

Ese huracán que nosotros llamamos progreso.
Percepción de la modernización capitalista en ciertas comunidades rurales

Andrea Calderón García

Facultad de Psicología, UNAM

México, DF.

calderon.andrea@gmail.com

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.

Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*

La reflexión que quisiera proponer en esta ocasión surge de un trabajo de varios meses en un pueblo de la mixteca oaxaqueña acerca de cómo han sido vividos y percibidos los cambios que ha habido en el pueblo en las últimas décadas en un contexto de modernización y mayor participación/subsunción en el capitalismo¹. La forma de representar y responder a este tipo de transformaciones dentro y fuera de la comunidad ha variado dependiendo de las condiciones históricas, económicas y geográficas de los pueblos así como de sus marcos interpretativos. De cualquier manera, las experiencias que hemos tenido en otras comunidades de la zona y del país nos permiten considerar que las vivencias y percepciones de la gente de este pueblo, son compartidas por otros grupos con condiciones similares.

La realidad que se vive hoy en Tidaá como en otros pueblos es resultado de una serie de procesos de transformación que tienen que ver con la participación más amplia de su gente en el sistema capitalista, la cual se ha ido imponiendo como la posibilidad (única) de resolver ciertas carencias materiales que la forma de vida que se desarrollaba en el pueblo no había podido eliminar, y de responder a nuevas necesidades y expectativas, producto de las transformaciones materiales y culturales propiciadas por el mismo sistema.

Los cambios que se lograron en este periodo son muy apreciados por la gente de Tidaá ya que los servicios que hay en su pueblo y su posibilidad de acceso a bienes materiales ha mejorado notablemente a partir de ellos. En la percepción de los tidadeños prevalece intensamente el sentimiento de que el pueblo sufrió mucho en el pasado por sus condiciones de vida y también por sucesos particulares; de la misma forma se reconoce que ha habido un gran esfuerzo de parte de sus habitantes para sacarlo adelante y vivir mejor que ha dado buenos resultados, entre ellos la posibilidad de tener luz eléctrica para iluminar la noche y poder utilizar algunos aparatos eléctricos; de abrir la llave de agua en la casa y no tener que ir a lavar al río o

¹ Trabajo este tema de manera más amplia en el texto *Experiencia psicosocial de las transformaciones de la modernización capitalista en el ámbito rural. Simbolización del pasado, tensiones actuales e impacto en la organización comunitaria. Una mirada desde San Pedro Tidaá, Oaxaca*, que presenté como tesis de licenciatura.

traer en vasijas o cubetas el agua de consumo; de salir en camioneta del pueblo y no caminando, de andar por el pueblo en calles y no en ríos de lodo que se suben hasta las rodillas; de cruzar los ríos sin peligro de ser arrastrados por la corriente; de poder llevar a sus hijos a una clínica cuando se enferman; de tener una educación que les posibilita adquirir ciertas herramientas y conocimientos que les permiten resolver algunas necesidades; de recibir algunos recursos del gobierno...

Parte de estas posibilidades ha tenido que ver con la decisión individual de aprovechar las ventajas que se ven en el salir del pueblo ante la imperante desigualdad económica entre el campo y la ciudad, para urbanizarse y en la medida de lo posible urbanizar las comunidades de las que se parte.

Como la modernización que se impulsó a nivel nacional en la industria no se fomentó también en el campo, sino que por el contrario se impusieron medidas económicas que no favorecían a los pequeños productores y se permitió que el mercado mundial destruyera los mercados locales y regionales, el campo dejó de ser una opción para vivir de él, ya que además de lo duro que es el trabajo campesino, se volvió imposible que éste satisficiera las necesidades de una familia vendiendo el excedente de la producción –como solía hacerse– ante los bajos precios que se impuso a los granos. Parte importante de la desestructuración de las formas de vida campesina tuvo que ver también con la entrada a los pueblos de bienes de consumo capitalistas que desplazaron a los productos de manufactura artesanal, lo cual implicó, en términos económicos, privar de un ingreso al campesino en la venta de estos productos, así como encadenarlo a la necesidad de recursos económicos para comprar las nuevas mercancías. Poco a poco, se inicia un proceso de refuncionalización de estos pueblos campesinos cuyas actividades empiezan a responder cada vez más a la lógica de producción, circulación y acumulación capitalista (lo que se traduce en el desmembramiento de la comunidad, en la expulsión de sus habitantes; es decir dejan de ser pueblos y dejan de ser campesinos).

El cambio en la configuración material no implica solamente transformaciones en las actividades que llevan a cabo los miembros de las comunidades, sino también en la forma en que piensan su vida a partir de éstas y en las concepciones sobre el desarrollo de la propia vida y de la historia. La salida masiva –cada vez más masiva– de personas, la popularización de la educación oficial y de los medios de comunicación de masas, son parte de las condiciones económicas y sociales fundamentales en los cambios del orden de las significaciones –que no sobra recordar que se dan de manera dialéctica– que se ha dado en las últimas décadas. Sin embargo podemos ver que estas transformaciones se van gestando desde la colonia conforme va germinando e imponiéndose el sistema mundo capitalista; podemos ver el impulso que tienen a lo largo de los siglos de la vida “independiente” a través de los distintos mecanismos “integracionistas” (más bien *etnocidas* siguiendo a Díaz Polanco, 2003) que partían de la idea de cambiar al indio para que pudiera estar al nivel del resto de la sociedad; y, como decíamos, podemos ver su intensificación en las últimas décadas mediante la atracción hacia la abundancia de mercancías y las experiencias derivadas de la desventaja comparativa de la vida en el campo con la vida urbana. En este último proceso, en el cual, siguiendo de nuevo a Díaz Polanco (2003), la estrategia ha sido *etnófaga*, “se inicia el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos, y se adopta un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego la cultura nacional dominante. [...] la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares. [La política indigenista usa cada vez más] los imanes socioculturales desplegados por el Estado nacional y los aparatos de hegemonía para atraer, desplazar y disolver a los grupos diferentes” (2003, p. 97).

Así, se va aceptando la imposición del capitalismo como una realidad inalterable y se consolida la desvalorización del mundo campesino e indígena. Este proceso de conversión colectiva de la visión del mundo parte del convencimiento individual, a partir de una serie de experiencias, de las ventajas del mundo urbano y la adopción de sus valores; de la vinculación, a partir del discurso de la ideología dominante y las condiciones del sistema, de las formas culturales propias con las carencias materiales que se vivían en su pueblo. Las formas de dominación ideológica que se desarrollan como parte del sistema no sólo hacen parecer que el estado de las cosas –de la desproporción en las formas de vida– es natural e inamovible², sino que también proponen que la escasez de recursos con que vive una gran cantidad de personas –así como las humillaciones de las que son objeto por ser indígenas y campesinos– se debe a su “atraso” cultural, a la suerte, o a la falta de astucia –o incluso de voluntad– para ascender, y no a las relaciones sociales injustas. Así, aunque últimamente no existe una estrategia de uniformación cultural a la vieja usanza, a pesar de que se permita conservar ciertos rasgos culturales mientras éstos no se opongan en lo fundamental al liberalismo capitalista, la atracción que genera el sistema fomenta que sean cada vez menos quienes quieran hacerlo, ya que han visto que dejarlos de lado es importante para participar en una forma de vida que se les presenta como única alternativa para mejorar las posibilidades de existencia.

La imposición de los intereses particulares de la clase dominante como intereses universales de la sociedad, la desvalorización de las formas culturales propias y la consiguiente dirección de las transformaciones de acuerdo a la lógica capitalista, son procesos que forman parte de la hegemonía ideológica que han logrado los capitalistas. Una ideología se presenta, de acuerdo con Terry Eagleton (1997b) como una suerte de verdad anónima –“todo mundo sabe eso”– que en ocasiones se universaliza; se va consolidando, explica Ignacio Martín Baró (1986), como un sentido común “engañoso y alienador, pábulo para el mantenimiento de las estructuras de explotación y las actitudes de conformismo”. La ideología juega un papel fundamental que tiene que ver con cómo piensa una persona su mundo, su vida, las relaciones de su grupo con los demás, su posición en el orden social, sus relaciones personales... Al hablar Martín Baró, de la ideología, menciona que sus funciones son “a) Darle un sentido [a un ordenamiento social] frente a los grandes interrogantes de la existencia humana; b) Justificar su valor para todos los sectores de la población; c) Permitir su interiorización normativa en los grupos y personas” (1985, p.5). Comúnmente se utiliza este término para designar un cuerpo doctrinal claramente estructurado y limitado como modelo teórico para explicar el mundo, sin embargo el secreto de la ideología es que se constituye en las prácticas más básicas de simbolización de la realidad, en la vivencia cotidiana, y no sólo en los procesos intelectuales. El sentido común, como explica Gramsci, está en el centro de la batalla por la hegemonía ideológica en la cual se pugna por construir y reconstruir las simbolizaciones por las cuales se orienta la conducta y se organiza la vida social, política y económica (en Grüner, 2005). Al aceptar un conjunto de presupuestos fundamentales, prerreflexivos, implícitos en la práctica, los agentes sociales actúan como si el universo social fuese algo natural ya que las estructuras cognitivas que aplican para percibir e interpretar el mundo nacen de las mismas estructuras de ese mundo (Fernández, 2005). Para las comunidades indígenas el aceptar como “naturales” las condiciones del capitalismo, y sus “opciones” para vivir “mejor”, implica que se vea también como algo “natural” que el camino para lograr estas metas incluya la pérdida de formas culturales propias y el sometimiento a condiciones de distintos tipos que van definiendo el rumbo de sus vidas.

En este proceso de dominación ideológica es fundamental el papel que juegan mecanismos como la violencia simbólica que, como explica Pierre Bourdieu, se desarrolla

² “El poder del capital –explica Terry Eagleton– es ahora tan terriblemente familiar, tan sublimemente omnipotente y omnipresente que incluso vastos sectores de la izquierda han logrado naturalizarlo, tomándolo por garantizado como una estructura tan inmovible que es como si apenas tuvieran coraje para hablar de él.” (1997a, p. 47)

“cuando los esquemas que [el dominado] pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores [...] son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto (2003, p. 51). La violencia simbólica permite que de modo sutil la ideología dominante vaya penetrando los esquemas de percepción, de apreciación y de acción. Es de esta forma como la dimensión simbólica de las relaciones de dominación se encuentra inscrita en la materialidad propia de la persona, el modo en que “cada agente tiene un conocimiento práctico, corporal, de su posición en el espacio social” (Bourdieu 1997, citado en Germaná, 1999).

La violencia simbólica aparece en las relaciones personales que se establecen a partir de las formas de producción y consumo, también se reproduce en el discurso, pero sobre todo tiene que ver con la “violencia inerte” de las estructuras económicas y sociales y los mecanismos por los cuales se producen y con su naturalización. Como explica Bourdieu, “Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales.” (2003, p. 50). Así se desarrollan los efectos más siniestros de la ideología: lo que está promoviendo es que quienes padecen el sistema sean partícipes de la violencia económica, social y cultural que se ejerce en su contra. De este modo se van generando sumisiones que, aunque no se perciben como tales por el efecto de las creencias socialmente inculcadas, generan sentimientos y razonamientos de desvaloración de lo propio, exaltación de la cultura capitalista occidental y naturalización de una serie de injusticias propias de este sistema, así como las formas de actuar de acuerdo a estas creencias.

Así, a través de las prácticas de exclusión y explotación, y del discurso hegemónico, penetra la idea de que las posibilidades de generar mejoras económicas, de “progresar”, son propias únicamente del modelo capitalista que se desarrolla en las ciudades, y que éste es algo inevitable y que no puede ser superado.³ Este reconocimiento excluye de las opciones que se conciben la posibilidad de adoptar aquello que piensan que les puede beneficiar de la modernización que se ha dado en las ciudades y adecuarlo al pueblo, deja fuera del alcance de la imaginación el que se pudieran conjugar de alguna manera ciertas mejoras en la forma de vida y el respeto a las formas culturales propias. El haberse apropiado ya de una idea de progreso en la que el vivir mejor significa necesariamente hacerlo con una mayor abundancia de mercancías, va terminando con las posibilidades de plantearse como metas otros logros que no sean la adquisición de bienes. No se pone en duda que estos últimos resuelvan algún tipo de necesidades, pero es conveniente cuestionarnos el origen de éstas, así como tener en cuenta que la valoración de las formas de la existencia se hace con base en las necesidades y expectativas que se han construido a partir de la forma en que se entiende esa existencia.

Poco a poco, a través del sometimiento a las prácticas capitalistas, se ha ido adoptando su lógica, sus formas de vida y algunas de sus (i)racionalidades. El buscar esta aproximación, como ya decíamos, se ve motivado por la posibilidad de lograr mejoras materiales, pero hay transformaciones implícitas en el ir logrando ciertos cambios positivos en este sentido que tienen que ver con la desestructuración de prácticas culturales propias, de prácticas económicas, políticas y sociales que de acuerdo con una lógica colectivista han permitido la reproducción del grupo y que podrían funcionar como alternativas al indolente capitalismo.

Las transformaciones que están viviendo en pueblos como Tidaá los van sometiendo a un juego en el que las reglas dictan que para poder “ganar” deben ser víctimas primero de la

³ Esta creencia se dejó ver en distintos momentos en las pláticas con la gente de Tidaá. Arturo Santiago, por ejemplo, la expresó de la siguiente manera: “[el que salió] es el que le está dando cambio al pueblo, ¿sí? Porque si no se hiciera así, que no saliera uno de nuestro origen, de nuestro pueblo, pues nunca vamos a progresar” (grupo de discusión barrio chico, 12/10/06).

explotación y la opresión. Pero esto no es momentáneo, las implicaciones que tiene el participar en un sistema en el que el beneficio de unos significa el despojo de otros, y en el que en este contexto se propone que cada quien, como individuo “libre”, busque salir adelante como mejor pueda, son definitivas. Ya Walter Benjamin había enunciado esta condición de la siguiente manera: “Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo” (2005, p. 21).

El capitalismo es un sistema que condena a la mayoría en beneficio de unos pocos, su historia ha sido una de explotación y de violencia, de escasez y de opresión (Eagleton, 1997a) pues se basa en la explotación del hombre por el hombre como mecanismo para la generación de plusvalía. Promueve relaciones sociales que se rigen por la valorización del valor (Echeverría, 2007) como parte de una lógica guiada por la acumulación de capital en la cual, “el derecho de propiedad se convierte en apropiación de propiedad ajena, el cambio de mercancías en explotación, la igualdad en dominio de clases” (Harvey, 2004, p.111).

La modernización que se ha dado en estos pueblos no les ha permitido aprovechar las transformaciones a las que pueden tener acceso de manera que convenga a la colectividad y que mantenga aquellas prácticas sociales que les parecen valiosas. Han dirigido sus esfuerzos a modernizarse sin prevenirse contra la pérdida que esto les ha significado en cuanto a su capacidad de definir el rumbo de su comunidad y de sus propias vidas. Esto no pasa desapercibido para la gente de pueblos como Tidaá, donde la alegría existente ante los logros que han tenido en ciertos aspectos de su vida y de las condiciones del pueblo no pierde de vista la disconformidad con algunas de las condiciones sociales que éstos han generado, por ejemplo, en sus formas de organización, de trato, de solidaridad, de trabajo colectivo, de búsqueda común del bienestar... que se han reflejado en el debilitamiento de instancias colectivas como las asambleas, el *tequio* (trabajo colectivo para el pueblo) y las *guezas* (prácticas de reciprocidad en la organización de eventos sociales).

En el discurso de los tidadeños se deja ver constantemente la ilusión de poder transformarse, pero conservando ciertos aspectos que aprecian de su cultura y que les han permitido organizarse para resolver algunas de sus necesidades, tienen la esperanza de poder conjugar lo mejor del cambio y de la continuidad. Sin embargo esta solución no es posible dentro del modelo de transformación que se ha impuesto, en el cual las mejoras que se ofrecen se presentan como incompatibles con otras formas de organización y reproducción de la vida. Como explica Héctor Díaz Polanco (2006), tarde o temprano los valores liberales que sustentan la expansión capitalista entran en conflicto con los modos de vida comunitarios, ya que mientras los primeros apuestan por el cumplimiento de la libertad en la esfera económica –lo cual termina por minar la libertad (y la justicia y la igualdad) en muchos otros aspectos de la sociedad (Eagleton, 1997a)⁴ –, los segundos fomentan prácticas como la solidaridad y el apoyo mutuo como base para la reproducción de sus miembros, de acuerdo con una lógica que tiene otras prioridades.

Así se deja de percibir como una problemática importante la pérdida de ciertas prácticas tradicionales que más bien van siendo percibidas por una gran parte de la población de la comunidad como un lastre. E incluso quienes no se pueden desapegar tan fácilmente de ellas y las siguen valorando, empiezan a pensar que de alguna manera el perderlas es un sacrificio necesario para lograr este proceso de asenso hacia formas de vida más desarrolladas que permiten una vida mejor. Pero la valoración de la vida se ve fuertemente influenciada por las aspiraciones capitalistas que realzan la importancia de tener más bienes materiales, para las

⁴ Esta libertad significa, como expone Karl Polanyi, “la plena libertad para aquellos cuyos ingresos, ocio y seguridad no necesitan ser incrementados y una miseria de libertad para el pueblo, que en vano puede intentar hacer uso de sus derechos democráticos para resguardarse del poder de los dueños de la propiedad” (en Harvey, 2007, p.202)

cuales vivir bien no significa desarrollar una vida digna (con la posibilidad de solucionar problemas de salud, alimentación, vivienda...), sino una vida cómoda, y de ser posible ostentosa.

De cualquier modo, las controversias sobre los cambios que están viviendo no son ajenas a los miembros de la comunidad. Por el contrario, y como es lógico, estas transformaciones son tema de sus reflexiones, conversaciones y discusiones cotidianas, sobretodo en los momentos y aspectos en que éstas son más visibles. En las pláticas sobre cómo ha mejorado el pueblo y la vida de los tidadeños, además de mencionar las mejoras materiales, se hablaba también de la pérdida de respeto, del debilitamiento de prácticas de apoyo mutuo como las *guezas*, el trabajo colectivo entre familias o el *tequio* del pueblo para el pueblo, que son transformaciones que no le agradan a la mayoría de las personas de la comunidad. Mencionaban este enfado también con respecto a ciertas actitudes de los jóvenes, así como en lo relativo a algunas condiciones de las políticas nacionales que sentían los desfavorecían. La añoranza de ciertos elementos del pasado es también indicativa del distanciamiento de condiciones valoradas por los tidadeños. Los recuerdos que se conservan de distintas actividades que se realizaban para ayudarse entre familiares o compadres son comunes entre el repertorio que se relata. Así mismo lo son las que hablan de las hazañas o sacrificios personales que se hicieron para lograr un bien colectivo.

Sin embargo, el que exista un desacuerdo con los resultados de algunas prácticas, no ha llevado a los tidadeños a dejar de impulsarlas. El hacer las cosas de acuerdo a este nuevo modo, a pesar de los malestares que son concientes que les genera, se debe en gran medida a que la percepción de la relación entre los placeres a los que pueden acceder y los despojos de los que son víctimas al cambiar sus formas, resulta en un balance positivo porque la ilusión del progreso hasta ahora se ha visto respaldada por la tangibilidad de los cambios que ha habido en las últimas décadas⁵. La cercanía de un pasado de grandes carencias materiales permite que haya un fuerte contraste entre las formas de vida actuales y las condiciones materiales de hace algunos años y que tenga mucha importancia la sensación de mejora⁶.

Los tidadeños toman más en cuenta los progresos que han logrado que las desventajas que tienen frente a otros grupos y otras desigualdades e inconvenientes que genera el sistema. Sin embargo la dependencia del funcionamiento del sistema mundializado a la que se tienen que someter por el tipo de participación que les es permitido, no sólo los deja en esta posición que les impide tener control sobre su vida, sino que de todos modos no los puede llevar a lograr las ilusiones que genera el capitalismo, a las cuales en realidad sólo tiene acceso una mínima parte de la población. Lo que está de fondo en esta problemática es lo que Eduardo Grüner ha llamado el inconsciente político de la historia: la lucha de clases, “en el sentido amplio pero estricto (y ‘clásico’) de la polarización entre los productores y los expropiadores de la materialidad misma del mundo” (2005, p. 185), que es la lógica profunda con la que este sistema funciona.

⁵ Las “pruebas” que se han dado de la necesidad objetiva del capitalismo para la vida económica, apunta Žižek, como el hecho de que si no se obedecen sus límites se desencadena una crisis, no son tales, sino más bien demostraciones “de la posición privilegiada que tiene el capital en la *lucha* económica y política, como ocurre cuando un compañero más fuerte te amenaza con que si haces X, vas a ser castigado por Y, y luego, cuando estás haciendo X, efectivamente resulta Y.” (1998, p. 152)

⁶ Podemos ver un ejemplo de esta controversia y de su resolución en la elección de autoridades locales. En Tidaá de unos años para acá se ha comenzado a llamar a gente que ha migrado del pueblo y que reside en las ciudades a ocupar cargos como autoridades locales. Aunque hay un reconocimiento de que estas personas, al haber estado por años fuera del pueblo, no conocen muy bien las problemáticas y necesidades de éste, y a veces aplican prácticas que traen de fuera y que no tienen buenos resultados, esto no ha impedido que se siga eligiendo a quienes residen en las ciudades pensando que con las ideas que traen de fuera será posible mejorar el pueblo.

Si tomamos en cuenta este panorama, comprendemos también que los avances que han vivido pueblos como Tidaá no serán infinitos, y que la disminución del sentimiento de mejora con respecto a las carencias materiales anteriores, sumado a la dificultades actuales para conseguir un buen trabajo fuera del pueblo (por las condiciones nacionales de desempleo y por las complicaciones que significa el buscarlo del otro lado de la frontera) puede llevar a la gente de estos pueblos a dejar de percibir su inserción en el sistema capitalista como una oportunidad única. En este sentido es interesante recordar lo que se plantea desde la psicología de la liberación con respecto a que la disconformidad ante la dominación se genera por un alejamiento entre las aspiraciones que la sociedad propugna y las posibilidades que otorga para su alcance, condición que cada vez es más clara en este sistema.

La molestia expresada por los tidadeños con respecto a algunas de las características de los cambios que están viviendo es posiblemente un brote de una mayor inconformidad con las condiciones que el sistema va imponiéndoles. El conflicto que genera el sometimiento a pesar de ellos mismos, aunque a la vez fomentado activamente por ellos, a una determinada forma de relaciones –sociales, económicas y políticas– se puede advertir en distintos momentos de la convivencia en Tidaá; también se percibe constantemente en pláticas y se expresa claramente en la voz de algunos, se deja sentir en la narrativa melancólica del pasado y se teje en ciertas prácticas solidarias.

Esta inconformidad podría convertirse en una propuesta interesante ya que, en pueblos como Tidaá, si bien han perdido presencia los valores solidarios y comunitarios, éstos no se han olvidado, se siguen manteniendo algunas formas de apoyo mutuo (entre ellas las *guezas*) así como el servicio al pueblo a través del trabajo colectivo (*tequio*) y del cumplimiento de cargos en el gobierno local sin goce de sueldo. Podemos ver la puesta en práctica de estas actitudes en nuevas condiciones, por ejemplo en las experiencias migratorias en las cuales, no sólo se brindan apoyo entre quienes salen juntos y particularmente lo dan quienes ya tienen cierta estabilidad en un lugar a quienes apenas van llegando –lo cual es fundamental para facilitar el aterrizaje y la adecuación en el nuevo lugar de trabajo o residencia–, sino que se han conformado mesas directivas de residentes en las que se organizan las personas del pueblo que viven en las ciudades de México y Oaxaca para promover eventos que mantengan sus lazos con el pueblo y para apoyarlo económicamente así como participando en el servicio a través de los cargos.

Lo que está de fondo en la decisión acerca del camino que deciden seguir las comunidades en la elección de la meta hacia la que dirigen sus esfuerzos, es la manera en que se concibe una *vida buena*. La imposición de una ideología capitalista ha podido hasta ahora promover que se acepten las condiciones de este sistema, sin embargo estos pueblos no han perdido del todo sus nociones comunitarias, así que todavía hay esperanzas de que su elaboración del mundo les permita buscar el vivir mejor a través de formas de vida más justas y no participando en su propio sometimiento personal y exterminio como cultura. Para esto será fundamental la manera en que se entienda la realidad social y la historia propia.

A pesar de que en muchos casos sea el tiempo de antes el referente positivo frente a las molestias provocadas por los cambios, no se debe pensar que la solución para los pueblos sería el regreso al pasado, lo cual supondría una conformidad con la inmutabilidad que promovería el conformismo inmovilizante. Por el contrario lo ideal sería que se pudiera aprovechar, revisándolos críticamente, esta nostalgia, esta molestia y estos primeros pasos en busca de algo distinto, como base para la construcción de un proyecto de futuro que retomara dichos elementos, problematizándolos, para la construcción de nuevas experiencias partiendo de fundamentos distintos a los que rigen la acumulación del capital que se pretenden omnipotentes e infalibles.

No hay que perder de vista que para encontrar soluciones a las problemáticas que genera este sistema serían necesarias transformaciones de fondo en las estructuras socioeconómicas y en el pensamiento y prácticas sociales entrelazadas con ellas. De cualquier manera, mientras se conjuntan las circunstancias para lograr un cambio de esta magnitud, los desarrollos particulares que se vayan realizando como esferas de resistencia serán muy valiosos. La diversidad⁷ que puede generarse en estos espacios, las diferentes propuestas sociales, políticas, económicas, culturales, son muy importantes en tanto que permiten el desarrollo de distintos proyectos alternativos que desmitifican la exclusividad del modelo capitalista. Los nichos de resistencia en los que se han mantenido –o desarrollado nuevas– formas de organizar ciertos aspectos de la vida que no son guiadas por las necesidades del capital sino por las de las personas, funcionan como agarraderas ante la circularidad torbellinesca del modelo capitalista, que no permite ver alternativas por la fuerza y velocidad de su imposición. Como explica Enrique Dussel, “la mera existencia de la víctima organizada y crítica es ya manifestación de la crisis del sistema.” (1998, p. 555). Y es en los momentos de crisis cuando el sistema es frágil.

Para levantarse contra el abatimiento, la desesperanza, el fatalismo, es necesario que se reconozca la condición de vencidos de ciertos grupos, pero entendiendo su situación y las injusticias que ésta implica como algo que puede evitarse. Para la elaboración de un futuro deseable es fundamental la conciencia histórica, la noción de que existe un devenir; una construcción de lo que se es y se será en el estar siendo; un proceso que ha comenzado hace años y años, pero que no está previamente determinado sino que se va constituyendo con las acciones cotidianas. Existe, como menciona Díaz Polanco (2006), un compromiso con la propia historia, cultura e identidad que no puede ser superado, ante el cual es fundamental que el entendimiento de estos aspectos sea crítico. El análisis de la propia historia puede contribuir a una de las metas de la psicología de la liberación, planteada por Ignacio Martín Baró, que es “poner al descubierto lo que de enajenador hay en esos presupuestos en que se enraíza la vida cotidiana y que fundamentan la pasividad, la sumisión y el fatalismo” (1985, p.6). Una comunidad que pueda pensar de manera crítica la realidad tendrá muchas más posibilidades de actuar a favor de su liberación (en el sentido freiriano) y de, reforzando su identidad colectiva como sujeto político, participar en un proceso de cambio social.

Como explica Benjamin, “no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva” (2005, p. 30). Frente a este reto es fundamental encaminar la recuperación de la memoria histórica hacia la reconstrucción de modelos de autopercepción que, como propone Martín Baró, “en lugar de encadenar y enajenar a los pueblos, les abran el horizonte hacia su liberación y realización” (1986).

Referencias Bibliográficas

- Benjamin, Walter (2005) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. Bolívar Echeverría de 1ª ed. 1942). México: Contrahistorias
- Bourdieu, Pierre (2003) *La dominación masculina* (trad. Joaquín Jordá de 1ª ed. 1998) Barcelona: Anagrama

⁷ Aquí, al hablar de diversidad, nos estamos refiriendo a los elementos de verdadera diferencia y no a la variedad aceptada por el multiculturalismo a partir de la cual, como explica Eduardo Grüner, se crea un “efecto de superficie” que encierra una trampa ideológica que se articula en dos momentos: “primero, la *apariencia* de diversidad oculta aquella otra unidad subalterna del poder; segundo, esta diversidad oculta la posibilidad misma de una auténtica (si bien conflictiva, desgarrada, trágica) *diferencia*.” (p. 16, 2005)

- Calderón García, Andrea (2008) *Experiencia psicosocial de las transformaciones de la modernización capitalista en el ámbito rural. Simbolización del pasado, tensiones actuales e impacto en la organización comunitaria. Una mirada desde San Pedro Tidaá, Oaxaca*. Tesis para obtener el grado de licenciado en psicología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, D.F., México.
- Díaz Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI Editores.
- Díaz Polanco, Héctor (2003) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (4ª ed, 1ª ed 1991). México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique (1998) *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotá.
- Eagleton, Terry (1997a) *Las ilusiones del posmodernismo* (trad. Marcos Mayer de 1ª ed. 1996). Buenos Aires: Paidós.
- Eagleton, Terry (1997b) *Ideología, una introducción* (trad. Jorge Vigil Rubio de 1ª ed. 1995). España, Paidós.
- Entrevistas realizadas en San Pedro Tidaá, Oaxaca, 2006-2008. Archivo de audio resguardado en el municipio.
- Fernández, J. Manuel (2005) "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica". *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 7-31.
- Germaná, César (1999) "Pierre Bourdieu: La sociología del poder y la violencia simbólica". *Revista de Sociología*, 12 (11). Consultado el 15 de febrero de 2008 en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibVirtual/publicaciones/sociologia/1999_n12/art011.htm
- Grüner, Eduardo (2005) *La cosa política o el acecho de lo Real: entre la filosofía y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Harvey, David (2004) *El nuevo imperialismo* (trad. Juan Mari Madariaga de 1ª ed. 2003). Madrid: Akal.
- Harvey, David (2007) *Breve historia del neoliberalismo* (trad. Ana Varela Mateos de 1ª ed. 2005). Madrid: Akal.
- Martín Baró, Ignacio (1985) "La desideologización como aporte de la psicología social al desarrollo de la democracia en Latinoamérica". *Boletín de la AVEPSO*, VIII, (3), 3-9.
- Martín Baró, Ignacio (1986) "Hacia una psicología de la liberación". *Boletín de Psicología*, 22, 219-231. Consultado el 10 de marzo de 2008 en <http://www.uca.edu.sv/deptos/psicolog/hacia.htm>
- Žižek, Slavoj (1998) "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" (trad. Moira Irigoyen de 1997). En F. Jameson y S. Žižek *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.