamaño del cerebro que otros tipos de complejidad social (Adolphs, 2009, p. 699). El segundo, en la aparición de la familia humana y, más en concreto, en sus funciones como red primaria de protección y apoyo: "sin la familia

ampliada, en los homínidos no habrían evolucionado cerebros grandes" (Allman, 2003, p. 209).

Este pequeño excursus sobre el cerebro social tiene un doble objetivo. Primero, desterrar definitivamente la imagen del cazador afanado en eliminar a todo contrincante y de acaparar poder y riqueza, como la imagen que de manera más fiel representa el desarrollo filogenético de nuestra especie, defendida de manera tan entusiasta por Konrad Lorenz: "Si uno pudiera ver sin prejuicios al hombre contemporáneo, en una mano la bomba de hidrógeno y en el corazón el instinto de agresión heredado de sus pasados los antropoides, producto aquélla de su inteligencia e incontrolable éste por su razón, no le auguraría larga vida" (Lorenz, 1971, p. 60). En segundo lugar, y de manera complementaria, recuperar la imagen de un ser humano socorrente e indigente (Ellacuría), cuya viabilidad como especie fue también debida a la reciprocidad, a la ayuda mutua, a las pautas de convivencia, al cerebro cuidador: "Cuando consideramos qué hacían las mujeres mientras los hombres cazaban, podemos ver de inmediato que las tareas que realizaban requerían también un gran cerebro social. Criar a los hijos, coordinar la recolección de comida y el cuidado de los niños, atraer y retener a un compañero, protegerse mutuamente y con frecuencia hacer todo eso a la vez requería una habilidad social considerable" (Taylor, 2002, p. 53-54). Los numerosos estudios sobre el desarrollo ontogenético no han detectado la presencia de instinto agresivo alguno en el neonato; lo que han señalado es la existencia de una "inter-subjetividad primaria" (Trevvarthen, 1977), un sólido vínculo emocional entre el bebé y el adulto sobre el que posteriormente se asentará el desarrollo de la mente. Ese vínculo es preferentemente afectivo, y queda, por tanto, situado en el polo opuesto de la violencia. En el capítulo dedicado a la agresión y el odio en su inigualable estudio sobre el prejuicio, Gordon Allport concluye que "lo que gobierna a un individuo al comienzo de su vida es una relación positiva de dependencia con la

madre. Escasas o nulas son las evidencias de instintos destructivos". Ello supone, que "la génesis del odio es algo secundario, contingente y relativamente tardío en el proceso de desarrollo. Es siempre una cuestión de deseos positivos frustrados y de la humillación resultante para la propia autoestima o los propios valores" (Allport, 1962, p. 396). Cuando eso ocurre, se abren de par en par las puertas al estrés psicosocial y a diversas disfunciones psicológicas.

El Informe de la Junta Consultiva Nacional del Consejo de Salud Mental ("Basic Behavioral Science Task Force of the National Advisory Mental Health Council"-BBSRMH, 1996) dejó claro, en su momento, que la pertenencia racial o étnica es la fuente y el origen más frecuente de estigma, exclusión y discriminación, y al mismo tiempo se erige en uno de los factores de riesgo más importantes para la enfermedad física y mental, así como para la aparición de disfunciones psicosociales. Por otra parte, hace tiempo que contamos con sólidas evidencias en torno a la influencia negativa que la exclusión social y el ostracismo tienen sobre la salud (Krieger, 1999; McDonald y Leary, 2005; Pascoe y Richman, 2009; Schmidt, Branscombe, Postmes y García, 2014; Williams, 2007). Los dos meta-análisis llevados a cabo por parte de Schmidt *et al.* (2014) resultan especialmente relevantes. Primero, porque sitúan la salud más en el marco del bienestar que en el de la ausencia de enfermedad; después, porque agrupa los resultados de 43 estudios entre los que suman 144 246 personas; y, finalmente, porque analiza datos correlacionales y datos experimentales. Los primeros confirman que la experiencia de ser discriminado correlaciona negativamente con el bienestar psicológico (depresión, ansiedad y angustia), especialmente en personas con alguna discapacidad física o mental (-.42), aquejadas y diagnosticadas de alguna enfermedad mental (-.35), de HIV (-.32), con sobrepeso (-.28), con una orientación homosexual (-.28) o en función de su pertenencia racial (-.22), y con mayor fuerza entre los niños (-.26) que entre

los adultos (-.23). Los datos experimentales permiten establecer una relación causal negativa entre discriminación y bienestar, pero tan solo en el caso de que la discriminación sea continuada; los eventos únicos de discriminación no ofrecían ningún efecto negativo sobre el bienestar. En América Latina en general, y en El Salvador en particular, las situaciones de discriminación en razón de la raza, el género, los recursos económicos (la pobreza), etc., son endémicas.

Discriminación, exclusión y ostracismo quedan situados en el polo opuesto del contacto, la confianza, la conexión emocional, la intimidad personal, la ayuda mutua, el cuidado; de todos esos rasgos que caracterizan la esencia de lo humano. Todos ellos, además, son la negación de la absolutéz y la autosuficiencia cognitiva y emocional del "Yo"; son la negación del otro; en una palabra, son la negación de la amistad. Esta ratifica en toda su extensión la hipótesis del cerebro social en la medida en que pone en práctica, propicia y favorece todo aquello que nos distingue como especie: la inclusión, la empatía, la reciprocidad, la protección y el apoyo, etc. Marco Tulio Cicerón, el pensador más brillante del mundo romano, nos da las razones en uno de sus tratados más conocidos (*"Sobre la amistad"*): "Lo primero que pienso de la amistad es que no puede haberla sino entre personas de bien"³. Pero da un paso más, que viene a resultar decisivo para entender la importancia que revisten las relaciones interpersonales como el eje articulador de la existencia humana: las personas de bien, añade, son "las que se comportan y viven dando pruebas de su lealtad, integridad, equidad y generosidad, sin dar muestras de malos deseos, ni pasiones viles, ni arrogancia".

Nada que objetar al gran pensador romano. Sin embargo, quienes han vuelto del infierno (de Auschwitz, Treblinka, Buchenwald, o del Gulag) confiesan la imposibilidad de la amistad en medio del oprobio, la necesidad y la desdicha extrema; "una verdadera amistad surge solo cuando sus sólidos lazos se han fraguado antes de que las condiciones de vida no hayan alcanzado el límite extremo, pues entonces en el hombre ya no queda nada de humano y solo reina la desconfianza, el odio y la mentira", escribe Varlam Shalámov desde el Gulag ruso⁴. "En las constituciones corruptas, había escrito Aristóteles, lo mismo que la justicia se ve aminorada, así también la amistad; pero no existe, en absoluto, en la peor: en la tiranía no hay ninguna amistad o es escasa"⁵. Desde las mismas entrañas de Auschwitz, Viktor Frankl (2004, p. 50-51) describe escenas desgarradoras de embotamiento y anestesia emocional ante el sufrimiento, la humillación, la deshumanización y la muerte:

Después de una muerte, yo observaba impasible la siguiente escena, que se repetía invariablemente en cada fallecimiento: los prisioneros, en fila, se acercaban al cuerpo aún caliente de su compañero; uno se queda con las sobras de un plato de patatas hediondas; otro decidía que los zapatos de madera del difunto eran mejores que los suyos, y se los cambiaba sin ningún pudor; un tercero hacía lo mismo con el abrigo; y hasta alguno se consideraba dichoso si encontraba en los bolsillos un trozo de cuerda en buen estado. De manera imperturbable yo no perdía de vista ningún detalle de esta sombría ceremonia, sin sentir la menor conmoción interior.

No se sabe muy bien qué resulta más aterrador, si las escenas que se describen o

3. Las citas de Cicerón las tomamos del libro *Sobre la vejez. Sobre la amistad*, en traducción de M^a Esperanza Torrego (Madrid: Alianza, 2009, p. 125 y 126).
4. Varlam Shalámov pasó tres años en Siberia (1929-1932) acusado de difundir el testamento de Lenin, y dejó escritos seis volúmenes (los *Relatos de Kolimá*, publicados en Barcelona por la Editorial Minúscula) que constituyen uno de los documentos más completos de la brutal y caprichosa represión desencadenada por el régimen comunista bajo el mandato de Stalin. La cita del texto está tomada del primero de los volúmenes (p. 36).
5. Libro VIII de la *Ética a Nicómaco* (p. 253).

la confesión de la indiferencia emocional del autor, que, como es bien sabido, era ya un conocido psiquiatra vienés. En su estudio de las reacciones psicológicas de los prisioneros, Viktor Frankl habla de una fase de "apatía generalizada que desembocaba en una especie de muerte emocional" en la que estaban ausentes la empatía y la piedad. Primo Levi, Jean Améry, Elie Wiesel, Robert Antelme, Charlotte Delbo, Paul Steinberg, entre otros, describen experiencias muy parecidas: "Imaginaos ahora un hombre, a quien además de sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, la ropa, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío..., falto de dignidad y de juicio, porque a quien ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana" (Levi, 2007, p. 40). La pérdida de afinidad humana: esa es la clave. "Habíamos superado la etapa de los sentimientos, de las relaciones de amistad. Cada cual, replegado en sí mismo, luchaba por sobrevivir. La máquina de deshumanizar había funcionado de maravilla. Ya sólo existíamos en la indignidad", cuenta Paul Steinberg desde las entrañas de Auschwitz (Steinberg, 1999, p. 39).

En términos muy parecidos se describen las experiencias desde los contextos latinoamericanos dominados por el terror. Martín-Baró alude de manera reiterada a la deshumanización como el modelo preferente de relación interpersonal en el marco de la guerra. Lo hace en tres términos, o en tres momentos: a) la represión política estrecha la vida social,

la llena de rigidez, de estereotipia, de desconfianza, de miedo; b) a consecuencia de ello impone un modelo de relación interpersonal deshumanizado que pone en riesgo la salud mental de la población; eso nos obliga a cambiar de óptica "y ver la salud o el trastorno mentales no desde dentro afuera, sino de afuera adentro...., como la materialización en una persona del carácter humanizador o alienante de un entramado de relaciones sociales" (Martín-Baró, 2003, p. 338); c) por todo ello no es de extrañar que el efecto más destructivo de la guerra en la salud mental del pueblo salvadoreño haya "que buscarlo en el socavamiento de las relaciones sociales, que es el andamiaje donde nos construimos como personas y como comunidad humana" (Martín-Baró, 2003, p. 343). La estrategia del miedo y del terror ha sido una constante a lo largo de todos los acontecimientos de violencia colectiva en Colombia (Centro Nacional de la Memoria Histórica, 2013) Chile (Lira y Castillo, 1991), Guatemala (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998), etc. Esta estrategia tiene metas bien definidas: sembrar la desconfianza, la sospecha, llenar la vida social de silencio, replegarse hacia el interior, abandonar la participación comunitaria, todas ellas dimensiones del trauma psicosocial (Martín-Baró, 2003).

Las posibilidades de virtud y bondad en medio de la inhumanidad son, en el mejor de los casos, reducidas; los valores democráticos no se aprenden en escenarios autocráticos⁶; en el seno de escenarios dominados por la violencia, la pobreza, la injusticia social y la

6. Esa fue una de las tareas a las que Kurt Lewin dedicó su atención durante su exilio norteamericano: la reconstrucción de la atmósfera social en Alemania tras la ruina causada por el nazismo. Esa reconstrucción pasa por un cambio de valores, que amplíe los espacios de libertad y sus fronteras, sobre todo las fronteras mentales y sociales, que eduque a las nuevas generaciones no en la obediencia y en el servilismo, sino en el respeto mutuo, que defina de manera más igualitaria las relaciones entre personas pertenecientes a distintos estratos sociales, entre niños y adultos, entre hombres y mujeres, que no defina la obediencia ciega como el centro de las relaciones sociales, que deje espacio a la diferencia, que reduzca la distancia social entre distintos colectivos, que conceda más importancia a los logros que a la ideología o al estatus. Muchas de estas consideraciones, si no todas, tienen plena vigencia en la actualidad. Todo ello requiere: a) un mayor énfasis en valores que tengan en cuenta a las personas (valores humanos) que en valores que tengan en cuenta al Estado, la política, la ciencia, la religión, etc.; b) mayor énfasis en la educación por la independencia que en la obediencia; c) un estilo de liderazgo acorde con los valores que se pretenden

desigualdad social, la norma (la "normalidad") es la exclusión, el rechazo, el ostracismo, la discriminación; en condiciones dominadas por el pecado, no suele florecer la gracia. Desde la Teología de la liberación, Ellacuría lo definió con ese punto de heterodoxia que no le perdonaron desde "la racionalidad de los guardianes ideológicos", que diría Martín-Baró:

Hay acciones que matan la vida (divina) y hay acciones que dan la vida (divina); aquéllas son el reino del pecado; éstas son el reino de la gracia. Hay estructuras sociales e históricas que son la objetivación del poder del pecado y, además, vehiculan ese poder en contra de los hombres, y hay estructuras sociales e históricas que son objetivación de la gracia y vehiculan, además, ese poder a favor de la vida de los hombres; aquéllas constituyen el pecado estructural y éstas constituyen la gracia estructural.

(Ellacuría, 1990a, p. 356).

Si cambiamos de óptica y, en lugar de gracia y pecado, hablamos de inclusión o rechazo, convivencia o violencia, autonomía o conformidad, independencia o sumisión, individuación o desindividuación, cabe suponer que hay estructuras, contextos y escenarios macro- y microsociales que llevan dentro de sí la semilla de patógenos cognitivos y comportamentales, que acaban por definir acciones personales y grupales instaladas en el rechazo, la exclusión, la violencia, la discriminación y la deshumanización. Es en este sentido y en este contexto en el que Martín-Baró, como psicólogo social, dirá que "la ética concierne también a la sociedad y a lo social, es decir, a las estructuras y procesos sociales a todos los niveles, ya que también a ellos es atribuible el juicio de bondad y maldad [...]. No se

mantiene aquí una forma de determinismo histórico. Lo que se afirma es que la ética alcanza niveles estructurales y objetivos, que desbordan lo que constituye el ámbito del querer personal y de las intenciones individuales" (Martín-Baró, 2016, p. 180).

Kurt Lewin (ver nota 7) acaba de decirnos que los valores democráticos se enseñan y aprenden en el seno de una atmósfera social democrática. Aristóteles había elevado esta propuesta a una categoría muy superior: "Ninguna de las virtudes morales se origina en nosotros por naturaleza", escribe en el Libro II de la *Ética a Nicómaco*; "las recibimos después de haberlas ejercitado primero", de tal suerte que "nos hacemos justos realizando acciones justas" (p. 76), y ese ejercicio está propiciado, activado, y favorecido desde climas equivalentes. Como es bien sabido, el estudio de las relaciones entre clima social y relaciones interpersonales e intergrupales a través de la mediación del estilo de liderazgo fue una de las líneas de investigación preferidas de Lewin. He aquí una de sus principales conclusiones: "La naturaleza de los procesos a través de los cuales una persona se convierte en un criminal, por ejemplo, es básicamente la misma que conduce a una persona normal a comportarse de manera honesta. Lo que cuenta es el efecto, sobre el individuo, de las circunstancias de su vida, la influencia del grupo en el que ha crecido" (Lewin, 1948, p. 57). Henri Tajel, otro de los grandes maestros, nos ofrece una segunda razón o, todavía mejor, un argumento complementario que resulta especialmente pertinente en el clima social de El Salvador: "El curso de las relaciones entre los grupos humanos de distintas clases es uno de los problemas fundamentales

implantar, que propicie un clima y una atmósfera social en la que sea posible ese cambio de valores. En este sentido, Lewin (1948, p. 38-39) señala algunas condiciones que resultan de especial interés recordar: a) es una falacia asumir que, dejadas a su arbitrio, las personas y los grupos van a seguir pautas democráticas en su funcionamiento; b) la democracia se aprende, y normalmente se aprende creciendo en una cultura democrática. Otro tanto ocurre con la autocracia; c) la democracia no se aprende bajo un régimen autocrático: "la democracia no puede ser impuesta a una persona; la tiene que aprender a través de un proceso de participación voluntaria y responsable" (Lewin, 1948, p. 39); d) los líderes democráticos no pueden ser entrenados de manera autocrática.

de nuestro tiempo" (Tajfel, 1984, p. 52). Pero conviene recordar que en ningún caso las relaciones interpersonales o intergrupales ocurren "por naturaleza", como mera expresión del sentido de justicia, de igualdad, de empatía, o de respeto a la diferencia instalado en el interior del ser humano, sino como consecuencia de un contexto, de un ambiente que lo enseña, lo promueve y lo refuerza. Ellacuría (1990a) insiste: "... pensar que solo hay pecado cuando hay responsabilidad personal y en cuanto hay responsabilidad personal es empobrecer injustificada y peligrosamente el dominio del pecado" (p. 356).

Un (breve) excursio sobre la violencia

Pensar, entonces, que solo hay violencia — por poner un ejemplo especialmente pertinente en el contexto salvadoreño— cuando y porque hay personas violentas significa ocultar interesada y peligrosamente el papel que juega el clima y la atmósfera que se respira en los grupos primarios (Allport, 1962; Bandura, 1973; Cruz y Portillo, 1998; Eron, 1987; Hirschi, 1969; IUDOP, 2010), el estilo de liderazgo (Lewin, 1948; White y Lippitt, 1971), la cultura del honor (Nisbett y Cohen, 1996), la cultura de la violencia (ECA, 1997), la presión grupal (Asch, 1962), la obediencia (Milgram, 1980; Kelman y Hamilton, 1989), el anonimato (Zimbardo, *et al.*, 1996), la ideología (De la Corte, 2006; Martín-Baró, 1983, 2003), la identidad grupal (Tajfel, *et al.*, 1971; Maalouf, 1999; Sen, 2007), el pensamiento grupal (Janis, 1982), la exclusión social (Aronson, 2000; MacDonald y Leary, 2005).

No se pretende abrumar al lector con un sinfín de referencias, sino poner de manifiesto un hecho incontestable que ha pasado sistemáticamente desapercibido a la hora de plantear programas y políticas que aborden de manera eficaz este problema: sin negar la existencia de una "apertura humana a la violencia" (Martín-Baró, 1983, pp. 403-405), esta no es un problema de personas violentas, sino de climas, escenarios, contextos y estructuras macro- y microsociales que la facilitan, la justifican, la bendicen y la recompensan. Todo

lo demás sería volver a concederle un inmerecido protagonismo a "error fundamental de atribución" (Ross, 1977) al que tan propensos somos los humanos. Como es bien sabido, este "error" viene definido por la creencia, convertida muchas veces en rocosa convicción de que todo lo que la persona hace remite de manera inequívoca a sus rasgos y disposiciones personales. Por ejemplo: el 54,3 % de las familias nicaragüenses que tienen a alguno de sus miembros en una pandilla creen que éstos están enfermos y necesitan atención médica (López, 2004, p. 262). Afortunadamente, esta opinión solo es mantenida por el 18,7 % de la población general (p. 258). Este "error" puede resultar comprensible para esa psicóloga y ese psicólogo ingenuos que todas y todos llevamos dentro, pero resulta imperdonable en quienes tienen encomendada la tarea de dar respuesta y proponer alguna solución a los problemas sociales. Philip Zimbardo (1986, p. 105) lo advirtió a raíz de los preocupantes resultados del que conocemos como el Experimento de la Prisión de Stanford:

Desgraciadamente la insistencia de los psiquiatras tradicionales, los psicoanalistas y los psicólogos de la personalidad, en que la conducta desviada o patológica es un producto de los débiles, de rasgos latentes y de toda una cohorte de supuestas disposiciones internas, ha hecho un flaco servicio a la humanidad. Los que ocupan posiciones de poder han recibido de esta forma un arsenal de etiquetas para aplicar a los que carecen de poder, a los pobres, a los disidentes, a los inconformistas, a los revolucionarios, etc., permitiéndoles mantener el *statu quo* convirtiendo a las personas en "problema" en lugar de las injusticias en la situación vital económico/social/político. Además, este análisis disposicional se convierte en un arma en manos de los legisladores reaccionarios y de las agencias encargadas de sancionar las leyes, ya que entonces las personas que son consideradas como problema pasan a ser tratadas por una de las instituciones ya existentes, mientras que las situaciones problema son ignoradas o despreciadas como irrelevantes o demasiado complejas para cambiar fácilmente.

Convertir a las personas en problema y desoír los gritos que salen desde la pobreza y la injusticia social: esa es la clave y el arma preferida de los políticos y académicos reaccionarios, como se ha venido poniendo de manifiesto, por ejemplo, a lo largo de las últimas ediciones del DSM, sobre todo de la última: cualquier problema de salud mental se remite a una disfunción personal, como si fuera posible la normalidad o la patología (sea lo que signifiquen ambos términos) suspendidas en el vacío. En el campo de la violencia, el rotundo fracaso de las políticas de “Mano Dura” y “Súper Mano Dura” implantadas en El Salvador mediada la década del 2000 es el mejor ejemplo (Aguilar, 2007; Aguilar y Miranda, 2006). El intento de seguir esta estrategia, sin prestar atención a las razones que han originado y la siguen manteniendo está llamado al fracaso, aunque pueda obtener éxitos parciales. No resulta posible, pues, hablar de pecado o de gracia, de normalidad o de patología, de violencia o de convivencia teniendo como única unidad de análisis al sujeto de la acción. Este supuesto quedó definitivamente aclarado a raíz de la teoría topológica de Kurt Lewin: “Todo evento psicológico depende al mismo tiempo del estado de la persona y del ambiente, aunque la importancia relativa de cada uno de ellos es diferente en cada caso” (Lewin, 1936, p. 12). No es necesario volver a debatir sobre cuestiones que han alcanzado un alto nivel de consenso teórico y un alto grado de apoyo en el campo de la investigación.

En el campo de la violencia hay un dato que ha mantenido una sólida presencia a lo largo de los últimos cien años y que reviste una especial relevancia desde el punto de vista psicosocial: la importancia de los escenarios microsociales especialmente vinculados con los grupos primarios, las “causas a pequeña escala” a las que Charles Tilly, un consagrado especialista, concede un especial protagonismo en el origen y desarrollo de la violencia colectiva (Tilly, 2007). A la postre, aunque inserta en el seno de una determinada estructura social, nuestra vida cotidiana se mueve dentro de espacios mucho más reducidos que cumplen

dos funciones primordiales: a) la primera, afectiva: nos dan cobijo y seguridad; en ellos encontramos cooperación y apoyo; los sentimos como propios y consideramos como tales a los que están dentro de ellos, han marcado nuestras primeras experiencias y han actuado como modelos privilegiados de aprendizaje; b) la segunda es una función normativa y, por tanto, de supervisión y control: marca tareas, delimita funciones y señala el camino preferente u obligado de la acción. Ambas funciones juegan un papel de primer orden en nuestra historia de violencia.

Alguna vez se creyó en la existencia de una línea de comunicación directa y sin intermediarios entre las condiciones del orden y la estructura social a gran escala (la pobreza y la clase social, sobre todo), y la conducta violenta. Este empeño, sin embargo, empezó a ofrecer síntomas de agotamiento debido a la inconsistencia de los datos, a la diversidad de estrategias metodológicas para su recogida, a la infinidad de muestras, a la variedad de indicadores empleados, etc. A partir de todo ello, Tittle, Villemez y Smith (1978) dictaron sentencia: la relación entre condiciones económicas y violencia es un mito; las teorías basadas en el supuesto de que es la pobreza o la pertenencia a estratos sociales desfavorecidos la que se encuentra en la base de la criminalidad están basadas en premisas falsas. En idénticos términos se han manifestado los estudiosos del terrorismo en general (De la Corte, 2006; 2007; Kruglanski y Fishman, 2009, entre otros) y del terrorismo suicida en particular (Atran, 2003; Pape, 2006; de la Corte y Giménez-Salinas, 2009). Sus respectivos estudios e investigaciones señalan, de manera extraordinariamente coincidente, que las acciones terroristas se gestan preferentemente en el nivel grupal/organizacional, mucho más que en el meramente individual (la supuesta insania mental de los terroristas) o macrosocial (pobreza, clase social, autoritarismo y represión, factores culturales, creencias religiosas, etc.). Cuando Tittle, Villemez y Smith (1978) proceden a reanalizar los datos de aquellas investigaciones en las que se había encontrado una relación

directa entre clase social/pobreza y conducta violenta y analizan con detalle los pormenores del tamaño de la muestra, edad, sexo, raza, indicadores del estatus que se manejaron, tipo de delito que se midió, así hasta quince variables, concluyen que, tomadas todas ellas en consideración, la influencia específica de la clase social o de la pobreza se torna prácticamente insignificante, porque cuando hablamos de clase social podemos estar hablando de varias cosas al mismo tiempo: de raza, de desigualdad, de exclusión, de desorganización social y familiar, de entornos habitacionales peligrosos, de modelos de aprendizaje, de desempleo, de falta de capital social, etc. En el editorial de ECA (1997, p. 948) dedicado a la cultura de la violencia, se alude a la pobreza en unos términos muy parecidos:

El desempleo, el deterioro de las condiciones de vida, la falta de oportunidades y, en una palabra, la pobreza que tradicionalmente se vinculan a la violencia, también contribuyen a ésta, pero no son tan determinantes como se suele asegurar. La cultura salvadoreña de la violencia está constituida por una serie de factores quizás mucho más influyentes que la pobreza misma.

La investigación ha situado estos factores, cada vez con más insistencia, en espacios cercanos a nuestra piel, en los escenarios microsociales en los que habitualmente se desenvuelve nuestra existencia: la familia, la escuela, el grupo de amigos, la comunidad, los grupos y organizaciones a los que pertenecemos, etc. Es ahí donde la violencia echa y ahonda de manera firme y persistente sus raíces, como se han encargado de poner de manifiesto los estudios longitudinales (ver Farrington, 2007 para una revisión).

Olvidados ya en algunos de los estantes de nuestras bibliotecas, los estudios etnológicos y antropológicos nos ofrecen datos, pruebas y descripciones muy valiosas —y, en muchos casos, llenas de belleza y plasticidad literaria— respecto a la decisiva importancia de esos espacios (causas de pequeña escala) sobre

los modelos de violencia o convivencia, sobre las pautas que definen las relaciones interpersonales como eje articulador de nuestra existencia. Tomaremos como marco de referencia los estudios de Kardiner (1968) con los zuñi y los kwakiutl (este en colaboración con Ruth Benedict), los de Ralph Linton con los marquesianos (estudio incluido en el libro de Kardiner, 1968) y con los comanches (estudio incluido en el libro de Kardiner, 1955), el de Cora Du Bois con los alorenses (estudio que se incluye en el libro de Kardiner, 1955), el de Sorenson (1978) con los fore, los de Margaret Mead (1982) con los arapesh, los mundugumor, y los tchambuli, y el de Turnbull (1987) con los mbuti.

Cabría razonablemente hacerse la pregunta respecto a lo que este tipo de estudios, llevados a cabo hace decenas de años en pueblos de culturas prácticamente extintas, pueden aportar hoy al estudio de la violencia en un país como El Salvador. Si partimos, como parece que es la opinión generalizada entre los filósofos de la ciencia, de que las ciencias sociales no se caracterizan por tener un conocimiento acumulativo, el recurso a este tipo de estudios y teorías tiene tanto sentido como acudir de nuevo a Aristóteles a la hora de hablar de la amistad, a Kurt Lewin para hablar del clima social, o a Gordon Allport a la hora de estudiar el prejuicio. Tiene el sentido asociado al rango privilegiado que se le concede a los clásicos, lo que “significa que los científicos contemporáneos dedicados a esa disciplina creen que entendiendo dichas obras anteriores pueden aprender de su campo de investigación tanto como pueden aprender de la obra de sus propios contemporáneos” (Alexander, 1990, p. 23). Tiene, pues, todo el sentido.

La hipótesis que más apoyo ha recibido a lo largo de estos estudios es que la manifestación de la agresión y la violencia depende, en gran medida, de la existencia de sistemas y estrategias que la cultura haya elaborado para su control o para su promoción o justificación. Los zuñi disponen de una organización social

matrilineal, unos dioses benévolos, y escasas tensiones interpersonales e intergrupales derivadas de la apetencia de riqueza, de poder o de prestigio. Entre estos, "la represión mayor recae sobre el impulso de agresión mutua" (Kardiner, 1968, p. 123) dando lugar al desarrollo de estrategias (instituciones) dirigidas a atenuar y hacer inútil la agresión intragrupal. El modelo de organización social de estos pueblos reduce a la mínima expresión las oportunidades de manifestar hostilidad y agresión al interior del grupo, y hay además poderosas sanciones contra quienes la ejercen; "sus instituciones tienden a hacer inútiles esos rasgos. Apenas existe la necesidad de recurrir a la competencia o a cualquier forma de agresión franca y declarada dentro del grupo. No quiere decir eso que falten la envidia y los celos. Significa meramente que la organización social reduce a un mínimo las oportunidades de ejercitarlas y existen, además, poderosas sanciones contra su ejercicio" (Kardiner, 1968, p.123).

Los kwakiutl, sin embargo, muestran altos niveles de hostilidad y violencia intragrupal. Sus instituciones primarias (organización de la familia, las disciplinas básicas, la lactancia, el destete, el cuidado del niño, la educación anal, los tabúes sexuales, etc.) y secundarias (la religión, los ritos, los cuentos populares y las técnicas de pensamiento) les ofrecen "amplias oportunidades de expresar la agresión en formas no sublimadas o desplazadas" (Kardiner, 1968, p. 127). El rasgo más distintivo de la organización social de estos pobladores de la costa de la Columbia británica de Vancouver (Canadá) es la existencia de fuertes tensiones en torno a la acumulación de capital, el derroche ostensible, etc., todo aquello en lo que, para ellos, se cimenta el prestigio vertiendo, de paso, su influencia sobre todos los ámbitos de su vida social. En sus estudios sobre el desarrollo de la empatía, Eisenberg (1992) no duda en ubicar a los kwakiutl entre las culturas del odio, la rivalidad y la desconfianza.

Kardiner (1955) realiza un detallado análisis antropológico de los comanches y los alorenses. Los primeros apenas ambicionan la acumulación de riquezas, no suelen infligir castigos corporales a sus hijas e hijos, suelen ser tolerantes respecto a las prácticas sexuales, y fomentan la cooperación dentro del grupo. Todo ello se acompañaba de una fuerte hostilidad hacia el exterior. Para los alorenses, la riqueza es su principal preocupación, porque es la principal dimensión del estatus. Como en los kwakiutl, los adultos utilizan con frecuencia la burla y el ridículo en sus relaciones con los menores. Esta es una cultura que crea más tensiones que cauces para descargarla y donde las explosiones violentas y las agresiones indiscriminadas están a la orden del día. Estamos, de nuevo, ante la cultura del odio.

Muchos de estos rasgos (los más importantes) guardan un sospechoso parecido con los que Nisbett y Cohen (1996) caracterizan la cultura del honor: miedo, desconfianza y temor ante la posibilidad de pérdidas económicas; preocupación por el estatus, el prestigio, el poder; búsqueda de estrategias para imponerse a los otros (ese es el núcleo duro del honor) como valores fundamentales, y la propiedad como un derecho sagrado. Todo eso debe ser defendido a muerte y sin reservas contra cualquier ataque. El parecido es sospechoso, sencillamente porque el clima y la atmósfera que se respira en una determinada sociedad, en una organización o en un grupo primario no es ajeno a las normas, costumbres, valores y creencias que comparten sus miembros (cultura) y que sirven de pauta en sus relaciones interpersonales, en sus maneras de conducirse hacia el mundo exterior (relaciones intergrupales), en sus maneras de concebir e interpretar los acontecimientos de la vida, de afrontar los diversos momentos y etapas del desarrollo, de organizar sus actividades y de satisfacer sus necesidades. Al menos desde 1932 (Fuentes, Ching y Lara, 2010), la violencia ha formado parte de la entraña histórica de El Salvador. Eso quiere decir que

... la violencia ha jugado un papel configurador de la subjetividad individual y de la dinámica social en el país, así como un rol fundamental en la conformación de los códigos morales, relacionales y culturales que regían – y rigen – las relaciones entre las personas, y entre ellas y los sistemas de control social, que no se han desmontado con la transición de la guerra a la paz, o con el paso de un régimen autoritario a uno democrático.

(IUDOP, 2010, p. 11)

Estos estudios hacen además un especial hincapié en los estilos y prácticas diferenciales de educación y crianza que caracterizan a los pueblos y culturas violentas y no violentas. Entre los zuñi, estos métodos están caracterizados por la ausencia de castigo corporal, por una actitud tolerante respecto al sexo, por la cooperación y la confianza interpersonal; en una palabra, los niños zuñi “están protegidos por garantías recíprocas contra el aislamiento, el sentimiento de empobrecimiento, la deflación del ego, la humillación, la inanición y el abandono”, dice Kardiner (1968, p. 125). Ya hemos visto que la psicología ha redefinido todas estas pautas en términos de apego, afiliación, pertenencia, lazos y vínculos afectivos, identidad, etc. Ese era, asimismo, el estilo de crianza de los pueblos comanche,

bien distinto al de los alorenses, donde, como acabamos de mencionar, la burla y el ridículo presidían las relaciones de los adultos con los niños. A ello añadían el castigo físico, la falta de cuidado maternal, la figura ausente del padre, etc. Algo parecido sucede con los niños mundugumor: nacen “en un mundo hostil, donde casi todos los seres de su mismo sexo serán sus enemigos, y en el cual su mayor dote para el éxito será la capacidad para la violencia, para descubrir y vengar insultos, para apreciar en bien poco su propia seguridad y aún en menos la vida de los otros” (Mead, 1982, p. 162). Por el contrario, entre los arapesh,

los niños de ambos sexos han aprendido a ser felices, seguros y confiados. Les han enseñado a incluir en el círculo de su afecto a todos aquellos con los que se hallan en relación de algún modo, y a responder con una activa expresión de ternura a todo término de parentesco. Se les ha quitado todo hábito de agresividad hacia los demás; han aprendido a tratar con respeto y consideración la propiedad, el sueño y los sentimientos de otros individuos. (p. 65)

En el cuadro 1 se reproducen las principales características de las pautas de crianza de pueblos con un alto y bajo nivel de agresión.

Cuadro 1. Prácticas de crianza en sociedades primitivas

Los arapesh y los mbuti (bajo nivel de agresión y violencia intragrupal)	Los mundugumor y los yamomano (alto nivel de agresión y violencia intragrupal)
• Ambiente de confianza y confiabilidad. • Entre los mbuti, el nacimiento es una fiesta. • Sentimiento de seguridad y protección. • La niña o el niño nunca está solo. Siempre hay alguien que cuida de él. • Los arapesh le dan el pecho cada vez que llora y cuanto tiempo desee. • Relaciones estrechas en el entorno familiar: su mundo está lleno de gente (parientes) que lo quieren, lo cuidan y le ayudan. • Contacto y familiaridad con los cuerpos de otro sexo. Los mbuti exploran el cuerpo del otro sexo sin restricción y simulan la cópula en sus danzas. • El niño aprende a que el mundo es un lugar seguro. • Entre los mbuti, la educación no sigue un patrón rígidamente programado. • Se les enseña a controlar las reacciones de ira y hostilidad.	• Fuerte tensión, frialdad, desconfianza y rivalidad en las relaciones interpersonales, incluidas las relaciones entre padres e hijos, hermanos, etc. • Entre los yamomano, el parentesco carece de significación afectiva. • Escaso cuidado y preocupación por los niños. • Creencia en una hostilidad natural entre los individuos de un mismo sexo. • El modelo ideal son los hombres agresivos, ávidos de poder y prestigio: “la inculcación de la ferocidad es un aspecto dominante del proceso de socialización. Los padres [yamomanos] alientan los alardes de agresividad en sus hijos y reprenden a los que no utilizan la fuerza física en las muchas situaciones en las que se considera apropiada” (Ross, 1995, p. 23).

Los arapesh y los mbuti (bajo nivel de agresión y violencia intragrupal)	Los mundugumor y los yamomano (alto nivel de agresión y violencia intragrupal)
• En los juegos de los niños no hay nada que estimule la agresividad. • No tienen idea de "posesión exclusiva", ni se acentúa la idea entre "mío" y "tuyo". • "Los que más sufren entre los arapesh, los que encuentran su sistema social más incomprensible y extraño, son los hombres y mujeres violentos y agresivos" (Mead, 1982, p. 126).	• No satisfacción de las necesidades de apego: "la lactancia se caracteriza más por el enojo y la lucha que por el afecto y la confianza" (Mead, 1982, p. 167). • Métodos hostiles de destete. • Se le transmite la idea de que vive en un mundo hostil y peligroso en el que hay que desconfiar de todos, empezando por tu propio padre y hermanos. • En resumen: "hemos visto cómo entre los mundugumor el ideal del carácter es idéntico para los dos sexos; cómo se espera que tanto los hombres como las mujeres sean violentos, con espíritu de competencia, agresivos en las relaciones sexuales, celosos y dispuestos a vengar un insulto, deseosos de ostentación en sus acciones o luchas" (Mead, 1982, p. 190).

En sus estudios y revisiones en torno a la cultura del conflicto, Ross señala los siguientes como los rasgos más distintivos de las culturas con un bajo nivel de violencia: a) son colectivos en los que las diferencias y las disputas se manejan "evitando el rencor extremo, la polarización y la violencia irrefrenable" (Ross, 1995, p. 256); b) son culturas caracterizadas por un clima afectivo en el que están ausentes las actitudes agresivas; c) la confianza interpersonal es "probablemente una disposición crucial de la sociedad de baja conflictividad. Primero, porque facilita de varios modos el manejo del conflicto" y, después, porque "los individuos seguros y confiados son menos proclives a interpretar las situaciones conflictivas en términos radicales" (Ross, 1995, p. 257); d) en estas sociedades existe una amplia red de lazos afectivos que alimenta una identidad múltiple; y, finalmente, c) hay un manejo constructivo del conflicto.

Confianza y confiabilidad, sentimiento de seguridad y protección, relaciones afectivas, control emocional, cooperación o desconfianza y rivalidad, conexión emocional o frialdad en las relaciones familiares, falta de protección y cuidado, creencia de que el mundo en el que vivimos es peligroso y hostil, lucha por el poder y la riqueza, etc.: hay algunas cosas que han transitado a lo largo de la historia de la humanidad con una consistencia digna de nuestra máxima atención. Hay contextos y climas sociales que estimulan o permiten la

violencia, dice Martín-Baró (1983); "con ello nos referimos a un marco de valores y normas, formales o informales, que acepte la violencia como una forma de comportamiento posible e incluso la requiera" (p. 373). Lo que los estudios antropológicos nos dicen de culturas y pueblos ancestrales lo encontramos hoy a nuestro alrededor en unos términos muy parecidos, cuando no prácticamente idénticos. La alusión a las características del entorno familiar, uno de los principales ejes articuladores de la existencia de cualquier persona, es permanente en los estudios e investigaciones sobre las pandillas desde los primeros estudios llevados a cabo por el "Instituto Universitario de la Opinión Pública" (IUDOP) de la UCA (ver, a este respecto, la exhaustiva revisión que se hace en el capítulo primero de *Segundos en el aire*-IUDOP, 2010, pp. 11-110).

El estudio de José Miguel Cruz y Nelson Portillo fue el primer "sondeo sistemático y representativo de los jóvenes pandilleros del área metropolitana de El Salvador" (Cruz y Portillo, 1998, p. 173). Tiene, por tanto, un valor y un significado emblemático. En él participaron 1025 pandilleros (78 % varones, y 22 % mujeres, con una edad promedio de 18,7 años); y entre los numerosos datos que ofrece, hay dos que resultan de especial interés para los propósitos de este artículo: los motivos para incorporarse a la pandilla, y los beneficios resultantes de ello. En cuanto al primero, el 46 % de los participantes en el estudio señala

que fue el “vacil” (necesidad de afiliación) su principal motivo; el 12,3 % lo hicieron por problemas con los padres; el 10,3 % como consecuencia de la presión de los amigos; el 9,3 % debido a la falta de comprensión; el 5,8 % en busca de protección. “En el fondo, dicen los autores, la pandilla con su entorno de amigos se convierte en la nueva —o en muchos casos en la primera— familia de los jóvenes. En ella encuentran lo que en otros entornos no han podido (apoyo, solidaridad, respeto), a pesar del ambiente de violencia e ilegalidad en el que deben desenvolverse” (Cruz y Portillo, 1998, p. 64). Cuando se les pregunta por los beneficios o ventajas que les ha reportado la vida en la pandilla, las respuestas vuelven sobre los mismos temas: el 19,1 % confiesa que no han obtenido beneficio alguno, pero el 16,3 % indica que la pertenencia a la pandilla ha sido una manera de ganar respeto; el 15,6 % ha encontrado amigos, y para el 13,4 % ha sido una fuente de apoyo. En la pandilla han encontrado satisfacción a esas necesidades emocionales básicas, que tanto y tan bien conocemos en la psicología, y a las que venimos haciendo continua referencia: apego, afiliación, pertenencia, identidad, apoyo y protección. “Podría decirse que gran parte de las razones que han tenido para integrarse a las pandillas juveniles hay que buscarlas en esos afectos” (Cruz y Portillo, 1998, p. 69). En la actualidad, se habla de nuevas motivaciones como “el acceso al alcohol, a las drogas, a los

recursos económicos, al poder y a la posibilidad de amparar, de manera grupal, muchas de sus acciones” (Aguilar y Miranda, 2006, p. 41). No cabe duda de que esas razones juegan un papel, pero la necesidad de dar cumplida satisfacción a las motivaciones mencionadas sigue estando muy presente a la hora de decidir incorporarse a la pandilla. El estudio con las mujeres pandilleras vuelve a mostrar que “el apoyo, la valoración, el cariño, la solidaridad, el respeto [...] e incluso la protección y el anonimato que la pandilla provee” se cuentan entre los beneficios de su membresía grupal (IUDOP, 2010, p. 269).

Las 15 pandilleras (7 en activo y 8 “calmadas”) que participaron en la investigación llevada a cabo por el IUDOP (2010) han tenido una historia familiar que puede ser considerada, en todos sus términos, como una experiencia traumática. Todas ellas, prácticamente sin excepción, han sido víctimas de abuso sexual o violación en el entorno familiar, han sufrido reiteradas carencias afectivas, se han visto expuestas desde su más tierna infancia a modelos agresivos, han tenido procesos socializadores violentos y deficitarios tanto en el terreno afectivo como instrumental, han vivido en entornos con presencia de pandilleros (han sido testigos de muertes violentas) y han tenido amigos o pareja insertos en alguna mara. Las mujeres pandilleras van de una prisión a otra a lo largo de su vida (IUDOP, 2010, p. 4).

Cuadro 2. Las carencias afectivas

- Yo, desde pequeña, tuve una infancia terrible [...] Yo, desde niña, no le perdono a mi mamá lo que me hizo..., yo estaba bien necesitada de amor y cariño, por eso es que ahora mis hijos son todo para mí [...] Cuando me gritaba y me vergüiaba [golpear fuerte], yo le gritaba: “mejor pregúntame por qué tomo, pregúntame por cómo me siento” (IUDOP, 2010, p. 137).
- Mi mamá no estaba nunca en la casa; ella trabajaba haciendo bolsas en una fábrica, era obrera. Trabajaba una semana de noche y la otra de día; llegaba tipo a las 7... 8 de la noche. Nunca comíamos juntas. El domingo dormía todo el día, decía que estaba cansada porque el sábado trabajaba horas extras. Nunca iba a las cosas del colegio, no había tiempo para eso...” (IUDOP, 2010, p. 140).
- [Antes de entrar en la pandilla] vivía con mi mamá y mis hermanos. Somos cuatro hembras, más un niño, pero se lo llevé el papá de él. Todos somos de papás diferentes. Siempre tenía padrastros [...] nunca tuve una relación como de hija-madre, madre-hija. No recuerdo que ella me estuviera abrazando, que dijera que me quería; no me aconsejaba. Lo único que hacía era golpearme, gritarme, maltratarme” (IUDOP, 2010, p. 141).
- Con mi papá la relación siempre fue buena.... Con mi mamá, con ella, como que no tuviera mamá. Ella tenía como preferencias... A veces, me sentaba en sus piernas yo, y me decía ‘quítate. Estoy cansada’, y me mandaba por allá... y de repente, alguno de mis hermanos llegaba y le decía: ‘vaya, mi muchachito, vení para acá’ [...]. Es que su carácter... es serío, bien enojada [...], pero yo decía: ‘Si nadie me quiere, yo me voy a querer sola’ (IUDOP, 2010, p. 146).

En la experiencia vital de estas jóvenes (la media de edad rondaba los 27 años), estos hechos biográficos tan nocivos ocupan un lugar destacado a la hora de relatar las razones y motivos de su entrada a una mara: “Lo que destaca como un hilo distintivo en todos los relatos es que esos hogares no cumplieron sus funciones vitales durante la infancia de estas personas, ya que las expusieron de forma importante a situaciones de violencia y victimización, así como a importantes carencias afectivas y relacionales a manos de gente que estaba llamada a cuidar y promover su bienestar” (IUDOP, 2010, p. 151). Razones prácticamente idénticas son las que ofrecen los datos procedentes de Nicaragua: el primero de los factores que explican el surgimiento de las pandillas y su mantenimiento a lo largo del tiempo “consta de todas las dificultades que tiene la familia: pobreza, abandono de las y los hijos, alcoholismo, hogares en donde la jefe de familia es la mujer, maltrato físico y psicológico, y un número elevado de hijas e hijos” (López, 2004, p. 246). En definitiva, los estudios llevados a cabo en Centroamérica sobre este grave problema social apuntan a dos razones que reivindican la decisiva influencia del entorno: la primera de ellas alude al contexto económico de las sociedades centroamericanas, caracterizado por “elevados niveles de pobreza y desigualdad, de exclusión socioeconómica y de falta de oportunidades”; la segunda, se centra de manera más directa en el entorno familiar, en los mecanismos y escenarios a pequeña escala: “Los jóvenes se integran a las pandillas porque dentro de sus hogares —marcados por la pobreza y el abandono social— son brutalmente maltratados, porque no cuentan con atención o supervisión de parte de sus padres y, por lo general, porque provienen de familias disfuncionales”, se dice en la introducción al volumen II de *Maras y pandillas en Centroamérica* (ERIC, IDESO, IDIES y IUDOP, 2004, p. 21). En el caso de las mujeres pandilleras, se habla, con mucho sentido, de un *acoplamiento de exclusiones* y abandonos por parte la instancia familiar, comunitaria y estatal (posibilidades educativas

y laborales); de una institucionalidad local debilitada, de un tejido social y comunitario roto o inexistente, y de un abandono por parte de los poderes públicos. En este contexto, “las pandillas se convierten en opciones reales de afiliación y de referencia identitaria para muchos y muchas jóvenes” (IUDOP, 2010, p. 328).

Lo que estas condiciones llevan consigo es, en primer lugar, daño, experiencias emocionales negativas, resentimiento, odio, deseos de venganza, desconfianza. La entrada en la pandilla busca restañar algunas de esas heridas, satisfacer algunas de las necesidades emocionales básicas, sentir un trato más humanizante, volver al seno de lo social en sus términos originarios: pertenencia, protección, apoyo, cooperación, reciprocidad, etc. En alguna medida se consigue, pero al precio de experiencias emocionales desoladoras que pasan por la participación de manera directa en homicidios (haberle quitado la vida a alguien), haber sido objeto directo de violencia, haber sufrido la venganza contra su familia (pérdida de seres queridos como venganza por parte de la otra pandilla), haber presenciado numeras muertes de los miembros de su propio grupo, haber roto con los vínculos familiares y comunitarios, haber sido eventualmente encarcelado. Todos estos son los acontecimientos que el DSM-5 utiliza a la hora de definir el siempre complejo criterio A del trastorno de estrés postraumático: exposición directa a muerte o amenaza de muerte, peligro severo de la integridad física, o violencia sexual: a) por haberla experimentado la propia persona; b) por haber sido testigo directo, y c) por saber que algunos de estos acontecimientos le han sucedido a un miembro cercano de la familia o a un amigo cercano (APA, 2013, p. 271). Todo ello forma parte de la vida en la pandilla. Ya en 1998, se señalaba que el 69.3 % de los pandilleros que habían participado en la investigación se habían visto afectados por la muerte de alguna persona muy querida; “la vivencia de la agresión, la violencia y la muerte constituyen elementos cotidianos” en la vida de estas personas (Cruz y Portillo, 1998, p. 83).

Inspirados en *Segundos en el aire*, cabría hablar de tres tipos, de tres modelos de prisiones en las que discurre la vida de las personas que deciden incorporarse a una pandilla: una "prisión heredada" (la familia), una "prisión elegida" (la pandilla) y una "prisión obligada" (la cárcel). Cabe razonablemente preguntarse si en estas circunstancias tiene cabida la bondad y la virtud; es decir, la lealtad, la equidad, la generosidad, la empatía, o, por el contrario, son mucho más propensas para la vileza, la arrogancia, la mentira, la desconfianza, la indiferencia emocional, el odio. Hay pruebas más que contundentes para afirmar que "el hombre es humano en condiciones humanas"⁷ o, si se prefiere, que es mucho más probable que el ser humano se comporte y actúe de manera humana en condiciones humanas, y que es a consecuencia de ello como deviene humano en el sentido psicológico y social del término, ya que los datos procedentes de la investigación psicológica solo nos permiten hablar en términos de probabilidades, no de certezas absolutas. Si nos hacemos justos realizando acciones justas, como decía Aristóteles, también nos hacemos humanos realizando acciones humanas, construimos la paz mediante acciones pacíficas, recuperamos la confianza interpersonal mediante normas y acciones de reciprocidad, avanzamos en la convivencia enseñando tolerancia, profundizamos en los valores democráticos ejercitando en nuestra vida cotidiana esos valores y trasladándolos a las nuevas generaciones, y así sucesivamente. Las personas devenimos humanos no tanto porque llevemos impreso en nuestro código genético la humanidad, sino porque las condiciones que nos han rodeado han permitido, enseñado, favorecido y premiado acciones humanas. No por ser fruto de la acción humana se debe dar por supuesto que el mundo y la realidad social en la que vivimos es sin más humanizante, advierte Ellacuría (1990b); "puede ser un lugar

inhóspito, un lugar alienante" (p. 215), que dé lugar a escenarios de exclusión, violencia, pobreza, injusticia y desigualdad social en los que prevalecen relaciones aberrantes y deshumanizadoras alejadas de la virtud y la bondad, dejando una huella imborrable en la vida y en la experiencia de las personas.

Volvamos de nuevo a los experimentos de Stanley Milgram sobre la obediencia a la autoridad para terminar este epígrafe. Primero, porque es uno de nuestros maestros, y después, porque hablar de obediencia en el marco de los entornos violentos en general (ver a este respecto la extraordinaria monografía de Kelman y Hamilton, 1989), y particularmente en el entorno de las pandillas, significa tocar una de sus principales fibras, una de las principales características de su estructura. Como es bien sabido, Milgram parte de un problema real (el Holocausto) y avanza al respecto una hipótesis atrevida: es posible que una estrategia tan bárbara "haya tenido su origen en la mente de un solo individuo, pero no podría haber sido llevada a cabo a escala tan amplia sin la colaboración obediente de otras muchas personas" (Milgram, 1980, p. 15). Para poder demostrarlo, recrea artificialmente un contexto que trata de reproducir las relaciones entre la figura de autoridad (una autoridad legítima) y un subordinado (las relaciones interpersonales de nuevo). Los resultados de sus 18 experimentos son suficientemente conocidos. El los resume en los siguientes términos: "Es posible que sea esta la lección más fundamental de nuestro estudio: las personas más corrientes, por el mero hecho de realizar las tareas que les son encomendadas, y sin hostilidad particular alguna de su parte, pueden convertirse en agentes de un proceso terriblemente destructivo" (Milgram, 1980, p. 19). Estos resultados fueron acogidos con incredulidad y, en algunos casos, con críticas muy severas, probablemente

7. "Numerosos ejemplos me han convencido de que el hombre es humano en condiciones humanas y considero que uno de los despropósitos más espantosos de nuestros tiempos es intentar juzgarlo a partir de actos que ha cometido en condiciones inhumanas". Eso lo escribe, también desde el Gulag, Gustav Herling-Grudzinski, en un relato estremecedor (*"Un mundo aparte"*. Barcelona: Libros del Asteriode, 2012, p. 180).

con un punto de razón, tanto a la metodología utilizada como al fundamento ético de la propia investigación. Pero no es esto lo que debe preocuparnos, porque, en algunas sociedades, la vida cotidiana ofrece todos los días pruebas que apoyan la principal lección de este estudio. Lo que nos interesa en este momento es acompañar a Milgram en la interpretación que hace del innumerable "catálogo de acciones inhumanas perpetradas por el americano medio en el conflicto de Vietnam" y preguntarnos con él cómo es posible que en el transcurso de unos pocos meses, jóvenes decentes y honrados (entre ellos, algunos de sus propios alumnos) se encuentren matando a otras personas sin impedimento alguno por parte de su conciencia. Lo que ha ocurrido, dice Milgram, es lo siguiente: a) han entrado en un sistema de autoridad militar, donde la obediencia es la principal virtud; b) han estado sometidos a un entrenamiento militar, que, junto a la necesaria preparación para las acciones bélicas, lo que realmente pretende es quebrar todo residuo de singularidad, reducir al mínimo las diferencias personales, crear un espíritu de grupo, un sentimiento de pertenencia común, un pensamiento y un sentimiento único; c) han ido construyendo paulatinamente la imagen del enemigo: aquéllos a los que os vais a enfrentar quieren vuestra muerte y la destrucción de la nación norteamericana; d) la disciplina se convierte en un elemento central para la supervivencia, de suerte que la obediencia pasa a ser considerada no solo como una obligación castrense, sino como una salvaguarda de la seguridad; e) herir o matar "enemigos" se convierte en una rutina sobre la que no hay coacción alguna; f) la desobediencia es una posibilidad remota; primero, por las severas sanciones que conlleva, y después, por la sanción social: aparecer con cobarde, desleal o antiamericano; g) a los jóvenes se les dice que están participando en una "causa justa" que requiere el sacrificio de vidas humanas, tanto propias como ajenas. Todo eso es lo que puede explicar que aquellos jóvenes universitarios que miraban con desconfianza los resultados de mis experimentos sobre la obediencia, dice

Milgram, y que "proclamaban que jamás se habrían de conducir de esa manera", cuando estaban en el escenario de guerra realizaban, sin remordimiento alguno, acciones que dejan pálida la administración de descargas a la víctima (Milgram, 1980, p. 167). En unos términos muy parecidos describen Zimbardo *et al.*, (1986, p. 104) los resultados de su conocido estudio sobre los efectos de la desindividuación: "El valor social potencial en este estudio deriva precisamente del hecho de que jóvenes normales, sanos y con alto grado de educación formal pudieran ser transformados radicalmente bajo las presiones institucionales del entorno de una prisión".

Las víctimas como objeto de conocimiento

Parece evidente que las relaciones humanas como eje articulador de la existencia no se dan en el vacío social. Esa es una obviedad sobre la que no es necesario abundar. La imagen del ser humano como una entidad autónoma y autosuficiente tan solo es una vana ilusión, una vacua especulación. Podríamos volver a recurrir una vez más a la *Ética a Nicómaco* para recordar que la "polis" pre-existe al ciudadano, pero nos vamos a conformar con remontarnos al siglo XIX y recordar, con John F. Herbart, a quien ya hemos aludido de pasada en el primer epígrafe, que el individuo aisladamente considerado es una pura abstracción, una simple entelequia; que su realidad como entidad psicológica solo tiene sentido en el seno de lo social, lo que equivale a decir que su vida psíquica viene a ser el resultado de influencias sociales. Ese fue un paso decisivo en la configuración de un nuevo modelo de sujeto y una nueva manera de entender sus diferentes formas de pensar, sentir y actuar para cuyo estudio era necesaria una nueva mirada que lo considerara como una entidad inserta, a todos los efectos, en el seno de lo social. Con el tiempo, esa nueva mirada acabaría por convertirse en la psicología social. Esa es una historia de la que podemos prescindir por el momento, aunque siempre

está bien recordarla. Tampoco está de más recordar algo que nos ha ocupado en el epígrafe anterior: los conceptos fundamentales de la filosofía kantiana, sobre todo el yo de la subjetividad trascendental, están aquejados de "dificultades internas". Si eso testifica o no la profundidad del pensamiento kantiano, como sostiene Horkheimer, no es algo especialmente preocupante para la psicología. Si lo es, sin embargo, "la nebulosidad de ese sujeto universal" (así es como la califica Horkheimer, 1974, p. 237) impresa en la subjetividad trascendental a la que el filósofo alemán contrapone, muy en línea con Mead, el sujeto social: "El individuo aisladamente considerado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales máximamente valoradas, como independencia, voluntad de libertad, gusto de la justicia y sentido de ella, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la consumación de una sociedad plenamente desarrollada" (Horkheimer, 2002, p. 148). Este es el matiz sobre el que queremos centrar la atención. Si cambiamos de óptica, como hiciéramos antes, pero en sentido contrario, y en lugar de "desarrollo" hablamos de "vida", de "gracia" o de "pecado", volveríamos a encontrarnos frente a frente con Ellacuría (1990a), o, mejor, con las conclusiones de la histórica conferencia del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) celebrada en Medellín en 1968: "Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo" (CELAM, 1977, p. 25), que deja tras de sí un "clima de angustia colectiva" y expresa una situación de pecado (p. 33). Estructuras sociales e históricas que han dejado tras de sí un reguero de víctimas: ese viene a ser el argumento nuclear en el que coinciden, sin pretenderlo, Horkheimer y los obispos lati-

noamericanos. También lo hacen Ellacuría y Martín-Baró, pero esa coincidencia es algo menos llamativa. Las condiciones fundantes de la salud mental ("no se puede separar la salud mental del orden social", escribirá al final de *Guerra y salud mental*), la naturaleza normal del trauma como respuesta a una situación (a un clima colectivo) anormal, la estructura sociohistórica como configuradora del carácter, el fatalismo como la interiorización de la dominación social, o la guerra como un reflejo de la lucha de clases, son algunos de los argumentos empleados por Martín-Baró (1998, p. 297) perfectamente alineados con Max Horkheimer o con Ellacuría:

La Psicología ha estado por lo general muy poco clara acerca de la íntima relación entre desalienación personal y desalienación social, entre control individual y poder colectivo, entre la liberación de cada persona y la liberación de todo un pueblo. Más aún, con frecuencia, la Psicología ha contribuido a oscurecer la relación entre la enajenación personal y la opresión social, como si la patología de las personas fuera algo ajeno a la historia y a la sociedad, o como si el sentido de los trastornos comportamentales se agotara en el plano individual.

Es precisamente en esos argumentos donde Max Horkheimer asienta su teoría crítica; donde la teología de la liberación cimenta alguno de sus postulados más singulares (la opción preferencial por los pobres) y donde Martín-Baró apoya su "realismo crítico". Son varios los nexos que tienen en común. Todos ellos podrían quedar resumidos en un sencillo aserto: propiciadas por determinadas condiciones sociales (condiciones de la existencia), las víctimas se convierten en objeto de conocimiento. Desapercibidas a lo largo de la historia del pensamiento, las víctimas reclaman su lugar en dos planos: primero, como objeto de conocimiento, y después, como objeto de intervención⁸.

8. Está todavía por analizar el momento y las razones que están detrás de este cambio de perspectiva. Como mera hipótesis, cabría apuntar que ese protagonismo pudo ser fruto de la confluencia del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos bajo el liderazgo de Martin Luther King, el discurso de la no violencia de Gandhi, y el rastro siniestro dejado tras de sí por el Holocausto. La teología de la liberación

Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión... Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Traducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces perecederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía, he ahí la tarea de la filosofía.

(Horkheimer, 2001, p. 168)

Claro es que sufrimiento, degradación y sometimiento no solo se dieron durante unos años en Auschwitz, Buchenwald o Treblinka. En América Latina, esos mismos hechos están presentes desde tiempos inmemoriales alrededor de la pobreza, una forma de violencia estructural y endémica, que apenas sacude nuestras conciencias porque está alejada de las manifestaciones más aparatosas de la violencia tradicional, los victimarios están disfrazados de piel de cordero, y las víctimas han asumido su falsa conciencia con resignación y hasta con alegría. Los pobres se erigen, entonces, en la tarea de la teología. Esa será la valiente apuesta que hagan los obispos latinoamericanos reunidos en la Conferencia de Medellín⁹. "Nuestros días llevan la marca

de un vasto acontecimiento histórico: la *irrupción de los pobres*. Es decir, de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban ausentes en nuestra sociedad y en la Iglesia. 'Ausentes' quiere decir de ninguna o escasa significación, y además sin la posibilidad de manifestar ellos mismos sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas" (Gutiérrez, 1990, p. 303). La irrupción de los pobres, dirá Jon Sobrino, otro de los referentes imprescindibles en la teología de la liberación, es el hecho que mejor refleja la realidad. Lo que ha tomado la palabra "es el sufrimiento originado por una pobreza masiva, cruel, injusta, estructural y duradera en el Tercer Mundo" (Sobrino, 1992, p. 49). Y no toman la palabra movidos por un caprichoso afán de protagonista, sino por entender que el sufrimiento que origina no pertenece a la naturaleza menoscabada de quien lo sufre ni a la sabia y recóndita voluntad de algún misterioso poder sobrenatural, sino al interés manifiesto de determinados hombres y mujeres de nuestro mundo. Las víctimas de la pobreza se erigen en el objeto que "mejor refleja la realidad". Es ahí donde Sobrino se encuentra con Ellacuría, aunque el filósofo introduce un matiz decisivo al que Jon Sobrino no opone resistencia alguna: no hablamos de cualquier

jugó un papel extraordinariamente relevante en este proceso. Primero, por la "irrupción del Tercer Mundo como sujeto y protagonista de su propia historia, con el consiguiente despertar de su conciencia de autonomía y la aspiración a la liberación de todas las esclavitudes"; después, debido a movimientos habidos al interior de la propia realidad eclesial y teológica latinoamericana, de entre la que destaca la Conferencia de Medellín como "piedra angular del nuevo paradigma" al denunciar la violación sistemática de los derechos humanos, optar de manera preferencial por las víctimas de la pobreza (Tamayo, J.J. *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2009, p. 35). Dentro de este marco, resulta muy llamativo que la psicología no incorporara a las víctimas a su quehacer teórico (el campo de la actividad terapéutica lleva su propio ritmo) hasta 1980, con la incorporación del trastorno de estrés postraumático como un nuevo criterio diagnóstico en el DSM-III. Hay una amplia coincidencia entre los estudiosos en señalar la presión de los veteranos de la guerra de Vietnam y la descripción, en 1974, del síndrome de la mujer violada. Los grupos políticos de apoyo a estos dos movimientos ejercieron una dura presión sobre los comités y grupos de trabajo que estaban gestionando el DSM-III.

9. Aunque es sobradamente conocida, conviene volver a recordar la cruda descripción de esa realidad, porque, sin pretenderlo, los obispos latinoamericanos, a través de los rostros de la pobreza, hacen una severa crítica a toda forma de idealismo, precisamente ellos, que defienden una doctrina que a lo largo de la historia ha dado muestras numerosas y crueles de haber sacrificado a las personas en el altar de las ideas y en aras del mayor de los idealismos: el cielo. "Rostros de niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer; rostros de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad, frustrados por falta de oportunidades de capacitación y ocupación; rostros de indígenas y con frecuencia de afro-americanos que viven marginados y en situaciones infrahumanas; rostros de campesinos que viven relegados en casi todo

realidad, sino de la “realidad histórica”, de la realidad fabricada con ahínco por el ser humano al margen del deseo y la voluntad de cualquier Dios, que tantas veces ha servido de excusa para mantenerla y justificarla haciendo prevalecer las ideas sobre las personas, prefiriendo mantener las esencias (la ortodoxia) que defender la existencia. Es en esa realidad donde el ser humano vive y en cuyo seno “se realiza la persona humana”, de suerte que “la realidad histórica incluye más fácilmente la realidad personal que ésta a aquella” (Ellacuría, 1990b, p. 45). En muchos casos, lo hemos recordado con anterioridad, esa no es una realidad humanizante; de hecho, “el mundo que se le ofrece al hombre, que viene a este mundo, puede ser un lugar inhóspito, un lugar alienante” (p. 216), un lugar en el que ni siquiera está garantizado el derecho primario (la mera vida biológica): “para la mayor parte de la humanidad [...] no se dan las condiciones reales para poder seguir viviendo biológicamente —hambre y falta de trabajo— y se dan, en cambio, cuotas altísimas de represión para el sostenimiento del orden establecido” (Ellacuría, 1990c, p. 593), del desorden ordenado, que diría Martín-Baró, convirtiendo de esa manera la realidad histórica en una realidad victimaria para una parte significativa de la población, en una realidad “hecha de negaciones, carencias, presiones incontroladas y fuerzas incontrolables. Una realidad pletórica de vida, pero una vida preñada de muerte” (Martín-Baró, 1998, p. 131).

En la teoría crítica de Horkheimer, en la teología de la liberación y en el realismo crítico, esa realidad se eleva a categoría epistemológica de primer orden a través de las siguientes características y a causa de las siguientes razones: primero, porque es una realidad victimaria; después, porque es una

realidad real y, finalmente, y a resultas de todo ello, porque es una realidad verdadera, que puede (y debe) ser cambiada. Parte de estos rasgos han sido ampliamente abordados con la edición de escritos inéditos de Martín-Baró (Blanco y Gaborit, 2016). Dando por supuesta la naturaleza construida de la realidad histórica, nuestro interés se centra ahora en señalar su carácter fundante o, si se prefiere, prioritariamente coadyuvante de las diversas manifestaciones de la victimización. Las víctimas como instancia epistemológica lo son, de manera prioritaria, como consecuencia de las condiciones del orden y de la estructura social.

La referencia al carácter estructural y duradero de la pobreza y la miseria colectiva (Sobrino, 1992) como su principal objeto de estudio es una constante en la teología de la liberación. Es una pobreza injusta, matiza Ellacuría (1990b, p. 360) cuya realidad tiene su fundamento en “estructuras sociales, económicas y políticas” y cuyas ramificaciones se manifiestan en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos, etc. Esos “rostros de niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer”, a los que acabamos de ver que aluden los obispos en la Conferencia de Medellín (ver nota 10), son la expresión más fehaciente de la fuerza de la estructura social, de que la pobreza se ha convertido en una pesada carga que acaba por imponerse a determinadas personas por el mero hecho de haber nacido y de la que, en muchos casos, resulta imposible librarse. La pobreza es un hecho real, un “hecho empírico”, decía Ellacuría. Ello nos remite, de manera inequívoca, a los hechos sociales de Durkheim, a “esas maneras de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se le imponen” (Durkheim, 1978, p. 36). Esta manera de

nuestro continente; rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos; rostros de subempleados y desempleados despedidos por la duras exigencias de las crisis económicas; rostros de marginados y hacinados urbanos con el doble impacto de la carencia de bienes materiales frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales; rostros de ancianos frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen” (CELAM, 1979, p. 66).

entender los hechos sociales levanta las iras del fundamentalismo constructivista, mientras recibe la más alta consideración de algunos de quienes consideran sus principales referentes (quizás solo por el título de su obra), Peter Berger y Thomas Luckman. Ambos se guardan mucho de despreciar la posición de Durkheim, por más que su recalitrante positivismo haya mostrado flaquezas e inconvenientes que han sido reiteradamente señalados desde hace tiempo (para una interesante reflexión desde la psicología social sobre cuestiones epistemológicas, ver Jiménez Burillo, 1997). Durkheim nos dice: "La regla primera y fundamental es: *Considerar los hechos sociales como cosas*". Y Weber observa: "Tanto para la sociología en su sentido actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo significado subjetivo de la acción". Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Y, de paso sea dicho, Durkheim sabía esto último, así como Weber sabía lo primero. Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su "realidad sui generis", para emplear otro término clave de Durkheim (Berger y Luckman, 1968, p. 35).

La cita es ciertamente larga, pero merece la máxima atención. Primero, porque está apuntando a la verdadera línea de flotación de la teoría social de la mano de dos de sus más reconocidos referentes reconciliando posiciones aparentemente contradictorias. Robert Merton se suma a esta postura para ayudarnos a responder a la que según ambos autores sería la pregunta clave para la teoría sociológica, y nosotros creemos que también lo es para la teoría psicosocial: "¿Cómo es posible que los significados se vuelvan facticidades objetivas" (Berger y Luckman, 1968, p. 35) y puedan dejar tras de sí un reguero de víctimas que pueden ser cuantificadas con independencia de la deconstrucción que hagan de la realidad? La respuesta de Merton viene de la mano del sobradamente conocido teorema de William Thomas, que puede ser aplicado a la

mayor parte de los procesos sociales, advierte Merton (1964, p.419): "Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias". Weber sabía que los significados se pueden convertir en facticidades objetivas. Si el constructivismo social lo ignora, tiene un grave problema, porque le resultará difícil entender algunos de los fenómenos más característicos de la acción social, de esa acción que lleva enlazada un sentido subjetivo (Weber) y a cuyo través se convierte en ideológica, en compartida y, desde ahí, en objetiva a través de la puesta en marcha de los significados en el marco de las relaciones interpersonales. Todo ello acabará constituyendo el principal objetivo de estudio de la psicología social. Esa será, como es bien sabido, la apuesta de Martín-Baró (1983). En línea con la propuesta de Berger y Luckman, en ella hay espacio para Weber y para Durkheim, es decir, un rechazo explícito de los dualismos: al decir que la psicología social es el estudio de la acción en cuanto ideológica, "estamos expresando la misma idea de influjo o relación interpersonal, de juego de lo personal y social; pero estamos afirmando también que la acción es una síntesis de objetividad y subjetividad, de conocimiento y de valoración" (Martín-Baró, 1983, p. 17), sin olvidar que esos contenidos tienen un referente histórico-cultural.

Si hablamos de víctimas y de significados, el ejemplo más sencillo nos lo ofrecen los estereotipos. Puede parecer un ejemplo banal, pero empieza a dejar de serlo cuando hablamos de los estereotipos de género, del sexismo manifiesto, de las diversas manifestaciones del prejuicio, de los crímenes de odio; en todos estos casos, los significados atribuidos a un conjunto de personas por el mero hecho de pertenecer a un grupo o categoría social adquieren forma de realidad objetiva en términos de discriminación, rechazo y exclusión, con sus ramificaciones en el campo de la salud, como hemos comentado en el primer epígrafe. Robert Merton alude a estos fenómenos psicosociales como "las virtudes del intra-grupo y vicios del extra-grupo": mediante una fórmula clásica de alquimia moral "el

intra-grupo trasmuta fácilmente sus propias virtudes en los vicios de los otros" (Merton, 1964, p. 427), de suerte que, hagan lo que hagan, siempre serán merecedores de nuestra crítica, rechazo, y desprecio: "El prejuicio y la discriminación destinados al extra-grupo no son resultado de lo que hace el extra-grupo, sino que están profundamente enraizados en la estructura de nuestra sociedad y en la psicología social de sus miembros" (p. 425), forman parte de los significados compartidos que trasladamos a modelos de relación interpersonal en torno a los cuales se articula nuestra existencia, de acuerdo al argumento que nos está sirviendo de guía. Los trabajos y las conclusiones de las diversas Comisiones de la Verdad en América Latina nos ofrecen un ejemplo especialmente pertinente: la aplicación de la etiqueta (significado) de "subversivo", en sus diversas modalidades, llenó las cunetas, los campos, el lecho de los ríos y las cárceles de cientos de miles de muertos. El significado convertido en hecho, en realidad, en verdad. La violencia, dice el informe de la Comisión de la Verdad de El Salvador, "señaló como enemigo a quienquiera que no aparecía en la lista de amigos" (Naciones Unidas, 1993, p. 3)¹⁰.

Por otra parte, la postura de Berger y Luckman resulta familiar en psicología social porque reproduce el espíritu, y a veces hasta la literalidad, que guió los supuestos de la síntesis

dialéctica de Lev Vygotski, la epistemología comparada de Kurt Lewin y la conciencia del significado de George H. Mead (ver Blanco, 1996). Es en esa tradición en la que cabe ubicar el realismo crítico de Martín-Baró (1998; 2016). Las críticas al positivismo (solo los hechos constituyen el objeto del quehacer de la psicología) y al idealismo (los significados subjetivos son la única unidad de análisis de la psicología) van parejas. La crítica respecto al primero no es una crítica al método, sino al modelo epistemológico que le da soporte; es una crítica social (indiferencia respecto a los problemas sociales); una crítica al núcleo de su teoría (a-historicismo, teorías de alcance medio con vocación de universalidad, modelo de sujeto individualista, y ceguera de la negatividad), y una crítica moral por su iluso afán de neutralidad. La crítica al segundo viene desde dos frentes. Primero, de la mano de la denuncia de algunos falsos dilemas, que entonces como hoy siguen presentes en la psicología latinoamericana: la contraposición de una psicología humanista a una psicología materialista o de una psicología reaccionaria a una psicología progresista (ver Martín-Baró, 1998, pp. 289-293). Después, de manera mucho más afinada y mucho más pertinente en el momento actual, desde la necesidad de que la Psicología latinoamericana se dé "un baño de realidad, de esa misma realidad que agobia y angustia a las mayorías populares" (Martín-Baró, 1998, p. 314), de que abandone la tendencia de

10. La práctica totalidad de las Comisiones de la Verdad aluden a esta transformación de los significados en hechos por la vía de sus consecuencias, muchas de ellas perfectamente visibles y cuantificables, y algunas de ellas irreversibles, como la muerte. Los muertos no solo no resucitan, sino que en estos casos lo son como consecuencia de un significado que se les ha impuesto como un hecho social en el sentido que Durkheim le atribuye: por la vía de la coacción. La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) de Argentina describe este hecho en unos términos de un incuestionable trasfondo psico-social: "La lucha contra los 'subversivos', con la tendencia que tiene toda caza de brujas o de endemoniados, se había convertido en una represión demencialmente generalizada, porque el epíteto de subversivo tenía un alcance tan vasto como imprevisible. En el delirio semántico, encabezado por calificaciones como 'marxismo-leninismo', 'apátridas', 'materialistas y ateos', 'enemigos de los valores occidentales y cristianos', todo era posible: desde gente que propiciaba una revolución social hasta adolescentes sensibles que iban a las villas-miseria para ayudar a sus moradores. Todos caían en las redada: dirigentes sindicales que luchaban por una simple mejora de salarios, muchachos que habían sido miembros de un centro estudiantil, periodistas que no eran adictos a la dictadura, psicólogos y sociólogos por pertenecer a profesiones sospechosas, jóvenes pacifistas, monjas y sacerdotes que habían llevado las enseñanzas de Cristo a barriadas miserables" (CONADEP. *Nunca Más*. Buenos Aires: Seix Barral, 1985, p. 9).

anteponer la teoría a la realidad, de preferir los modelos desarrollados en otros contextos a mirar de frente los problemas de la propia realidad. El alejamiento sistemático de esa realidad ha dado lugar a un posicionamiento ético que ha terminado “por desentenderse de aquellas condiciones concretas que determinan, de hecho, la posibilidad o imposibilidad de que los valores predicados se encarnen en la historia, lo que es la mejor demostración de su carácter falaz” (Martín-Baró, 2016, p. 172); del carácter falaz de la ética idealista, de suerte que “el carácter estructural e histórico de las realidades y actos humanos nos aleja de todo tipo de reflexión ética idealista que no tome ese carácter en cuenta en una forma directa e inmediata” (p. 198). El realismo crítico se posiciona en las antípodas del idealismo constructivista al tener como punto de partida la realidad como hecho (ver los estudios del Instituto Universitario de la Opinión Pública), como significado, y como significado convertido en hecho (ver a este respecto su análisis sobre la violencia, la guerra, el fatalismo, la salud mental y el trauma psicosocial). “La subjetividad es también una fuerza objetiva que influye en la determinación de lo que los procesos mismos son y pueden ser. El hecho de que la subjetividad no sea visible y con frecuencia resulte de difícil y cuestionable medición, no quita para que constituya una realidad objetiva, conocida o no”, escribía en un artículo inédito que acabamos de ofrecer a la luz (Martín-Baró, 2016, p. 206).

Frente a la realidad victimaria no cabe la indiferencia ni la asepsia, sino la denuncia (tomar conciencia de su negatividad) y la utopía (intentar superarla) (Ellacuría, 1990c), la conscientización y la desideologización (Martín-Baró, 1998). Denuncia de lo que está haciéndose y esperanza y acción hacia el cambio (utopía), hacia lo que está por hacer, porque “la verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso es solo una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad” (Ellacuría, 1990c, p. 599). Inspirado en la filosofía de la realidad histórica de Ellacuría y en la

teología de la liberación, Martín-Baró, reproduce esta distinción: junto a los “hechos”, los “por hacer”.

El cambio social como objetivo: esa sería la clave de la teoría crítica (la originalmente propuesta por Max Horkheimer) de la teología de la liberación, y del realismo crítico; la transformación de las condiciones de la existencia. La teoría crítica no da por supuesto, y mucho menos por aceptable, el mundo tal y como existe, no obra al servicio de una realidad ya existente, no pretende la reproducción de la sociedad actual, sino que, al considerar al mundo como fruto de la praxis social, lo concibe como sujeto a cambio y susceptible de transformación, lucha por alcanzar una etapa superior de la convivencia humana, tiende a la transformación de la totalidad social, está empeñada en una lucha por una sociedad justa, y “no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social” (Horkheimer, 1974, p. 270), por la creación de modelos de relación interpersonal e intergrupales humanizantes. La teoría crítica, como la teología y la psicología de la liberación, es un momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas (Horkheimer, 1974, p. 248). Martín-Baró lo había dejado muy explícito en uno de sus artículos más emblemáticos (“*Hacia una Psicología de la liberación*”): “Elaborar una Psicología de la liberación no es una tarea simplemente teórica, sino primero y fundamentalmente una tarea práctica” (Martín-Baró, 1998, p. 295), para concluir en unos términos muy parecidos a los del padre de la Escuela de Frankfurt: “Es necesario involucrarnos en una nueva praxis transformadora de la realidad que nos permita conocerla no solo en lo que es, sino en lo que no es, y ello en la medida en que intentamos orientarla hacia aquello que debe ser” (p. 299). El joven estudiante de filosofía en la Javeriana de Bogotá había sido mucho más atrevido: la praxis es el principal criterio de verdad (Martín-Baró, 2016, pp. 99-103). El filósofo Ellacuría se limita a concebir la realidad histórica, ya lo hemos comentado en páginas previas, como el “objeto último de la filosofía”. Al teólogo ya lo hemos visto dar un paso más:

frente a la realidad, denuncia y utopía. Para que la liberación sea real, "habrá que echar mano de mediaciones no sólo analíticas, sino también prácticas" (Ellacuría, 1990a, p. 368).

El primado del pensar sobre el ser, de las esencias sobre la existencia, de las ideas sobre las personas, ha dado lugar a un sufrimiento tan generalizado como inútil y ha definido modelos de relación interpersonal muy alejados de la virtud y de la bondad que caracterizan a la amistad: de contacto, de confianza, de participación en actividades comunes, de sentido de comunidad, de conexión emocional, de protección y apoyo frente a las adversidades. Así es, sentencia el gran Marco Tulio Cicerón: "La amistad no es otra cosa que un acuerdo pleno en todas las cosas divinas y humanas en combinación con el afecto y el cariño: no sé si puede haber algo mejor que le haya sido dado al hombre por los dioses inmortales, excepción hecha de la sabiduría"¹¹.

Referencias bibliográficas

- Adolphs, R. (2009). "The Social Brain: Neural Basis of Social Knowledge". *Annual Review of Psychology*, 60, 693-716.
- Aguilar, J. (2007). "Los resultados contraproducentes de las políticas antipandillas". *Revista Estudios Centroamericanos (ECA)*, 708, 877-890.
- Aguilar, J., y Miranda, L. (2006). "Entre la articulación y la competencia: las respuestas de la sociedad civil organizada a las pandillas en El Salvador", en J. M. Cruz (ed.), *Maras y pandillas en Centroamérica. Las respuestas de la sociedad civil organizada*. Vol. IV (pp. 37-143). San Salvador: UCA Editores.
- Alexander, J. (1990). "La centralidad de los clásicos", en A. Giddens y J. Turner (eds.), *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Allman, J. M. (2003). *El cerebro en evolución*. Barcelona: Ariel.
- Allport, G. (1962). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.
- American Psychiatric Association (APA) (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, D.C.: APA.
- Aronson, E. (2000). *Nobody left to hate. Teaching compassion after Columbine*. Nueva York: Henry Holt & Co.
- Asch, S. (1962). *Psicología Social*. Buenos Aires: Eudeba.
- Atran, S. (2003). "Genesis of Suicide Terrorism". *Science*, 299, 1534-1539.
- Baumeister, R., y Leary, M. (1995). "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation". *Psychological Bulletin*, 117, 497-529.
- BBSRMH (1996). "Sociocultural and Environmental Processes". *American Psychologist*, 51, 722-731.
- Ben Jeloun, T. (1999). *Elogio de la amistad*. Barcelona: El Aleph.
- Berger, P., y Luckman, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blanco, A. (1996). Vygotski, Lewin y Mead: "Los fundamentos clásicos de la Psicología social", en D. Páez y A. Blanco (eds.), *La teoría sociocultural y la Psicología social actual* (pp. 27-62). Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Blanco, A., y Gaborit, M. (2016). "La racionalidad immanente a la Psicología como

11. Cicerón. *Op. cit.*, p. 127.

- ciencia y como profesión", en I. Martín-Baró, *El realismo crítico. Fundamentos y aplicaciones* (pp. 3-75). San Salvador: UCA Editores.
- Bowlby, J. (1976). *El vínculo afectivo*. Buenos Aires: Paidós.
- Adolphs, R. (2009). "The Social Brain: Neural Basis of Social Knowledge". *Annual Review of Psychology*, 60, 693-716.
- Cacioppo, J., et al., (2015). "Loneliness Across Phylogeny and a Call for Comparative Studies and Animal Models". *Perspectives on Psychological Science*, 10, 202-212.
- CELAM (1977). *Medellín. Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina*. San Salvador: UCA Editores.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) (2013). *¡BASTA YA! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Cruz, J. M. (2004). "Pandillas y capital social en Centroamérica". En ERIC, IDESO, IDIES e IUDOP (eds.), *Maras y pandillas en Centroamérica. Pandillas y capital social* (pp. 277-332). San Salvador: UCA Editores.
- Cruz, J. M., y Portillo, N. (1998). *Solidaridad y violencia en las pandillas del gran San Salvador. Más allá de la vida loca*. San Salvador: UCA Editores.
- Davis, K. (1965). *La sociedad humana*. Buenos Aires: Eudeba.
- De la Corte, L. (2007). "Siete principios psicosociales para explicar el terrorismo". *Psicothema*, 19, 366-374.
- De la Corte, L., y Giménez-Salinas, A. (2009). "Motivos y procesos psicosociales que promueven la violencia y el terrorismo suicidas". *Revista de Psicología Social*, 24, 217-240.
- Dunbar, R. (1998). "The Social Brain Hypothesis". *Evolutionary Anthropology*, 6, 178-190.
- Durkheim, E. (1978). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- Dunbar, R. (2007). *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*. Barcelona: Crítica.
- Eisenberger, N., Lieberman, M., y Williams, K. (2003). "Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion". *Science*, 202, 290-292.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Ellacuría, I. (1990a). "Historicidad de la salvación cristiana", en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (pp. 323-372). San Salvador: UCA Editores (vol. I).
- Ellacuría, I. (1990b). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1999c). "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares". *Estudios Centroamericanos*, 502, 589-596.
- Estudios Centroamericanos (ECA) (1997). *La cultura de la violencia en El Salvador. La violencia y su magnitud, sus costos y los factores posibilitadores*. Número monográfico, 588. San Salvador: UCA Editores.
- Farrington, D. (2007). "Origins of Violent Behavior Over the Life Span", en D. Flannery, A. Vazsonyi, A., y I. Waldman (eds.) (2007). *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression* (pp. 19-48). Cambridge: Cambridge University Press.

- Frankl, V. (2004). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Gracia, E., Herrero, J., y Musitu, G. (1995). *El apoyo social*. Barcelona: PPU.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Humphrey, N. (1993). *La mirada interior*. Madrid: Alianza.
- Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) (2010). *Segundos en el aire. Mujeres pandilleras y sus prisiones*. San Salvador: UCA Editores.
- Itard, J. (1973). *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron*. Madrid: Alianza.
- Janis, I. (1982). *Groupthink. Psychological Studies of Policy Decisions and Fiascoes*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Jiménez Burillo, F. (1997). *Notas sobre la fragmentación de la razón*. Madrid: Universidad Complutense.
- Kardiner, A. (1955). *Fronteras psicológicas de la sociedad*. México: F.C.E.
- Kardiner, A. (1968). *El individuo y su sociedad. La psicodinámica de la organización social primitiva*. México: F.C.E.
- Kelman, H., y Hamilton, L. (1989). *Crimes of obedience. Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*. New Haven: Yale University Press.
- Krieger, N. (1999). "Embodying Inequality: A review of concepts, measures, and methods for studying health consequences of discrimination". *International Journal of Health Services*, 29, 295-352.
- Kruglanski, A., y Fishman, S. (2009). "What makes terrorism tick? Its individual, group and organizational aspects". *Revista de Psicología Social*, 24, 139-162.
- Leary, M. (2010). "Affiliation, acceptance, and belonging. The pursuit of interpersonal connection". En S. Fiske, D. Gilbert y G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology* (pp. 864-897). Nueva York: John Wiley & Sons.
- Levi, P. (2007). *Si esto es un hombre*. Barcelona: El Aleph.
- Lewin, K. (1948). *Resolving Social Conflicts*. Nueva York: Harper & Row.
- Lira, E., & Castillo, M. I. (1991). *Psicología de la amenaza política y del miedo*. Santiago: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos.
- López, P. (2004). "Nicaragua. La visión comunitaria sobre las pandillas en el Reparto Schick", en ERIC, IDESO, IDIES y IUODOP, *Maras y pandillas en Centroamérica. Pandillas y capital social*. Vol II (pp. 227-275). San Salvador: UCA Editores.
- Lorenz, K. (1971). *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Madrid: Siglo XXI.
- Machado, A. (1988). *Antonio Machado II. Prosas Completas*. Madrid: Espasa Calpe.
- MacDonald, G., y Leary, M. (2005). "Why Does Social Exclusion Hurt? The Relationship Between Social and Physical Pain". *Psychological Bulletin*, 131, 202-223.
- Mannheim, K. (2004). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: F.C.E.
- Martín-Baró, I. (1983). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.

- Martín-Baró, I. (1989). *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Martín-Baró, I. (2016). *El realismo crítico. Teoría y aplicaciones*. San Salvador: UCA Editores.
- Mead, G.H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Mead, M. (1982). *Sexo y temperamento*. Barcelona: Paidós.
- Merton, R. K. (1964). *Teoría y estructura sociales*. México: F.C.E.
- Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Miller, G. (1969). "Psychology as a Means of Promoting Social Welfare". *American Psychologist*, 24, 1063-1075.
- Naciones Unidas (1993). *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad*. San Salvador: ARCOIRIS.
- Nisbet, R. (1969). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nisbett, R., y Cohen D. (1996). *Culture of honor. The Psychology of violence in the South*. Oxford: Westview Press.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) (1998). *NUNCA MÁS. Impactos de la violencia*. Guatemala: Author.
- Pape, R. (2006). *Morir para ganar. Las estrategias del terrorismo suicida*. Barcelona: Paidós.
- Pascoe, E., y Richman, L. (2009). "Perceived Discrimination and Health: A Meta-Analytic Review". *Psychological Bulletin*, 135, 531-554.
- Reck, A. (1964). *Selected Writings. George Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ross, M. (1995). *La cultura del conflicto Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Schachter, S. (1961). *Psicología de la afiliación*. Buenos Aires: Paidós.
- Schmidt, M. T., Branscombe, N. R., Postmes, T. y García, A. (2014). "The Consequences of Perceived Discrimination for Psychological Well-Being: A Meta-Analytic Review". *Psychological Bulletin*, 140, 921-948.
- Sorenson, R. (1978). "Cooperation and Freedom among the Fore of New Guinea", en A. Montagu (ed.), *Learning Non-Aggression. The Experience of Non-Literate Societies* (pp. 12-30). New York: Oxford University Press.
- Steinberg, P. (1999). *Crónicas del mundo oscuro*. Barcelona: Montesinos.
- Tajfel, H., Billig, M., Bundy, R., y Flament, C. (1971). "Social Categorization and Intergroup Behavior". *European Journal of Social Psychology*, 1, 149-178.
- Taylor, S. (2002). *Lazos vitales. De cómo el cuidado y el afecto son esenciales para nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Tilly, C. (2007). *La violencia colectiva*. Barcelona: Hacer Editorial.
- Tittle, C., Villemez, W., and Smith, D. (1978). "The Myth of Social Class and Criminality". *American Sociological Review*, 43, 643-656.

- Trevarthen C. (1977). "Descriptive analysis of infant communicative behaviour", en H.R. Schafer (ed.), *Studies in Mother-Infant Interaction*. Londres: Academic Press.
- Turnbull, C. (1987). "The Politics of Non-Aggression", en A. Montagu (ed.), *Learning Non-Aggression. The Experience of Non-Literate Societies* (pp. 161-221). New York: Oxford University Press.
- Vygotski, L. (1987). *Historia del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. La Habana: Editorial Científico-Técnica.
- Williams, K.D. (2007). "Ostracism". *Annual Review of Psychology*, 58, 425-452.
- Zajonc, R. (1980). "Feeling and Thinking. Preferences Need no Inferences". *American Psychologist*, 35, 151-175.
- Zimbardo, P., Haney, C., Banks, W., y Jaffe, D. (1986). "La Psicología del encarcelamiento: privación, poder y patología". *Revista de Psicología Social*, 1, 95-105.

