

EFENDERÁN DE  
Sindicatos  
RECHAZAN DESPIDO  
DE EMPLEADOS POR  
MOTIVOS DEL PLAN  
DE AUSTERIDAD

# UARJCHA

REVISTA DE PSICOLOGÍA

PSICOLOGÍA SOCIAL EN EL MUNDO DE HOY:  
DIVERSAS PERSPECTIVAS



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE PSICOLOGÍA  
MÉXICO

# UARICHA

La revista UARICHA está incluida en LATINDEX (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas en América Latina, el Caribe, España y Portugal) y en el índice CLASE (Base de Datos Bibliográfica de Revistas de Ciencias Sociales y Humanidades de América Latina y el Caribe).

Los autores de los artículos son los únicos responsables de las opiniones presentadas en ellos. Todos los artículos publicados han sido sometidos a un arbitraje del tipo doble ciego, por parte de dos académicos miembros del comité de árbitros o de algún par fuera de este comité en el caso en que la especificidad del artículo así lo amerite. Los derechos de propiedad corresponden plenamente al autor de cada artículo y se autoriza su reproducción siempre que se mencione la fuente. UARICHA no se hace responsable del manejo doloso de la información por parte de los autores.

Revista Cuatrimestral. ISSN 1870-2104

## COMENTARIOS Y SUGERENCIAS

Facultad de Psicología de la U.M.S.N.H. Francisco Villa No. 450, Col. Dr. Miguel Silva, C.P. 58120. Morelia, Michoacán. México. Tels. 52(443) 312 9909 y 52(443) 312 9913

[www.revistauaricha.org](http://www.revistauaricha.org)

contacto@revistauaricha.org

ENERO-ABRIL de 2012

## EDITORIAL

La psicología social, desde sus orígenes como disciplina, ha tematizado distintos actores, como las masas (Le Bon) o los públicos (Tarde); más adelante dio cuenta de otros actores como los movimientos sociales (Cantril) o las minorías (Moscovici). Ha explorado distintos procesos, como la conversación (Tarde), la interacción y comunicación simbólica (Mead), el lenguaje (Blondel), y de manera más o menos reciente la influencia social (Moscovici), la retórica (Billig), la afectividad (Fernández Christlieb), así como las construcciones sociales (Gergen e Ibañez). De igual forma, se ha interesado por producciones, como la cultura (Wundt), las opiniones (Tarde), la memoria (Halbwachs), el sentido (Cantril) y, de manera más reciente, las representaciones (Moscovici), la realidad como construcción (Shotter) y la propia crítica a la psicología social (Iñiguez y Parker). Asimismo, ha depositado su mirada en el contexto, como el campo (Lewin), la situación (Sherif), las relaciones (Vygotsky) y, en tiempos más cercanos, lo sociohistórico (Ibañez), los discursos (Iñiguez) y lo mental colectivo (Fernández Christlieb). Ello, por citar algunos casos.

No obstante, no puede decirse lo mismo en el sentido de que haya interés y continuidad, entre orígenes y actualidad en torno a la relación de la psicología social y las ciencias sociales, pues en su devenir, la disciplina ha ido desarrollando una mirada propia las más de las veces estrecha pues estuvo distanciada de las discusiones y sustentos que la caracterizaban en su surgimiento en el seno de las ciencias sociales o humanas. Quizá por ello, en parte, hubo una crisis en los años sesenta en la disciplina, porque estaba ensimismada, era individualista en su objeto y pocos eran los puentes de discusión de orden epistemológico, terminológico o metodológico que tendía con otras miradas de las ciencias del hombre; lo cual, en cierta medida, propició el empobrecimiento del análisis psicosocial de una realidad cada vez más compleja y con más actores y procesos

de los cuales dar cuenta. La crisis señalada posibilitó un reacomodo metódico, conceptual y de orden epistemológico, que permitió modificar la mirada que sobre la realidad social se mantenía. Como consecuencia, la psicología social se enriqueció y su desarrollo ha permitido un mejor debate en torno a temáticas contemporáneas desde ese entonces.

Es el caso de los trabajos que se presentan en este número de UARI-CHA, se trata de dar cuenta de distintas expresiones haciendo uso de conceptos antiguos o nuevos en el campo, expuestos desde una perspectiva propia, la psicosocial. Mirada que no impide el uso de elementos o materiales de otras disciplinas, toda vez que de eso trata, en parte, el diálogo y el trabajo en ciencias sociales hoy día. En efecto, como se expresa en la convocatoria, el análisis psicosocial puede realizarse lo mismo teórica que empíricamente. Lo hace reflexionando conceptualmente o con estudios de campo. Lo interesante y significativo de los trabajos es la mirada con que se realiza. Y esa mirada debe ser crítica dadas las condiciones sociales en que nos encontramos viviendo: crítica de las formas dominantes, crítica de las condiciones impositivas, crítica de los pensamientos duros y autoritarios, crítica del pensamiento único en la ciencia social y en particular en la psicología social. En el plano empírico, se trata de hurgar en el pensamiento social, el de la vida cotidiana, para palpar el sentir y cavilar de la gente que vive esas condiciones sobre las que se reflexiona conceptualmente.

*La psicología social en el mundo de hoy: diversas perspectivas.* Así, desde esta lógica, se presentan diversos artículos que dan cuenta de distintos fenómenos, actores, expresiones, discusiones, intercambios, abordajes empíricos, teniendo como centro a la psicología social y su enmarcamiento en las ciencias sociales o humanas. De esta suerte, en la *Penúltima versión para una psicología de las multitudes*, Jahir Navallez da cuenta de uno de los primeros actores sobre los que reflexionó la disciplina, y propone una penúltima versión, desde las nuevas tecnologías, y es penúltima en tanto que las masas proseguirán y se les tendrá que repensar desde un contexto algo disímil en otro momento, pero por ahora lo virtual y el tiempo real, constituyen los ángulos de la reflexión. Considerando el ámbito de la discusión interdisciplinar, se encuentra la necesidad de tener en cuenta el pasado y el trato que sobre las mujeres, en el caso específico de México, se ha desplegado, es un llamado que realiza

Salvador Iván Rodríguez en su trabajo *Tres instantáneas de memoria comunicativa a favor de la discusión de género en México*, y lo hace revisando una tercia de elementos: cómo se concibe a la mujer en la literatura en tiempos del porfiriato, las mujeres recluidas en espacios de negación social y el caso de los llamados 41. En la misma idea del intercambio disciplinar, Raúl Ernesto García, en *Diálogo, identidad y discurso en la vida social. Una reflexión socio-psicológica desde el pensamiento de M. Bajtin*, aborda la identidad, cuestión central en psicología social, con categorías como la subjetividad, la dialogicidad, la situación y la interacción discursiva, en este caso nociones provenientes de la escuela rusa, y re-pensados bajo la mirada de la disciplina que aquí nos ocupa. En *Borrar y quemar: cuestiones de olvido social*, Jorge Mendoza apunta algunas de las formas que cobra el olvido, deteniéndose en una: el olvido institucional, y de este tipo de olvido desarrolla la que tiene que ver con la práctica de borrar inscripciones y quemar libros y gente, lo que va configurando un olvido del pensamiento pasado de sociedades y colectividades; se aborda el olvido social, por lo demás, conceptualmente aún pendiente en la disciplina. Por su parte, Juan Soto, en *Rutinas para construir una psicología social*, reflexiona un ámbito y tres ejes: el ámbito, las redes sociales y lo que ahí se expresa; los ejes: los textos académicos sobre psicología social, la cotidianeidad y el vínculo entre palabra y cuerpo. La propuesta es una rutina. Desde estos elementos se delinea un trabajo que va dirigido en especial para los estudiantes, pero que los académicos psicosociales bien podrían considerar en para revisar la selección de sus lecturas.

Desde la perspectiva arriba descrita, se presentan otros trabajos, aunque en ellos se inscriben propuestas que abordarían actores o situaciones específicas y concretas. En *La interculturalidad: una propuesta para fortalecer los valores sociales en un mundo multicultural*, de María de Lourdes Vargas y Ana María Méndez, se señala que no basta con tener conciencia de vivir en un ámbito multicultural, pues no se han desarrollado prácticas de valores que posibiliten la convivencia con los otros, los no semejantes, los distintos, que todos somos, y hacia allá apunta la propuesta de las autoras, para lograr tolerancia y respeto entre los diferentes, especialmente entre mestizos e indígenas. Siguiendo estas reflexiones en el marco de la cultura y sus discusiones, en *La construcción de sí mismo y del otro por parte de los alumnos de telesecundaria en un contexto de di-*

versidad cultural. *El caso de los totonacos de Veracruz*, Laurentino Lucas aborda la identidad desde el marco de los denominados estudios poscoloniales: la visión no del poder sino del lado anverso de la historia, echando mano de las representaciones sociales y de la etnografía como método, para dar cuenta de nociones como el *sí* y el *otro*, lo cual reconstruye a partir de dos dimensiones: lo espacial físico-social, y lo simbólico cultural. Por su parte, Alejandro Ríos Miranda, en *Sobre el estatuto epistemológico de la intervención en comunidades y movimientos sociales desde la psicología social*, tematiza un actor: los movimientos sociales, en un contexto de social determinado, y discute en tres ámbitos: el metodológico, el teórico y el histórico. El eje grupo-comunidad-institución es clave en este entramado, en este dispositivo, y propone develar lo que denomina una trama intersubjetiva en este tipo de actores en el mundo contemporáneo.

Desde otra mirada, en términos conceptuales y de forma empírica, asimismo, se presenta un trabajo. Henrique Figueredo en *Las falacias destacadas por los adolescentes sobre la aplicación de políticas de inclusión y habilidades sociales*, cuestiona supuestos que giran alrededor de los sujetos y su posible control, además de las implicaciones que ello tiene en una instancia y sus relaciones: los lazos familiares.

Al final tenemos algunos comentarios de Juan Capetillo, hecho al libro *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, cuya autoría es de Elisabeth Roudinesco, en el que se exponen argumentos y críticas a lo perverso y la perversión. La metamorfosis y la animalidad cruzan la argumentación, lo mismo que se da cuenta del mismo en distintos niveles: desde lo sexual, lo psíquico, lo estructural, lo histórico, lo jurídico y lo social. Los comentarios constituyen una invitación a la lectura del texto original.

La invitación a los lectores de este número dedicado a la Psicología Social, es a leer, intercambiar, dialogar y discutir las miradas aquí presentadas y enriquecer la disciplina.

# Penúltima versión de una psicología de las multitudes<sup>1</sup>

## Penultimate version of a psychology of crowds

Jahir Navalles Gómez<sup>2</sup>

*Departamento de Sociología*

*Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*

*México, D.F., México.*

### Resumen

Las multitudes llegaron para quedarse. Crearon su propia versión. Una que les describiera y justificara. Una psicología de las multitudes en estricto apego al contexto socio-histórico, su descripción y su realidad. Pasados los años las multitudes se han transformado, ya no son las mismas, o mejor dicho, nunca lo fueron; eso es lo que convoca la presente discusión. No es una versión final, porque de las multitudes se seguirá escribiendo y ensayando, es una penúltima versión vinculada con la época actual y las nuevas tecnologías.

**Palabras clave:** multitudes, nuevas tecnologías, psicosociología.

### Abstract

Crowds came here to stay. They created their own version. One that would describe and justify them. A psychology of crowds in strictly adherence to socio-historical context, its description and its reality. Over the

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este documento se presentó en el 3er. Congreso Nacional de Ciencias Sociales del Consejo Mexicano de Ciencias Sociales (COMECSSO): "Desafíos y Horizontes de cambio" (26 de feb-1 de marzo de 2012).

<sup>2</sup> Maestro en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Querétaro. Cuerpo Académico Estudios SocioEspaciales Líneas de interés y proyectos de investigación, Historia de la Psicología Social : Psicología Histórica y Transformaciones Culturales. **Contacto:** jahir.n@gmail.com

years the crowds have changed, and are not the same, or rather, never were, that is what calls the present discussion. It is not the final version because of the crowds will continue writing and rehearsing, this is a penultimate version linked to modern times and new technologies.

**Key words:** crowds, new technologies, social psychology.

### **El futuro de las versiones pasadas**

Cada período histórico sugiere su propia versión de realidad, desde ahí justifica sus excesos, sus miedos, sus racionalidades, sus emociones contenidas y su afectividad colectiva; cada periodo histórico piensa, siente y actúa –al mismo tiempo– al ritmo que sus multitudes le dicten. Baila, grita, se tambalea, se queja, irrumpe y con base en ello a veces logra transformar la realidad. Y aunque de esa entidad se ha dicho y escrito mucho, negando su existencia o proponiéndola como algo pasajero e imaginario, lo cierto es que la misma es la cristalización de todas las esperanzas, de todas las rabietas, de todo el coraje, que una sociedad pudiera exponer. Por ello la necesidad de una psicología de las multitudes, porque entre líneas de ese ensayo de la vida social lograría reconocerse el porqué de los proyectos, de los límites impuestos, de las maneras de relacionarse, de los sentimientos flotantes.

Las multitudes, tal y como se vaticinaría (en la pluma de Gustave Le Bon, Hypolite Taine, Gabriel Tarde, José Ortega y Gasset, Serge Moscovici) que inundaron el pasado siglo no lo hicieron, más bien se quedaron sentadas esperando, se hicieron de una fama y se echaron a dormir (Arciga, 1989; Barnes & Becker, 1938/1984; Blanco, 1995; Fernández, 1989; Vázquez, 2004). En consecuencia, los relatos largos ubicados localmente como aquellos en los que se ampararon todos los teóricos de las multitudes serían desplazados por las racionalizaciones globales que provocaban una imagen de vida colectiva, donde todos se vieran inmersos y reflejados, y la furia contenida que se dice da sentido a la presencia multitudinaria se fue fragmentando conforme pasaron los años y las generaciones, y las sociedades (Sloterdijk, 2002) y sus intereses.

Los teóricos de las multitudes les describieron desde fuera, desde un lugar apartado, reservado, desde un lugar privilegiado, ubicados en su balcón o a través de una ventana, les vieron pasar y después hicieron su registro, escribieron una historia sobre las mismas y las volvieron parte



de la literatura, de la ficción, de la imaginación. Y las describieron a la par de múltiples sensaciones y sentimientos, temor y respeto, autoridad o pánico, caos y esperanzas.

Tiempo después, por intermediación de los medios de comunicación, las multitudes se tornaron públicos creadores de conversaciones (Tarde, 1904/1983), luego fueron consumidores expectantes de la noticia y la información (Maldonado, 1998; Gubern, 2000); les gusto más el ser espectadores, les agradó en demasía la guía informática, el teleguía, la noticia de primera plana, el *entertainment show*, “las sociedades actuales [...] sólo se perciben a sí mismas a través de símbolos mediáticos de masas, discursos, modas, programas y personalidades famosas” dice Peter Sloterdijk (2002, p. 17). Y a la vez, tanto reflejan como describen la realidad que las ampara, que no las quiere, y que les justifica. Las multitudes ahora llevan prisa, ya que están insertas en la realidad en otra velocidad.

“Velocidad de liberación” la llamaría el urbanista Paul Virilio (1995), y consistirá en la descripción del acceso a los eventos y las informaciones producidas en “tiempo real”. Ahora las noticias que las multitudes consumen se ofrecen más allá de la primera plana del periódico, ahora son realidad, ya no hay tiempo para discutir las, para reflexionarlas y mucho menos rumiarlas, los rumores ya no son a destiempo, ya no hay lugar para su modificación, resta o adición de detalles que en el tránsito de un lugar a otro sucedía; ahora, de lo que sí son acreedoras es de su discontinuidad, de su efímera actualidad, de que sólo sirven para creer en éstas por un ratito. Y las multitudes que se aglomeraban en alguna plaza pública para escuchar un rumor, para participar de una fiesta o una ejecución, ahora lo hacen desde su casa, sentaditas y llevando el registro, en imágenes varias pero prescindiendo de la calidez humana.

Las creencias siguen siendo colectivas, de todo y para todos hay una, pero éstas se han uni-personalizado, a veces se busca saber quién la dijo primero; otras más, se trata de adueñarse de esa idea, slogan, post o situación, y eso ya no es un rumor. Ahora entre imagen y slogan, la noticia como mercancía u objeto moral de valor, sustentan las ideologías de la cohesión, de la coerción hacia una realidad con la que se estará de acuerdo o desacuerdo a partir de las visitas en “tiempo real” que se hagan, del seguimiento informático de las mismas, de los *posts cibernéticos*, del pensamiento social que se estandariza de la mano ya no de la

politización, si no de la ideologización del medio (Maldonado, 1998; Yehya, 2008); el acontecimiento ya no importa, su difusión sí.

Se trata de saber más, de tener al alcance todo, de no tener restricciones para las reflexiones, las mentalidades en la época contemporánea son de instantáneas sobre instantáneas, de tránsito rápido, de naturaleza contingente, de permanencia entrecortada, pero como son muchas, nunca suficientes y claman por ser distintas, así es como justifican su presencia. Con internet y de la mano de las nuevas tecnologías, las multitudes, según sugiere Naief Yehya (2008), están inmersas en la acumulación y el registro informativo.

La tensión y el suspenso anclado en lo que es posible creer se re-crea a partir de la dispersión del acontecimiento vuelto espectáculo. Como dice el sociólogo Tomás Maldonado (1998, p. 13), “a la tecnología se le atribuye ese extraño halo taumatúrgico de resolución de realidades”. Conteniendo su explicación a partir de su localización en el escenario global. Y su *deslocalización* es parte de su incógnita o clandestinidad (Beck, 1997). Ese es el misterio de la realidad/creencia mediatizada, su transgresión de las fronteras físicas, su transmisión en cada una de las cadenas y hogares locales, su transición entre las conciencias individuales, su dispersión en los relatos informales.

Y todo tiene que ser expuesto, desnudado; entre el post y el compartir se generan las evidencias de cualquier acontecimiento, la realidad deja de ser secreta o coludida, ya no hay cabida para los relatos largos, ahora en fragmentos o episodios es como ésta se constituye, a partir del ostentar la información ésta ya es intromisión, descrédito, difamación.

Se crea y se cree en un híbrido cultural al cual tenerle fe, idolatrar o desechar (Bauman, 2008), que recupera todo elemento de identificación necesaria para subsistir allende su inmediatez, su nula restricción o arraigo.

El pensamiento social en la época contemporánea se rehace en los eventos que captan su atención, donde la rememoración y la ideologización van de la mano, donde los públicos están pendientes de lo sucedido, y donde los ávidos consumidores diarios del género –fatalista, conspiratorio, policiaco- se involucran para difundirlo, sean cuestiones políticas, económicas o culturales, frívolas todas, o enmarcadas con un aura solemne, incluyéndolo todo en un mismo escenario, porque así su explica-

ción tiene sentido y causalidad, los desastres naturales con las crisis financieras, los suicidios personales con el fundamentalismo de alguna secta, las colisiones grupales o la identidad nacional con la espectacularidad de un estadio o gesta, la pobreza con la ciber-guerrilla, el activismo anti-crimen con la impunidad y la revaloración de la ética y la justicia, la idea de (in)humanidad con la de globalización.

Los valores e instituciones son puestos en entredicho, la sospecha, la desconfianza, la incertidumbre a lo que pasa y pasará, generan imágenes de impacto y relatos cual premoniciones, los rumores se atajan a favor de las versiones mediatizadas y al final, de tanta exhibición no se concluye nada, “entre nosotros, la ignorancia está sentada en la primera fila” puntualiza Sloterdijk (2001a, p. 72); habría que considerarlo.

De acuerdo, llevar al terreno de lo público o extra-público cualquier situación cargada de injusticia e impunidad, de totalitarismo latente o manifiesto, vale la pena y es necesario, empero su seguimiento es lo que requiere mayor esfuerzo, porque ahora son tantos los casos, el registro y la observación, la convocatoria, el morbo y la tele-presencia, que la tergiversación de escenas, los comparativos y las conclusiones sin un mínimo análisis se tornan moneda corriente, y esto tiene una explicación; Zygmunt Bauman la bosqueja así:

*El miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son, cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto (2008, p. 10).*

Por ello, el acontecimiento es más creíble a partir de su constante renovación.

### **Entre líneas: La hiperpolítica**

En la época contemporánea, a partir de la introducción de las nuevas tecnologías, se devela una especie de panóptico geo-político, una especie de vigía que trasciende cualquier límite o frontera física, y que a la vez la registra, sabe qué es lo que ahí se hace, lo que ahí se práctica (Castro-Nogueira, 1997), y vigila las inquietudes locales e impulsa explicaciones totales. La idea de colectividad que, por ejemplo, describieron Herder

(1784/2002) o Wundt (1912/1990), es llevada a sus últimas consecuencias, cuando de la mano de las resoluciones a los conflictos políticos, religiosos, económicos y culturales de tiempos pasados se van reinstalando y re-conociendo en la época contemporánea viejas rencillas acerca de la conquista y la colonización, la imposición y el derrocamiento, los procesos civilizatorios acompañados de las más indignantes barbaries y excesos de tortura y depuración (Sloterdijk, 2001b; 1994/2002).

La idea convocada, ya tiene su tiempo y se ubica en la transición del siglo XX al XXI, cuando ya la sorpresa constante sobre las transformaciones políticas y culturales se estaba sucediendo, mejor dicho, éstas eran más evidentes, palpables, o se mostraba mayor atención e involucramiento. Antes no, o parecía que no, o se hacía creer que no. Esto porque sólo había una versión sobre las cosas, sólo una se contaba y de tanto que esto sucedía se ideologizaba. Ahora ya no, porque son muchas y distintas, variadito el asunto, y eso sucedió al final y al principio, respectivamente, del siglo pasado y del presente siglo (Yehya, 2008). Cuando se creía que ya las realidades eran distintas a como se había dicho que eran, basadas en los largos relatos, en los mitos propuestos por la modernidad, como el orden y el progreso, la objetividad y la realidad aprehendida (Ibáñez, 2001); ese espejismo permaneció en las conciencias, ya que lo que se propondría como novedoso no sería más que la reedición y reinstauración de viejas rencillas, conflictos locales, disputas ideológicas – religiosas o políticas- (Sloterdijk, 2002b), fluctuando entre su politización e ideologización, enquistadas generacionalmente, implosivas, con consecuencias de resonancia más allá de las fronteras físicas. Así las pugnas internas, el derrumbamiento de creencias, los levantamientos armados, se justificaron como ejes vectores de la transformación política, cultural y social (Castro-Nogueira, 1997; Bauman, 2008; 2007); las fortalezas y promesas que la modernidad hizo se desplomaron cuando las creencias se confrontaron, los relatos se homologaron y las identidades colisionaron.

Considerando lo que ha sucedido en Europa del Este, o en la llamada “Primavera árabe”, o con los “Indignados del Bío Bío”, o con el EZLN, estas irrupciones recuperaron y convocaron tragedias pasadas, documentaron visualmente los excesos, y los discursos también, y los difundieron como el internet les dio a entender, no sólo informaron de lo sucedido, no sólo dijeron lo que había y estaba pasando, no sólo compartieron, no

sólo exhibieron e hicieron posts, sino que lograron ubicarse históricamente en las conciencias de la época contemporánea, por sus maneras de comportarse, por su estilo festivo cuasi beligerante, por su atención a los detalles y porque se tornaron una multitud digna de recordar.

Para algunos habría realidades más reales que otras, por trágicas, por cómicas o absurdas, por indignantes, o porque despliegan un halo de solemnidad, que no te permite reírte de la misma o mínimamente ironizarla, construyendo su legitimidad basándose en su desprecio por los tiempos pasados, amparando versiones relegadas que ahora exigirían la primera plana, ahora es su tiempo el que cuenta, y requieren “tiempo real” para ser difundidas; la participación y el involucramiento con las mismas van paralelas a los recursos tecnológicos que les den soporte y asistencia; las masas retornaron en ésta pasada transición entre siglos, pero ahora las multitudes ya están interconectadas (Maldonado, 1998; Gubern, 2000; Yehya, 2008). Sentencia que no a todos los estudiosos e involucrados en el tema convence, y que recrea una polémica alrededor de la pasividad mediada tecnológicamente y la efusividad propia de las relaciones *in situ* (Maldonado, 1998; Sloterdijk, 2002a; Bauman, 2007; Yehya, 2008), participativas fuera de los refugios personales, politizadas como se debe, más allá de la imagen y de la inter-conectividad.

Los relatos locales ya no son suficientes, pero siguen siendo necesarios para explicitar la serie de vejaciones, insultos, indultos, omisiones y olvidos sobre los excesos cometidos en nombre de una ideología, creencia, mito sobre el progreso, o preeminencia de una forma de vida y de sociedad o de realidad. Cual vivencias compartidas, la “mentalidad de las cruzadas” sigue presente (Sloterdijk, 2002b, p. 18), y se cree que bajo su guía cualquier acto o comportamiento puede ser justificado, guerras mundiales y levantamientos locales armados, insurrecciones, rompimientos religiosos, fundamentalismos y masacres en diversas latitudes, cuya única respuesta y solución proviene de la erradicación humana, de la des-territorialización simbólica, religiosa e ideológica (Sloterdijk, 2001a; Yehya, 2008).

Las repercusiones, la resonancia de estas exposiciones, la exigencia de reconocimiento hacia las transformaciones locales (Ibañez, 2001), de los comparativos entre lo que fue y lo que es, recrean el acontecimiento, y se le da seguimiento con la finalidad -manifiesta- de solución; -latente- de

difusión y polémica. Es posible que la idea de los grandes proyectos ya no aparezca más entre las conciencias pero permanece de manera velada la idea de las grandes soluciones. Así es como se justifican el dejar de creer en las grandes narrativas y abogar por el resurgimiento de todo relato local, de su realidad y verificación, y ahí las masas y multitudes siguen siendo convocadas.

Anticiparse al conflicto es parte de esa racionalización de los fenómenos colectivos, y que mejor manera de ejercerla que la psicologización de las prácticas y los comportamientos, al situarlos, al segmentarlos, al personalizarlos, se desintegra ese halo sensible, empático, dinámico y correspondiente con esa realidad que los hizo confluir, las multitudes sienten y se reconocen a partir de ampliar su capacidad de convocatoria.

Es a partir de esa coincidencia afectiva que se despliega que cualquiera se sabe parte de la multitud porque le recuerda, con todo y sus agregados, sus episodios de misterio, silencio o exhibición, su prepotencia porque se cree mucho a partir de los más que con esta se han dejado arrastrar, la cantidad se vuelve factor determinante aún en lo abstracto de su presencia, y no es que sea amorfa, ahora, las multitudes embarcadas en la hipermodernidad generan una hiper-política mediática que, con la nostalgia en los pies, rostros, manifestaciones de antaño, se despliega en cada canal de intercambio y de comunicación, y a la vez lo satura, lo exagera, lo duplica y así logra seguir existiendo. Ante el desprecio constante al cual se ha visto sujeta, las multitudes de la época contemporánea entrelazan ya no sólo las consignas y las tautologías de un tiempo pretérito, ahora son mucho más una actitud crítica que comportamientos anómicos y beligerantes, esto porque ya no hay nada que perder.

De las tesis desprendidas a partir de esta hiperpolítica, la de la velocidad y el movimiento exacerbado de las acciones colectivas es la que redefine la presencia de las multitudes en la época contemporánea, donde la convocatoria sigue siendo parte fundamental pero la presencia física ya no tanto, donde las últimas consecuencias provienen del registro y de la difusión y no tanto de la irrupción espacial y públicamente situada, no así de la interrupción y bloqueo mediático de los sucesos y de la propaganda de/hacia los mismos; la apuesta por la transformación ya no está anclada en las sumatorias de individuos que logren condensarse colecti-

vamente, si no en la potencia de las redes sociales y los blogs y las aspiraciones desde la inter-conectividad hacia la creación de conciencia e involucramiento político hacia un acontecimiento.

Antes, saber y conocer lo que había ocurrido en otras latitudes le otorgaba un dejo de suspenso a las versiones, relatos y narrativas que pretendían alcanzar al punto de ebullición de los que con estas se identificaban, en ocasiones esto nunca pasaba o sí ocurría, pero de una manera distorsionada, porque los rumores y los agregados a partir de esa transición de un espacio a otro, de una generación a otra, de ese andar de boca en boca, ofrecían algo totalmente distinto al evento original. Por eso es que era un gran relato, porque tenía decenas o cientos de detalles sobre el cómo, el cuándo, quiénes y por qué.

A partir del papel que juegan las nuevas tecnologías, la movilización masiva es hiper real, porque ya no se circunscribe a un territorio, porque ahora ese mismo ha sido transgredido, los límites y fronteras son borrosas, se desdibujan a partir de la información y comunicación proyectada; ahora ya no existe un único medio de difusión, y la movilización tan característica de las multitudes, es puesta en un segundo plano, porque la expansión informática es la que se estaría posicionando.

Ideas simultáneas que se transcriben como convocatorias ya no de reunión, o de asentamiento para un derrocamiento, sino de dispersión y de impactos (Virilio, 1998), a distintos niveles y ancladas en cualquier medio posible, y es entonces cuando esa entidad colectiva, las multitudes, que se crearían inamovibles por su pesadez se reconfiguran a través de la expansión y ostentación temática. La ubicuidad ahora se ha reconfigurado. Porque ya la dimensión política se ha transfigurado, la acción ya no sólo es demanda, es sobreexposición; porque la velocidad se intercala con estabilidad, con búsqueda y rastreo (Virilio, 1995; Maldonado, 1998), con continuidad; porque con las nuevas tecnologías sucedió lo mismo que no permitió contener a las multitudes cuando se visualizaron por primera vez, porque ante la seducción ninguna explicación última es posible, o suficiente, o relevante. Aquí cabría una reflexión que sobre la rapidez Italo propondría: “Un razonamiento veloz no es necesariamente mejor que un razonamiento ponderado, todo lo contrario; pero comunica algo especial que reside justamente en su rapidez” (2001, p. 58).

Si a la multitud se le suplantó con los medios, el remedio que lograría ser contraparte sería su multiplicación y saturación, inundando las líneas, abusando de los recursos materiales, creando ofertas de chismes y rumores, provocando la caducidad de los acontecimientos, la frivolidad de las personas, la transitoriedad de los grupos sociales, la efímera etiqueta, en un acto global de desaparición, invisibilidad, supraindividualidad y cohesión a partir de la velocidad de acceso, distribución, politización e ideologización de acontecimientos, todo es susceptible de creer, porque se ve y se transmite en vivo, así ya no es posible la incredulidad, el misterio, la apatía, la reflexión e incertidumbre sobre las consecuencias de las acciones propias y compartidas, mentalidades y multitudes convocan malestares locales, disturbios transnacionales, reivindicaciones globales, creyendo que imponiendo participaciones, votos, imágenes o titulares, la realidad vivida dejará de existir, y donde la convocatoria a la acción detrás de un monitor devela un dejo de nostalgia por salir e inundar las calles.

### **Antes del fin, un principio**

Cuando las multitudes se manifiestan, de principio no se sabe el porqué y mucho menos el cómo es que nadie pudo vaticinar su presencia, son chocantes por eso, porque confrontan y exponen las mentiras de aquella supuesta estabilidad social, se pitorrean de todo lo políticamente correcto, de las buenas maneras y de las reglas de civilidad, y en consecuencia se les desprecia (Sloterdijk, 2002a).

Creer que toda multitud –y la mentalidad que le resguarda- es puro, total y absoluto resentimiento es parte de un argumento lleno de conservadurismo cuyas buenas intenciones lo que hacen es opacar toda clase de convocatoria afectiva.

Las multitudes en la actualidad ya no se detienen, porque eso sugeriría su desaparición, empero van apareciendo cada vez más rápido, a la velocidad no de la luz, pero sí a la de la mediática iluminación (Virilio, 1998). La visibilidad excesiva se va legitimando, cada noticia es un parteaguas acerca de la realidad contemporánea, así como se ve, se consolida como real, así como se rastrea quien proporcionó –sea individuo, grupo, comunidad- la primicia, se justifica su difusión, configurando héroes,



profetas, vaticinios, nuevas leyendas, espectacularidad y renovadas consignas (Sloterdijk, 2001a; 2001b).

¿Tienen cabida en la actualidad las masas y multitudes? Después de más de cien años las multitudes lograron ser transformadas, a partir de su contención, a partir de su relegamiento académico, de la racionalidad y parsimonia con las que se dijo que éstas habían desaparecido. Dejaron de ser historias y se postularon como datos, como estadísticas, como notas al pie de página. Y es que esa vieja imagen que se tenía sobre su presencia, permanencia y desintegración, ya es poco probable, pero sigue siendo emplazada, es pura nostalgia, encuentros y desencuentros, empero, su presencia se ha vuelto sutil, ya no es física ni terrenal, ahora se sugiere virtual, casi atmosférica (Sloterdijk, 2002a).

Ya no hay calles, estadios y explanadas que las desplieguen, ya no hay capacidad, ni disponibilidad suficiente para lidiar con éstas y a la vez inmovilizarla, ya no importan las demarcaciones, ahora sólo valen las huellas, las señales, el intercambio de información; ocupar espacio ya no es el referente primordial, ahora lo son la expansión y la difusión, la pluralidad de acontecimientos, ahora se intenta hacer del “tiempo real” una situación total (Virilio, 1998).

Y estas multitudes ya no tienen miedo, que era una de sus características como detonante social, y porque estaban inmersas en ello es que se les temía, o se les aclamaba y desacreditaba. No es que sean ahora muy valientes o bravas, simplemente su movilización actual es producto de una sola cosa, mejor dicho, de una legítima actitud, se cansaron, les colmaron la paciencia, ya no soportaron el hastío.

Las escenas que despliega una multitud, aquellas donde se le ve en total calma, parsimonia, con cientos de rostros embebidos o de decenas de cuerpos que de sólo estar juntos hacen su propio ritmo, de múltiples voces que se exponen en un solo grito, contrastan con el recelo de aquel que las ve en lejanía y quisiera dominarle, decirle el que es lo que tiene que hacer, estremecerla como ésta lo conmueve, y buscar y encontrar la palabra o la frase adecuada que se consolide en consigna, el movimiento que despliegue o repliegue otro ritmo, la imagen o símbolo al cual todos seguirán.

Convocar a las multitudes forma parte del transcurrir del pensamiento social que las justifique, de los relatos que las imaginen (Moscovici,

1981), de los sentimientos de repudio o de glorificación (Sloterdijk, 2002a), de las imágenes pasadas o de las instantáneas que sigan causando fascinación. Las multitudes son aquel fenómeno psico-colectivo que siempre será un espejismo.

Se les sigue pensando y describiendo con total desprecio o gratitud, con ansias por aprehenderlas, pensando en sus orígenes y en sus destellos varios. Como una convocatoria efusiva que iluminaría la inercia de la vida social. Como aquella exigencia constante más que una necesidad temporal. Por eso vale la pena seguir ensayando esa idea, algunos creerán que ya es un tema del pasado, y que con leer y conocer a uno o dos autores que escribieron sobre esa entidad el tema ya estaría dominado.

No fue una ocurrencia escribir sobre las hordas, o sobre los linchamientos, o sobre las plazas atestadas de gente, de humores, de gritos y clamores; no fue para nada fortuito el preguntarse el cómo es que un colectivo se comportaría frente a alguna catástrofe, o algún acto de terror; ni tampoco sería inútil el dar seguimiento a una noticia y vislumbrar quiénes, cuántos y cómo se interesarían por la misma (Stoetzel, 1970), y es que lo público de una opinión se gestó de la mano de esa entidad impresionante, y de su asentamiento, su parsimonia, sus ganas de sentarse y de conversar (Tarde, 1904/1983). Teniendo como consecuencia la creación y validez de una literatura original.

Las multitudes hacen su propias versiones, dotadas de la originalidad que el período histórico del cual se desplegaron les sugiere, antes fue común verlas pasar delante de nuestros ojos y narices, y pasado el tiempo tomar conciencia de su presencia y simpatizar con ellas; ahora, las multitudes que podríamos conocer se sostienen en el vínculo mediático, sería un error querer romperlo, o ignorarlo, pero vanagloriarlo sería también otro exceso; la presencia de las multitudes en la época actual requiere de un ejercicio crítico de descripción, de comprensión, si se está o no de acuerdo, eso ya sugiere un nuevo punto de partida y discusión; así es como se justifica todo lo anteriormente escrito, y que no es sino una penúltima versión de la psicología de las multitudes.

## Referencias

Arciga, S. (1989). Masas y Públicos. En P. Fernández (comp.), *Psicología Colectiva y Cultura Cotidiana* (pp. 17-32). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Barnes, H.E. & Becker, H. (1938/1984). *Historia Del Pensamiento Social II. Corrientes Sociológicas en los Diversos Países*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo Líquido. La Sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona, España: Paidós.
- Bauman, Z. (2008). *Tiempos Líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Tusquets.
- Beck, U. (1997). *¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, España: Paidós.
- Blanco, A. (1995). *Cinco Tradiciones en la Psicología Social*. Madrid, España: Morata.
- Calvino, I. (2001). *Seis Propuestas para el Próximo Milenio*. Madrid, España: Siruela.
- Castro-Nogueira, L. (1997). *La Risa del Espacio. El imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea: una reflexión sociológica*. Madrid, España: Tecnos.
- Fernández, P. (1989). Las Tradiciones de la Psicología Colectiva. *Fundamentos y Crónicas de la Psicología Social Mexicana*, 1, 38-77.
- Gubern, R. (2010). *El Eros Electrónico*. México: Taurus.
- Herder, J.G. (1784/2002). *Antropología e Historia*. Madrid, España: Universidad Complutense.
- Ibáñez, T. (2001). *Municiones para Disidentes. Realidad-Verdad-Política*. Barcelona, España: Gedisa.
- Maldonado, T. (1998). *Crítica de la Razón Informática*. Barcelona, España: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2001a). *Eurotaoísmo. Aportaciones a la Crítica de la Cinética Política*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Sloterdijk, P. (2001b). *Extrañamiento del Mundo*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2002a). *El Desprecio de las Masas*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2002b). *En el Mismo Barco. Ensayo sobre Hiperpolítica*. Madrid, España: Siruela.
- Stoetzel, J. (1970). *Psicología Social*. Valencia, España: Marfil.
- Tarde, G. (1904/1983). *La Opinión y la Multitud*. Madrid, España: Taurus.
- Vázquez, F. (2004). *Psicología del Comportamiento Colectivo*. Barcelona, España: Universitat Oberta de Catalunya.
- Virilio, P. (1995). *La Velocidad de Liberación*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Virilio, P. (1998). *La Bomba Informática*. Madrid, España: Catedra.
- Wundt, W. (1912/1990). *Elementos de Psicología de los Pueblos*. Madrid, España: Altafulla.
- Yehya, N. (2008). *Tecnocultura. El espacio íntimo transformado en tiempos de paz y guerra*. México: Tusquets.

*Recibido: 13 de diciembre de 2011.*

*Aceptado: 23 de marzo de 2012.*

# **Tres instantáneas de memoria comunicativa a favor de la discusión del género en México**

## **Three snapshots of communicative memory for the discussion of gender in Mexico**

Salvador Iván Rodríguez Preciado<sup>1</sup>

*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente  
Guadalajara, Jalisco, México.*

### **Resumen**

El presente texto es una reflexión densa a respecto de la memoria comunicativa en México. El concepto, si bien propuesto previamente por Jan Assman, cobra relevancia en la reflexión apoyada sobre la desmemoria nacional, sobre el ejercicio mexicano del olvido. Para ello, asume la existencia de un oficio igualmente mexicano de recordar, del que desprende tres puntos específicos que enmarcan un contraste a partir del cual, el envés de la normalidad del género y el estigma desde entonces compañero, no resultan novedosos.

**Palabras clave:** discusión de género en México, memoria comunicativa.

### **Abstract**

This text is a reflection on communicative memory in México. The concept, although proposed previously by Jan Assman, becomes relevant as it allows to show a national lack of memory, the Mexican practice of oblivion. To do that, the existence of the equally Mexican quality of remembering is assumed, of which three specific points originate a frame that

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Humanas, especialidad en estudios de las Tradiciones por El Colegio de Michoacán. **Contacto:** salvador@iteso.mx

holds a particular contrast which, on the contrary of the normality of the genre and stigma -long since its partner-, is not a novel idea.

**Keywords:** communicative memory, gender studies in México.

Las circunstancias de la formación del estado mexicano, ya a lo largo del proceso de la conquista en función de los ajustes de la metrópoli, ya a lo largo de la colonia, tanto como en el proceso de instauración y restauración de la república, muestran ciertas particularidades que desembocan en una verdad incuestionable: La identidad del mexicano acusa una negociación con su pasado, toda vez que el mismo aparece representado, desde las diez *Disertaciones* de Lucas Alamán (que recorren 4 siglos de la historia de México y fueron editadas originalmente en tres tomos por la Imprenta de José Mariano Lara, que presentó los dos primeros en 1844 y el último en 1849), hasta *Pueblo en Vilo* de Luis González (obra pionera en su enfoque *Microhistórico*, antecedente directo de la Historia Regional y publicada originalmente en 1968 por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México), como un mosaico no necesariamente ordenado, de distintas tradiciones. Pero las tradiciones no hablan por sí mismas, por ello México cuenta con una historiografía que da cuenta de su interés por aquilatar su memoria cultural y establecer, al tiempo, un orden del recuerdo.

En ese sentido, coligiendo la premisa de Draaisma (1998), respecto a que la memoria a través del tiempo se ha valido de distintos medios para sostenerse y que la primera de sus prótesis fue la escritura, habrá que señalar entonces que también es amplio el catálogo en México que certifica la importancia que en distintas épocas rodeó el ejercicio de la memoria: La primera imprenta del continente, la primera biblioteca pública, la primera novela, las tempranísimas salas del cinematógrafo. En ese sentido, para los agentes del recuerdo, México es un país con una memoria material pasmosa; o bien, un país que ha dejado tras de sí, un rastro suficiente de migajas de pan.

En cuanto a la memoria individual, hay una serie de anecdotarios que da noticia, a su vez, de la importancia que tuvo para algunos mexicanos el recordar. Desde los seis dedos de cabello que Sor Juana se recortaba cada que no había sido capaz de aprender la lección, hay ejemplos de memoriosos notables a lo largo de la historia mexicana. Antonio Castro

Leal, en su discurso conmemorativo de los cuatrocientos años de la Universidad en México, da cuenta de un prodigio –entre algunos otros, mas como ninguno- al interior de las academias:

Mayor asombro causó fray Francisco Naranjo que, en otras oposiciones, declaró que sabía de memoria las cuatro partes de Santo Tomás de Aquino. Durante una hora los sinodales, con el texto en la mano, le daban las primeras palabras de diversos lugares “que él continuaba más aprisa de memoria que los otros los iban leyendo en el libro”. Se comprobó además que era un índice analítico viviente de la *Summa Theologica* pues si se le proponía algún tema repetía de memoria todos los lugares que se referían a él, lo cual, según opinión del jurado, “desde Adán acá es cosa nunca vista ni oída” (1951, p. 32)

Más cercano al día de hoy, Ricardo Garibay recordaba en una conferencia la experiencia de haber estudiado con Erasmo Castellanos Quinto y mencionaba un par de episodios que tenía tan presentes como imperdibles: la amenaza de agarrar a palos a quien sorprendiera hablando en clase o tomando un apunte (estaban ahí para escuchar al maestro) y –aquí lo importante- que sabía la Iliada de memoria, y así la citaba en castellano como la cantaba en griego (Reynaga, 1998).

Los tres asuntos anteriores bien pueden ser ejemplos de la distinción que propone el egiptólogo alemán Jan Assman (2007) para señalar cuatro tipos de problemáticas relacionadas con la memoria. Pero además de los tres mencionados: el primero, la memoria cultural –que se refiere a la transmisión de significados del pasado que son referencia histórica explícita y consciente; el segundo, la memoria material –constituida por la historia contenida en los objetos y, el tercero, la mimética –referida a conocimiento práctico transmitido recuperado del pasado, Assman encuentra una forma más que se refiere a la memoria comunicativa, que estaría constituida por aquello que del pasado queda como residuo en el lenguaje y la comunicación –incluida aquí la capacidad lingüística de comunicar.

Lo que identifica el arqueólogo germano como memoria comunicativa es acaso el aspecto que permite explicar de mejor manera cierta laguna notable, tanto en la memoria social de los mexicanos, como en los estudios de memoria social acometidos por los científicos sociales. No que se trate del único asunto pendiente, aunque sí de uno que ha recibi-

do poca atención por parte de los estudiosos de la memoria colectiva en México.

Por lo anterior, el presente texto construye primero los antecedentes del problema para en seguida distinguirlo respecto a otros procesos similares. A partir de ahí y valiéndose de tres ejemplos, señala algunos episodios de los que puede deducirse y perfilarse la cuestión de la memoria comunicativa en torno a una problemática: aquello que desborda la normalidad de género. El eje que da cierta unidad al análisis de los episodios es la pregunta por las distinciones y su legitimidad en el periodo del Porfiriato, a la sombra de lo que al día de hoy, al través de las ópticas adecuadas, puede proyectarse desde el pasado.

### **La invención de Morel**

Leticia Chávez, hija del primer estudioso de la Psicología en México: Ezequiel Chávez, colocaba en la edición de las obras completas de su padre en un epígrafe, que su padre solía citar la etimología del verbo *recordar*: recordar significa volver al corazón. Si se trata de identificar los vestigios que atestiguaron los afanes de los mexicanos por permanecer, por extender el presente para trazar desde aquellos las vías para llegar al corazón del ayer, el recuento de los artilugios para el recuerdo constituye una vía potente para dar con lo buscado. Debe advertirse, sin embargo, que los artefactos que ha dado el ingenio nacional no tuvieron en su génesis la vocación de máquina del tiempo y el ánimo que impulsó a sus creadores seguramente que no fue nunca el de hacer patrimonio para el recuerdo de quienes habitamos el porvenir de entonces. Pese a todo, resulta un recuento sugerente que, por lo demás, permite trazar una hipótesis de trabajo.

No habían pasado veinte años de la caída del imperio azteca cuando la primera imprenta entra al continente en septiembre de 1539. El contrato original fue celebrado entre Juan Cromberger y Juan Pablos (sobrino de Cromberger) en junio del mismo año en la ciudad de Sevilla. La prensa de Pablos era sin duda de la misma clase que la de Gutemberg, es decir, construida de madera con el sistema de tornillo (Valtón, 1939) y los caracteres con los que se hicieron las primeras impresiones en Nueva España, ejemplares directos de la tradición renacentista (Rodríguez-Preciado, 2001).

Pero la temprana introducción de la imprenta en el continente no constituyó *per se* una garantía para el arranque automático de una empresa en el nuevo mundo. El problema no se reducía tan sólo al ya alto costo de las obras ni a la urgencia que circundaba la aparición de textos que fuesen útiles para la labor apostólica. Los problemas fundamentales eran los suministros materiales para la producción de textos o las prórrogas indefinidas de la Corona española para autorizar el uso de las materias primas que ya se producían en la Nueva España.

Por otro lado, la prensa del XVI proyecta menos, al día de hoy, la promesa de la permanencia en el tiempo para los llegados a América que la correspondencia epistolar con la metrópoli. Los afanes durante el primer siglo de la imprenta en México son en función de la transmisión de noticias en hojas sueltas, tanto como el dar soporte cultural a la domesticación de las lenguas indígenas para la consecuyente tarea, la verdadera empresa: la evangelización, como puede constatarse desde el *Vocabulario en lengua de Mechuacan* (Gilberti, 1559/1997) y la *Grammatica Maturini* de 1559 (trad. en 2003).

*Durante [el siglo XVII] comienzan a imprimirse las crónicas de las órdenes religiosas que más tarde llegaron a ser de gran utilidad para el esclarecimiento de muchos sucesos de la historia precolombina. Así, los frailes no sólo entregaron su ternura y conocimientos a los vencidos, sino que salvaron para la nación mexicana una serie de datos valiosos y que ahora son base de la cultura nacional.*

*Otras obras históricas de esta época, dignas de mencionarse son los Sucesos de las Islas Filipinas, (1609), las Relaciones acerca de la Monja Alférez, El llanto de occidente, Noticia breve de la dedicación de la Catedral de México y una Exposición filosófica contra el cometa, fenómeno celeste que por ese entonces se hizo visible (1681), y que suscitó acaloradas discusiones.*

*Entre las obras literarias publicadas en magníficas ediciones podemos mencionar: La grandeza mexicana, de Bernardo Balbuena; la Primavera indiana, de don Carlos de Sigüenza y Góngora, que publicó también algunos Villancicos y obras menores de Sor Juana Inés de la Cruz (Valdés, 1970, p. 62).*



Mientras Europa presenciaba las innovaciones tipográficas y técnicas de franceses e ingleses en el siglo XVIII, la Nueva España se debatía en la trastienda de la tinta: las exposiciones e innovaciones en el pensamiento superan con mucho al desarrollo plástico de los textos, tales son los casos de las obras editadas por Bartolache, Alzate, Velásquez de León, Gamarra, etc. que se emparejaban con el eco que habría de hacer el decreto de Carlos III fechado en 1768, por medio del cual se abren la *Academia de Anatomía Práctica*, la *Facultad de Medicina* de la universidad, la *Academia de las tres nobles artes* de San Carlos y el *Seminario de Minas* o *Escuela de Minas*.

Por su parte, el siglo diecinueve puede dividirse para su análisis en tres periodos. El primero, comprendido desde el inicio del siglo hasta el periodo que va de 1821-1830. Hasta antes de 1821, las publicaciones que en México se producían desde el año 1810 eran más bien periódicas: “El Despertador Americano”, “El Correo Americano del Sur” fungieron como estandartes de la independencia; de entre los periodistas-editores sobresalientes están José María Cos, José Matías Quintana, José María W. Sánchez de la Barquera, Carlos María de Bustamante y Juan Nepomuceno Troncoso, eso sin contar el gran número de publicaciones anónimas que también circularon por territorio otrora colonial.

Ahora, durante la década que arranca en 1821, a decir de Ramiro Lafuente:

*[...] existió una clara intención de introducir reformas, en cuanto al manejo de la cultura impresa, a partir de propuestas surgidas del seno de algunos sectores de la oligarquía, o de los círculos intelectuales de la incipiente clase media en formación que, dadas las condiciones del país, se aglutinaba en torno a las oligarquías locales o se refugiaba en la burocracia estatal. Existió una preocupación en cuanto a eliminar la censura e introducir la libertad de pensamiento, lo cual necesariamente implicaba la libre difusión de ideas sustentada en la libertad de imprenta. Para el logro de estos objetivos se consideró indispensable eliminar la intervención de la Iglesia como rector de la vida intelectual del país, y secularizar la instrucción pública para convertirla en un instrumento favorable a la organización social que se pretendía instaurar.*

*La introducción de la idea de la libertad de pensamiento y de la libertad de imprenta como fundamentos para conseguir la difusión de las ideas, trajo consigo la necesidad de modificar, al mismo tiempo, aquellas concepciones que dificultaban la libre circulación de los impresos; entre ellas, la del uso de la biblioteca, sobre todo, la idea de incorporar a la biblioteca como servicio público y centro de difusión ideológica, de acceso a todo el público y sin ninguna restricción (Lafuente, 1992, p. 24).*

En los cinco años que seguirían a 1823 surgen por todos lados (Puebla, Chihuahua, Oaxaca, Michoacán, Jalisco, etc.), iniciativas para la creación o reforma de bibliotecas que estuviesen al alcance de todo el público. A falta de imprentas que solventasen la demanda de libros, los mismos fueron importados desde el extranjero. Finalmente el proyecto de Bibliotecas no llegó a buen término a pesar de que se implementó al pie de la letra en repetidas ocasiones pero, lo que de paso sí se consiguió, fue la libertad de prensa.

El siguiente tercio de siglo atestiguó la multiplicación de escritos de calidad nunca antes vista en tierras mexicanas. Se trata de la época de oro de la imprenta nacional. En 1836, Ignacio Cumplido edita, junto con su calendario portátil, un catálogo de materiales de su imprenta. La calidad de sus ediciones no desmerecía en nada a las impresiones extranjeras. Estos impresos de Cumplido presagian la explosión que a partir de 1840 registraría la historia de la imprenta en México.

Fueron varios los factores que favorecerían esta explosión. La política proteccionista del gobierno que favorecería la producción de papel, la introducción de imprentas mecanizadas y la paulatina conformación de una élite que se daría a la tarea de hacer resurgir la calidad de las impresiones mexicanas. Talleres como el de Cumplido, García Torres, Rafael de Rafael, José Mariano de Lara, editaban todo tipo de impresos: periódicos, libros ilustrados, carteles, esquelas, circulares, billetes, folletos, membretes, invitaciones, etcétera. Junto con la librería de Cumplido surgen otras como la Librería del Siglo XIX, la Librería Mexicana o la de Rosa Bouret<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Ésta contaba con un surtido de toda clase de obras científicas y literarias y corresponsales en todos los estados de la república.

Para la sexta década del siglo XIX (1851-1860), el arte de la imprenta mantiene el apogeo mostrado desde la década anterior, y el auge permanecería por lo menos hasta 1867.

*A nuestros hombres de taller no les importa, excesivamente la serie de descabros políticos de su tiempo; no les importa la pobreza en que Santa Ana sume al país; no les importa, o parece no importarles, la depresión de sus propios mercados y la carestía de elementos profesionales. Nada les importa si no es la superación de la obra que sale de sus manos (Fernández de Ledesma 1935, p. 93).*

Según Fernández de Ledesma, 1868 es el año en que el esplendor de la imprenta mexicana comienza a dar señales de abatimiento. Después vendría la franca decadencia. A pesar de ello, una atención especial merecen las escasísimas ediciones de la época. Si bien las de Joaquín García Icazbalceta guardaban las reglas esenciales de la *buena composición*, siempre mostraron un tono mucho más sobrio. El mejor ejemplo, y acaso uno de los últimos, de excelencia en la composición puede ser, la edición de la obra de 1870 original de las plumas de Manuel Payno y Vicente Riva Palacio, “El Libro Rojo” en edición a cargo de Díaz de León y White. Se trata de una monografía de crueldades y crímenes históricos, ejecutados desde la época de la conquista hasta la expiración del segundo imperio. La edición muestra calidad excelente desde el grabado en piedra (a cargo de Santiago Hernández) del frontispicio.

A decir de Fernández de Ledesma en lo que restaría del siglo, sería poco lo que se cumplía de lo prometido en décadas anteriores, aunque con ciertas excepciones: casos como los de “Hombres Ilustres Mexicanos” (1875) salido de la imprenta de Cumplido; “Tres diálogos latinos” de Francisco Cervantes de Salazar editado en el mismo año por Joaquín García Icazbalceta y la “Memoria Histórica de Nacional Monte de Piedad” de 1877, editada por Ignacio Escalante.

*Es triste contemplar en estos años del XIX, tal vez por la presencia de sucesos trascendentales y avasalladores, por el choque constante de las ideas y los actos de la insurgencia, que decaen las publicaciones mexicanas. Parece que se olvida que el libro es belleza y que ésta reside, principalmente, en la composición, en la formación, en esa*

*recóndita virtud del operario que asume funciones de artista. En el proceso de las artes gráficas es evidente que no se improvisa, que una sola página, una forma, requiere del don de componer, de combinar, de ordenar los elementos y lo que suma todo es el concepto plástico (Valdés, 1970, p. 79).*

Es así que justo en el ocaso del ya exiguo siglo decimonono mexicano, el horizonte de los soportes de la memoria se ve extendido. En 1896 llega al país el primer cinematógrafo, que junto con el gramófono, llegado algunos años atrás, constituye para los intelectuales la novísima promesa de la eternidad, entregada de manos de una de las musas estrellas del periodo: La ciencia.

El Porfiriato, no hay que olvidarlo, es un periodo en donde México empeña su confianza en los avances tecnológicos. En la capital del país, los intelectuales señalan en su avidez de futuro, lo que prometen esas primeras luces del siglo XX que eran el cinematógrafo y el fonógrafo, esto es, la negación de la antes inexorable muerte, la derrota del olvido:

*Y cómo no pensar en los consuelos que esa ilusión puede derramar sobre los numerosos dolores que causa la pérdida del ser amado, vuelta al mundo por ese aparato, arrancado a la muerte y al olvido y viviendo con la elocuente y enérgica vida del movimiento y la expresión (Tablada, 1896, p. 1).*

Y por su parte, Amado Nervo:

*Añádase [al fonógrafo] las películas coloridas, y ahí tenéis la realidad, la vida que pasa frente a vosotros tal cual es, tal cual fue, mejor dicho. La perennidad del instante efímero lograda para los pósteros. La historia de este siglo creador, tan lleno de sorpresas, estudiada sin error posible, a la vista de las masas y a la medida de su comprensión (Nervo, 1896, p. 25, corchetes añadidos. Ed. 1996).*

Así, el XIX es un siglo para el que, paradójicamente, la memoria es un proyecto y el medio más útil para alcanzarle es la ciencia y la tecnología. Quizá por ello no perduró el asombro en todos los intelectuales y sí el riesgo que evidentemente surgía con la aparición de los nuevos medios. Mientras el presidente se hacía filmar para la posteridad paseando en

caballo, los intelectuales del XIX, desde sus bicicletas, miraban con recelo las celebraciones del fin de siglo y de una era.

### **Los recuerdos del porvenir**

Uno de los datos curiosos respecto a la memoria social del último cuarto del siglo XIX en México, lo constituye la conciencia, verificable al menos en sus intelectuales, de que la velocidad a la que el mundo está cambiando, comienza a acelerarse y que en tal sentido, había que subirse al ferrocarril –o al Ford T- que conducirían al país a un futuro más próspero. Tal advertencia participa de una nostalgia: si por medio de la imprenta se había conseguido cierta permanencia en el tiempo, los nuevos adelantos prometían bastante: Eran más prácticos –guardan más información en menos espacio-, más económicos –toda vez que cumplen con los requisitos para ser construidos en serie- y sobre todo, más asequibles –no imponen el prerrequisito de una formación cultural para su recepción-, pero algo debían empeñar en la garantía.

Las tres particularidades eran ajenas a la circunstancia histórica del XIX, por lo que marcaban el fin de un periodo que, a su vez, era colocado en una avenida que sería transitada a velocidades nunca antes vistas. La nostalgia de los intelectuales del XIX es la paradoja de que, si la imprenta había conseguido a bien extender el presente, la *Invencción de Morel* del siglo XX que nació con un pie puesto en el XIX, conseguía extender y allegar el futuro hasta aquel presente, hoy pasado: el presente se volvió a los ojos de los intelectuales de la época, cada vez más efímero, en la medida que el futuro con todas sus promesas comienza a empequeñecer el presente y a acaparar la atención del público, los presupuestos gubernamentales para el desarrollo y los aplausos.

La adquisición del capital cultural contenido en los libros exigía de cierta disciplina y determinado método, que no compartían todos y ni siquiera los tres de cada diez mexicanos que sabían leer en aquél entonces y que podían proveerse para comer, algo más que tortillas, chile e insectos. El cinematógrafo y el fonógrafo, por su parte, cobraban un peaje más moderado:

*Yo convengo en que el Cinematógrafo entretenga la curiosidad de las muchedumbres en la azotea de la casa provisional de El Buen*

*Tono en la Avenida Juárez; la masa popular, inculta e infantil experimenta frente a la pantalla, llena de fotografías en movimiento, el encanto del niño a quien le cuenta la abuelita una historia de hadas; pero no puedo concebir cómo, noche por noche un grupo de personas que tienen la obligación de ser civilizadas, se embohe en el Salón Rojo, o el Pathé, o el Montecarlo, con la incesante reproducción de vistas en las cuales las aberraciones, los anacronismos, las inverosimilitudes, están hechas ad hoc para un público de ínfima calidad mental, desconocedor de las más elementales nociones educativas. Este espectáculo que eleva a las clases inferiores, envilece y degenera a las superiores si a él sólo se entregan y consagran.*

*El ejemplo que dan nuestros ricos en el Cinematógrafo es desmoralizador y disgustante, no sólo por el bajo nivel que acusa en el sentido general estético, sino por el contraste que presenta con los esfuerzos nobles de la burguesía por implantar y arraigar aquí el arte verdadero y alto que eleva el espíritu y hace florecer en el corazón el amor al ideal (Urbina, 1907 citado por Reyes, 1983, p. 167).*

El siglo XX sin duda representó en términos de industria, esto es, de crecimiento en la complejidad económica y por supuesto de avances tecnológicos, un salto como la humanidad no lo había visto nunca en un periodo determinado. Pero el salto se hizo con un pie en el siglo anterior y en la mudanza se extravió algo más que los enseres del ayer, cosa que ya lamentaban los ateneístas mexicanos: Se extraviaron las formas de recordar.

A diferencia de los prerrequisitos para la aculturación que yacen implícitos en la vía de la lectoescritura, el cine resultaba menos exigente para con sus espectadores; esto es: para el caso de la lectura, su empresa exige un cierto capital de conocimiento y ciertas habilidades y ambos se ven ampliados en la medida que la misma se ejercita: nada hace de la lectura una experiencia más enriquecida que la lectura misma. En el cine, en cambio, el pacto ficcional que implícitamente se aceptaba desde los primeros públicos, dependía del escepticismo para con el nuevo medio. El cinematógrafo probó su capacidad mimética, pero desmereció en su potencial poético al compararse con la literatura, tal y como la misma se vivía en el siglo XIX mexicano, ya fuera por los altos costos de las pro-

ducciones o bien porque las versiones de quienes conseguían su sitio en el parnaso literario a fuerza de un enciclopedismo depurado, resultaban más acabadas al compararlas con las obras de un Georges Méliès o un Charles Pathé.

Sin duda, una parte importante de la memoria comunicativa fue una de las pérdidas más entrañables. Assman define a la memoria de tal especie de la siguiente manera:

*Lenguaje y comunicación: La memoria comunicativa. El ser humano [no] desarrolla la lengua y la habilidad para comunicarse desde su interior, no puede nunca soslayar el intercambio con los otros, ya sea en su forma circular, ya en el intercambio y diálogo que apoyan la interacción interior y la que se da con los otros hacia afuera. Conciencia y memoria se desarrollan en la persona individual solamente en virtud de su participación en tales interacciones. No necesitamos llevar este aspecto más lejos, porque damos más detalles sobre él en el contexto de la teoría de la memoria de Maurice Halbwachs (Assman, 2007, pp. 20-21).<sup>3</sup>*

En este sentido y teniendo en cuenta la perspectiva que los análisis del desarrollo del lenguaje han señalado cuando han sido acometidos desde la Psicología Social, desde la perspectiva desarrollada para la *Völkerpsychologie* (Baldwin, 1897, 1905, 1910; Cassirer, 1998), la premisa aplica al desarrollo de las habilidades comunicativas más simples, tanto como a las más abstractas y complejas. No sólo se trata de la habilitación del individuo para comunicarse oralmente y con apoyo de la lectoescritura, sino de su capacidad de reflexionar hasta el punto tal, que él mismo se concibe parte de la comunicación y adquiere conciencia de su dimensión socio-histórica en la medida que puede advertir las condiciones que desde el pasado de su cultura, le posibilitan su forma de ser presente.

---

<sup>3</sup>Traducción libre: Sprache und Kommunikation: das kommunikative Gedächtnis. Auch die Sprache und die Fähigkeit, mit anderen zu kommunizieren, entwickelt der Mensch nicht von innen, aussichheraus, sondern nur im Austausch mit anderen, im zirkulären oder rückgekoppelten Zusammenspiel von Innen und Außen. Bewußtsein und Gedächtnisbauensich im Einzelnen nur kraft seiner Teilnahme an solchen Interaktionen auf. Diesen Aspekt brauchen wir hier nicht weiter auszuführen, denn wir gehen im Zusammenhang mit der Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs näher darauf ein.

Paradójicamente, en la medida que desarrolla una conciencia más cabal acerca de sí mismo, se sabe más dependiente de los demás.

El asunto era que esta capacidad metacognitiva no necesariamente se desarrolla en todos los individuos y de hecho, es posible rastrear el desarrollo de cierta dislexia cultural que se constata en distintos ámbitos, tantos como formas simbólicas pudiera tomar la cultura. Por ejemplo, el patrimonio material de una nación apremia al recuerdo, pero por sí mismo no produce pasado, ni memoria. Constituye, incluso, un marco de memoria colectiva potencialmente rico, pero lleva de suyo un peaje inherente: su legibilidad es selectiva en la medida que presupone en el lector ciertas competencias específicas que de modo improbable se desarrollarán por sí solas. Los sustratos culturales sobre los que descansan el Oratorio de San Felipe Neri, en San Miguel de Allende; las aulas del San Ildefonso capitalino o la plaza de las tres culturas, tanto como los laberintos de la antigua Biblioteca Pública del Estado, en Guadalajara, no están a la vista de todos ni a disposición pública, pese a que los monumentos estén abiertos a todo público y sean por completo gratuitos.

Lo que resulta de lo anterior es que, en lo que se refiere a aventurar la lectura a través de la memoria historiográfica y documental, el ciudadano promedio del siglo XXI, no encuentra a la mano el espejo de la memoria, sino el laberinto de lo arcano. Los registros que pudieran datar la profundidad cultural de las diversas facetas que la vida cotidiana exhibe hoy en día, han quedado relegados para adquirir un carácter de acertijo. Se trata de un proceso histórico particular y de la diferencia entre el signo y el garabato, dentro de la cual se despliegan la ciencia y las artes de los días corrientes:

*En todas las civilizaciones el signo es el depositario del sentido pero a veces y en ciertos periodos se produce una suerte de evaporación de los significados. La historia es un cementerio de signos vacíos. En nuestro tiempo, lo mismo en la esfera de la literatura y el arte que en las de la moral, la política y el erotismo, asistimos no tanto a un desvanecimiento de los signos como a su transformación en garabatos: signos cuyo sentido es indescifrable, o más exactamente, intraducible (Paz, 1973, p. 7).*



La historia, como la memoria, es selectiva (Yerushalmi, 2002), en la medida en que la atención lo es también. No existe algo como la narrativa total de un episodio, como no existe un registro total o el recuerdo absoluto del mismo, por ello, los materiales que en tal medida van conformando el pasado y la memoria social de un grupo en particular, lo hacen merced a decisiones tomadas por individuos, pero también en función de lo que la época y las circunstancias, dígame, la *episteme*, permite articular razonablemente en los ciudadanos de un tiempo, lo que deja gran parte de tal *selectividad* en procesos no necesariamente volitivos.

Pero tal grado de incertidumbre y contingencia es una constante que participa siempre de los procesos por medio de los cuales, los grupos han erigido su pasado y, por tanto, no es útil para explicar gran cosa. Lo que sí varía entre las épocas y las hace distintas unas a las otras, son las particularidades del medio por el cual se hace el registro y los cambios que impactan la capacidad de lectura del público receptor.

El medio, en primera instancia, no se agota en el perímetro de lo que materialmente le constituye. Ni siquiera en el grado de pericia que de sus ingenieros requieren o han requerido hasta su fabricación. La correspondencia epistolar constituye un ejemplo paradigmático del artefactualismo histórico que el presente realiza con el pasado. La correspondencia sostenida entre un Henríquez Ureña y un Alfonso Reyes o las cartas de relación de un Hernán Cortés, en tanto documentos históricos, resultan útiles al historiador de hoy porque permiten establecer marcos históricos y contextos socioculturales de los eventos y esto es así, en la medida en que estas informaciones cabían dentro de lo que el estilo epistolar señalaba en cada fecha. Sin embargo, el artefacto acusa otro tipo de información: el grado de involucramiento que el medio como tal, exigía o permitía a los autores, haciéndolos parte de sí.

La correspondencia epistolar, los archivos parroquiales, las actas e informes de cabildo y, como eventualmente ha venido constatándose, el cine, no eran medios que pretendían fungir como informes de notario para que los historiadores reconstruyeran a partir de ellos el pasado, sin embargo, participaron de tal manera de la vida cotidiana de su tiempo, recogieron de tal forma las formas de relación social de sus momentos,

que se tienen hoy por monumentos históricos de sus respectivos contextos temporales.

Sin embargo, también se requirió de aquellos que supieran reconocer en los objetos mudos, los testigos de su época. Si bien la correspondencia era un estilo vigente de relación social en el XIX, para el XXI, las cosas han cambiado: la gente no se escribe, las escuelas elementales no enseñan el uso y las formas de las cartas o los telegramas, los buzones y expendios de timbres postales se vuelven una rareza, etcétera. El medio se transforma por razones de desarrollo técnico y con ello transforma las prácticas de los actores (Brown y Lamb, 2006). Lo que hay que terminar de decir, es que el deterioro de los medios o el monolitismo de las formas de relación social, van desgastando también el repertorio hermenéutico del ciudadano; por ejemplo: La correspondencia epistolar de la abuela que ya sólo tiene sentido y significado para ella; el álbum fotográfico que ya estorba en el anaquel en donde cabrían dos torres de 250 DVD con una capacidad aproximada para almacenar mil doscientas veinticinco fotografías cada uno. En conclusión: A pesar de que existan traductores y usuarios de la memoria comunicativa del pasado, pareciera que en la medida que ésta no se adecue a las formas del presente, corre el peligro de desaparecer en el olvido.

*“Herejía contra el arte no la castiga el santo oficio”* decía Sor Juana en la respuesta a Sor Filotea. Lo que fácilmente se echa de menos hoy en día es el patrimonio de la memoria histórica nacional. Sin embargo, las cosas no ocurren de la nada. La memoria requiere de un ejercicio paciente para desarrollarse y ser cultivada. Las tres instantáneas que se presentan a continuación se desprenden de una circunstancia específica que les atribuye un carácter de representar alguna subalternidad, alguna ciudadanía disminuida. Son instantáneas relacionadas con la reflexión en torno a la igualdad de género. Son al mismo tiempo, instantáneas acerca de la discriminación relacionada con el género. Son metonimias de las acciones y hábitos que pueden constituir en la historiografía de finales del siglo XIX, un referente del problema concreto del género, con sus consecuencias concretas en ciudadanos y ciudadanas concretos.

### Tres instantáneas a favor de la discusión del género

La mujer del siglo XIX no es en definitiva el único agente social sobre el que descansa la discriminación y una ciudadanía menor; sin embargo es claro que constituye el sujeto más conspicuo del proceso de estigmatización social.

Para la tercera década del XIX, la aparición de los recetarios “*coincide con un crecimiento de la clase media y de un sector femenino cada vez más amplio que ya sabe leer*” (Barrios, 1831/2000, p. 9). Pero el dominio de la competencia en la lectoescritura abona demasiado poco en otorgarle la ciudadanía plena. Acaso la denuncia insólita pudo haber venido, nada menos, que del liberal por antonomasia, Ignacio Ramírez. Su posición frente a los derechos de la mujer puede todavía dejarse más clara de un fragmento de su columna en el *Don Simplicio* (marzo 14 de 1846), de donde pueden recogerse las siguientes líneas:

*Las mujeres no son ciudadanas, quién sabe si esto será una tiranía, y si igualada la mujer con el hombre duplicara las riquezas y los placeres, y borraría la mitad de los delitos. Pero es un hecho, las mujeres no son ciudadanas. Es verdad pero la ley y la naturaleza les han dado los mismos privilegios que a los niños, y además, el poder de la hermosura y las consideraciones de su sexo. No obstante, ved cómo por no ser ciudadanas se les esclaviza muchas veces (ed. 1984, p. 234).*

La condición de inferiores no podía ser superada por los niños o las mujeres del periodo por sí solos. Frente a ello, aparecería la *Ley orgánica y de instrucción pública del Distrito Federal*, cuya versión final fue puesta en operación el 15 de mayo de 1869.

*Sus primeras disposiciones se refirieron al nivel primario de enseñanza, en el capítulo I, pero en el II, referido a “la instrucción secundaria”, se distinguió claramente lo que debía impartirse a las alumnas y lo que debía ser propio de los alumnos, con establecimientos distintos para unos y otros. Para ellas se impartían materias que hoy convendrían lo mismo a la enseñanza media que a la superior ya que había tanto instrucción tocante a la gramática castellana, que a la teneduría de libros, idiomas, música, labores varia-*

das y “*artes y oficios que se puedan ejercer por mujeres*” (Voss de Sol, 1975, p. 122).

Las primeras tesis profesionales realizadas por mujeres aparecerían en 1916. Sin embargo, conviene tratar de averiguar si su posición en el imaginario de la época cambió sustancialmente a partir de la mejora de las condiciones para su instrucción formal.

### **La mujer en la literatura del Porfiriato**

*Buscadme mujer hermosa  
de salud y alcurnia buena,  
de talento y gracias llena,  
rica, honesta y hacendosa:  
que en todo sepa agradarme,  
que en todo me satisfaga,  
y entonces puede que haga  
la locura de casarme.*

*Anónimo, El Recreo de las Familias, 1838*

El concepto de mujer en el último cuarto del siglo XIX, permanece sin cambios. En las dos formas literarias más conspicuas del periodo porfiriano, la novela y el ensayo, se escuchan ecos del imaginario.

Una de las novelas que se publica hacia el fin del periodo, y que podría considerarse de las más representativas del estigma de ser mujer es, sin duda, *Santa* de 1903, publicada por Federico Gamboa. Su autor, que participa de los atrevimientos del naturalismo francés, respondería así a la opinión que calificaba su novela como “vulgar”.

*Efectivamente; la escribí cuando yo estaba dado a los placeres del mundo y me halagaban sus seducciones; cuando amaba entrañablemente a la mujer de la que hasta hoy soy devotísimo; pinté con colores muy vivos las sensaciones de la vida galante... pero en medio de todo esto que parece un despropósito, siempre he creído que mi novela Santa puede servir de ejemplo para las mujeres mundanas, quienes leyéndola con atención verán el desastroso fin que tuvo Santa, la de Chimalistac. Su deshonor final, su abandono; sus ver-*

*gonzosas enfermedades; su confinamiento en un hospital; sus acerbos dolores y su vergonzosa muerte pueden servir de lección a las almas incautas que con gran facilidad son enroladas en la vorágine del vicio de la que por desgracia no pueden retraerse [...] (Castillo y Piña, 1941, p. 374).*

Santa es la historia de una prostituta. La historia dramatizada de los destinos de las 120 mujeres de cada 1000 que ejercían el oficio en las calles en una capital habitada por 368 000 individuos a principios de siglo (Tuñón Pablos, 1987, p. 118). La ambigua relación en donde el varón busca y se procura el servicio sexual y termina por enamorarse de Santa. El autor aborrece a la mujer en la narrativa y es a través de la censura y la condena de sí misma, que en su finalidad, la novela propone los medios para su redención. El interés desborda el ámbito de la literatura y en cierta manera contribuye en el nacimiento de las Ciencias Sociales en el país, por vía de la *Eugenesis* (Lara y Pardo, 1908; Rodríguez Preciado, en publicación).

Sin embargo, la lectura superficial del texto es la primera de las impresiones de una de las facetas de la imagen de la mujer en el Porfiriato. El valor de la obra radica en servir de vía de acceso al ámbito social que sostuvo el tipo de relación sobre el que descansó en esos años el comercio del cuerpo femenino.

### **Locura y Mujer en el Porfiriato**

*Dulce es pensar en amores  
cuando reina la esperanza,  
cuando el pensamiento alcanza  
futura felicidad.  
¿Será posible encontrarla?  
¿Podrán gozarse placeres,  
si tú mujer, si tú eres  
la fuente de la adversidad?*

*Anónimo, El Recreo de las Familias, 1838*

A decir de Margarita Alegría de la Colina (citada en Sacristán Gómez, 2001), era precisamente *El Recreo de las Familias* la publicación que mejor retrataba el espíritu colectivo de mediados del siglo XIX. Las caracterizaciones que registra la publicación presentan las particularidades de planteamientos omniabarcadores, categorías sociales que perfilan a los personajes del periodo, entre los cuales sobresalía la imagen femenina.

Otro de los grupos en situación de miseria a los que conduce la lectura de *Santa* es a las mujeres que se encontraban recluidas en los espacios de negación social. Aquellas que resultaban subalternas a quienes ejercían ya una ciudadanía fragmentada: Las mujeres recluidas en instituciones totales.

*Las mujeres que vivieron los cambios del progreso en su condición de mujeres y que tuvieron a su alcance nuevas oportunidades de trabajo e inclusive de estudios, no fueron las mismas que encontré en La Castañeda, dedicadas a los quehaceres domésticos la mayoría de ellas, y perturbadas por alguna pena moral o por alguna alteración biológica propia de su ser mujer, según la mirada médica de la época. El único afrancesamiento, producto de la modernidad, que experimentaron estas mujeres, fueron la histeria y la epilepsia, pues resultaron los padecimientos que predominaron, al igual que sus congéneres del otro lado del mar, pacientes de Charcot en la Salpêtrière y de Freud en su consultorio de Viena (Mancilla Villa, 2001, p. 254).*

A decir de Martha Mancilla, la mujer del porfiriato fue el sujeto que condensó en su ser social todas las contradicciones del periodo, en la medida que quedaba confinada al sistema de valores que le confrontaban y que al tiempo daban sentido y legitimidad a la versión de lo femenino que aparecía en la literatura en ejemplos como el de *Santa*. La mujer del periodo debía ser paradigma de los valores de la época: “la pureza, la abnegación, la belleza, la compasión, la perspicacia, la ternura, la obediencia al marido y el ser para otros” (Mancilla Villa, 2001, p. 254). Es interesante analizar las prescripciones de lo que implicaba el ejercicio de la femineidad allende los márgenes de lo socialmente esperado.

La exploración médica se enfocaba a obtener información que reflejara las costumbres del paciente o de la paciente, es decir, si bebía, si des-

obedecía a la madre, si se entregaba a los placeres venéreos en el caso de los hombre solamente, o a sus instintos genésicos, en el caso de las mujeres (como si no existiera la posibilidad de placer en ellas); si era violento o violenta, si cumplía con los quehaceres domésticos. Para los médicos, las costumbres hablaban de la moralidad de la enferma. La moralidad era entonces lo que constituía lo psíquico, la salud y la normalidad (Mancilla Villa, 2001, pp. 255-256).

La amenaza a la normalidad, a la *decencia* que perpetuaban las mujeres recluidas, da la suficiente información respecto del porqué de su confinación a ése espacio de negación doble que era constituido por los hospitales del periodo, como *El Divino Salvador*.

#### **Los famosos 41**

Sin embargo, las mujeres dedicadas al comercio sexual o las recluidas en el psiquiátrico no eran los últimos eslabones de la cadena discriminatoria. El último ejemplo que permite ver en negativo el concepto de mujer en el periodo porfirista es constituido curiosamente por varones. Acaso el grupo de varones más comentado en el Noviembre de 1901: Los famosos 41.

El 17 de Noviembre de 1901, la policía capitalina acudió a un domicilio de la calle 4ª de La Paz debido a las quejas de los vecinos que estaban inconformes con el excesivo ruido de los tertulianos. Sin embargo y para sorpresa de los gendarmes, fueron encontrados 40 individuos del sexo masculino. 20 vestidos de hombre y 20 vestidos con atuendo, maquillaje y accesorios propios del arreglo femenino más depurado de la época.

*Lo que resulta original es que el clandestino mundo homosexual que había producido el baile, había quedado expuesto. La noción moderna de homosexualidad en México había nacido y no por un nuevo travestismo o un nuevo mecanismo de deseo entre los hombres, sino porque había sucedido un escándalo que provocó un nuevo discurso que formulaba la posibilidad de que existiera un cierto erotismo vigente entre los hombres (McKee y McCaughan, 2003, p.3).*

Para el segmento de la sociedad que durante el ocaso del siglo y por excelencia se había considerado a sí mismo el paladín de la decencia, el

tipo de excesos que estaba supuesto en el escándalo de los 41, debía castigarse como mínimo con el exilio; de manera que los 41 sujetos fueron enlistados en las fuerzas militares y enviados a Veracruz o a Yucatán.

Robert Buffington consigue sintetizar cuatro elementos que ya estaban presentes en la prensa de la época antes del escándalo, y permiten entender la recepción social del escándalo de los 41, estos son: 1) adjudicar la homosexualidad a la oposición, 2) travestir a los políticos, 3) ridiculizar al *joto* y 4) subvertir la imagen del sujeto burgués masculino (Buffington, en McKee y McCaughan, 2003, p. 193-225). A decir del autor, fueron los últimos tres elementos los que pudieran explicar sustancialmente la homofobia expresada por la clase trabajadora después de 1901, así mismo, cada uno formó parte de una postura política localizable en el periodo y de no haber sido por el escándalo, las estrategias políticas jamás hubieran salido a la superficie.

### **Conclusiones: otras inquisiciones**

A pesar de que el hilo conductor de los ejemplos fue el envés de la normalidad de género en el porfiriato, el acento fue puesto en la laguna que hay entre quienes discuten en torno a la problemática de la desigualdad y el estigma que pesa sobre las mujeres o las opciones distintas de género y los antecedentes que pudieran esclarecer algo a favor del enriquecimiento de la discusión actual.

La dificultad de la tendencia presentista con que se acometen las problemáticas atendidas por los científicos sociales, pero vividas por el ciudadano promedio, es que los horizontes de interpretación se agotan entre lo que se supone constituye el límite de lo problematizable y la dimensión de la reflexión que para los sujetos aparece como viable. Parte de la pérdida que se experimenta al día de hoy en la memoria comunicativa lo constituye el hecho de que la memoria transita por ciertas vías allanadas ya en algún sentido por los estudiosos contemporáneos, pero permanecen vedadas para el lector promedio. Si bien esta negación no es impugnada por los intelectuales ni castigada por alguna renovada inquisición, constituye el espacio en donde se gesta la nueva especie de dislexia cultural.

Ya en 1970, don Gabriel Méndez Plancarte se quejaba de la desmemoria cultural de los mexicanos en su afán por universalizar el presente con



completo desatino e infortunio en las alusiones a la cultura clásica (Méndez Plancarte, 1970). Por su parte, el Dr. Pablo Fernández Christlieb define al adulto promedio en una tlapalería como a un sujeto por completo desarraigado de la tradición que enarbola el expendio (Fernández Christlieb, 2005). El afán de este texto, además de saludar con elegantísimos sombreros ajenos, ha sido el señalar que el otro agotamiento de la memoria social respecto a un asunto tan urgente de ser atendido en el tiempo presente como lo es el género, no se resuelve con reinventar el latín a fuerza de las letanías presidenciales que rezarán con ánimo de mejor causa: “Mexicanos y mexicanas”.

El agotamiento de memoria comunicativa que acusa la falta de un presente, señala que el encauce de los asuntos actuales en las discusiones que han marcado el ritmo de los cambios en asuntos de ciudadanía, extiende necesariamente el presente en ambas direcciones. Paradójicamente, a un México hambriento de futuro, lo que más cotidianamente puede darle un presente, es la conciencia del pasado. La ciudadanía al interior del patrimonio cultural que hoy, como entonces, urge de ser habitada críticamente a propósito, y no de cuando en cuando en los paseos de museo en fin de semana.

*La evocación puede ser una estrategia para enfrentarse al vacío del futuro. Ese vacío puede ser causa de inquietud en unos casos, de miedo ante lo desconocido en otros. El futuro es un espacio donde las posibilidades son ilimitadas ya que encierra miles de mundos, situaciones en las que las personas inesperadas agarradas a situaciones indefinidas pudieran aparecer. Es un mundo donde las hipótesis se multiplican como el eco en una hondonada sin fin. En este sentido, la recreación de un pasado concreto a través de una persona: su rostro, las manos, el esbozo de su silueta, el escorzo de su rostro actúa como un bálsamo ante la incertidumbre del futuro. Es a partir de la persona provocadora del recuerdo que emergen otras personas y situaciones así como los sentimientos que los acompañaron en el momento pasado o también los que se crean y elaboran en el presente (Del Valle, 2006, p. 15).*

## Referencias

- Assmann, J. (2007). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politischelidentität in frühen Hochkulturen*. [La memoria cultural: La escritura, la memoria y la identidad política en las primeras civilizaciones] München: Beck.
- Baldwin, J. M. (1897). *Interpretaciones sociales y éticas del desenvolvimiento mental. Estudio de Psicología Social*. Tercera edición traducida en 1907 por Adolfo Posada. Madrid: Daniel Jorro.
- Baldwin, J. M. (1905). *Historia del Alma*. Madrid: Daniel Jorro.
- Baldwin, J. M. (1910). Psychologie et Sociologie (l'individu et la Société) [Psicología y Sociología (el individuo y la sociedad)], en *Bibliothèque Internationale de Sociologie*, Series en 18, editada por R. Worms. Paris: Giard et Brière.
- Barrios, C. (1831/2000). *El Cocinero Mexicano. Tomo I. México 1831 (prólogo)*. México DF: CONACULTA.
- Brown, L. M. & Lamb, Sh. (2006). *Packaging Girlhood: Rescuing Our Daughters from Marketers' Schemes*. New York: St. Martin's Griffin.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas I: El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo y Piña, J. (1941). *Mis recuerdos*. México: Imprenta Rebollar.
- Castro-Leal, A. (1951). *Memorias: En el cuarto centenario de la universidad de México*. México DF: El Colegio Nacional.
- Chávez, E. (1948) *¿De dónde venimos y a dónde vamos?* Edición de Leticia Chávez. México DF: Imprenta particular E.A.CH.
- Del Valle, T. (2006). Interpretaciones de ciertos mecanismos del recuerdo. *Ankulegi*, 10 (p. 15).
- Draaisma, D. (1998). *Las metáforas de la memoria: una historia de la mente*. Alianza: Madrid.
- Fernández-Christlieb, P. (2005). *La Velocidad de las Bicicletas y otros ensayos de la cultura cotidiana*. México: Vila Editores.
- Fernández de Ledesma, E. (1934-1935). *Historia crítica de la tipografía en la Ciudad de México. Impresos del siglo XIX*. México: Ediciones del Palacio de Bellas Artes.
- Galvan, I. (1838/1995). *El recreo de las familias*. Edición facsimilar y estudio preliminar de María del Carmen Ruíz Castañeda. Índices elaborados por Sergio Martínez Acevedo. México DF: UNAM. Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Gilberti, M. (1559/1997). *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Transcripción de Agustín Jacinto Zavala. Revisión de Clotilde Martínez y Benedict Warren. Zamora: El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor.
- Gilberti, M. (1559/2003). *Grammatica Maturini. Tractatus ómnium fere que grammatices studiosis tradi solent a fratre Maturino Gilberto minorita ex doctissimis collectus autoribus*. [Gramática de Maturino. Tratado de prácticamente todos los temas que suelen ser transmitidos a los estudiantes de gramática, compilado a partir de los más doctos autores por Fray Maturino Gilberti, Minorita] 2.vols. Introducción, edición, traducción y notas de Rosa Lucas. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Lafuente, R. (1992). *Un mundo poco visible: Imprentas y bibliotecas en México durante el siglo XIX*. México DF: UNAM.
- Lara y Pardo, L. (1908). *La prostitución en México. Estudio de higiene social*. México: Bouret.

- Mancilla-Villa, M. L. (2001). *Locura y mujer durante el porfiriato*. México DF: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- McKee-Irwin, R.; McCaughan, E. J. & Nasser, R. M. (2003). (Eds.) *Symposium Centenary of the Famous 41: Sexuality and Social Control in Latin American. Sexuality and Social Control in Mexico*. Nueva York: Palgrave.
- Méndez-Plancarte, G. (1970). *El Humanismo mexicano*. México: Seminario de Cultura Mexicana.
- Nervo, A. (1896/1996). *Crónicas*. Argentina: Ediciones Colihue.
- Paz, O. (1973). *El signo y el garabato*. México: Joaquín Mortiz.
- Ramírez, Ignacio (1846/1984). *Ignacio Ramírez "El Nigromante" Obras completas Tomo VII*. Compilación y revisión de D. R. Maciel y B. Rosen-Jélomer. México DF: Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, A.C.
- Reyes, A. (1983). Los contemporáneos y el cine. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, 13(54), pp. 167-186.
- Reynaga, R. (Productor) (1998). *Astucias literarias. Conferencia impartida por Ricardo Garibay en el ITESO*. [película en VHS]. Guadalajara: ITESO, Unidad de Producción Audiovisual y Multimedia.
- Rodríguez-Preciado, S. I. (2001) *Al pie de la letra: Lectura Semiótica de la Tipografía mexicana*. Manuscrito presentado para publicación.
- Rodríguez-Preciado, S. I. (2005) *Arraigo de la Psicología social en México*. Manuscrito presentado para publicación.
- Sacristán-Gómez, M. C. (2001) (Coord.) *Coloquio Empresa y Cultura en Tinta y Papel (1800-1860)* México: Instituto Mora/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Tablada, J. J. (12 de diciembre de 1896). Crónica dominical. *El Universal*, p.1.
- Tuñón-Pablos, J. (1987) *Mujeres de México, una historia olvidada*. México: Planeta.
- Valdés, A. (1970). *Apuntes para la historia de las artes gráficas en México*. México: Ed. El nigromante.
- Valtón, E. (1939). Algunas particularidades tipográficas de los impresos mexicanos del siglo XVI. En *IV centenario de la imprenta en México. Conferencias sustentadas en su conmemoración* (pp. 239-278). México: Asociación de librerías de México.
- Voss de Sol, E. E. (Coord) (1975) *Síntesis histórica de la Universidad de México*. México: UNAM / Secretaría de Rectoría / Dirección General de Orientación Vocacional.
- Yerushalmi, Y. H. (2002) *Zajor; La Historia Judía y la Memoria Judía*. Barcelona/ México: Ánthropos/ Fundación Eduardo Cohen.

*Recibido: 5 de noviembre de 2011*

*Aceptado: 25 de marzo de 2012*

# **Diálogo, identidad y discurso en la vida social. Una reflexión socio-psicológica desde el pensamiento de M. Bajtin**

## **Dialogue, identity and discourse in social life. A social-psychological reflection from the thought of M. Bakhtin**

Raúl Ernesto García Rodríguez<sup>1</sup>

*Facultad de Psicología.*

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.*

*Morelia, Michoacán, México*

### **Resumen**

A partir de la reflexión literaria y discursiva de la obra de Mijail Bajtin, el presente texto analiza la problemática de la identidad en las relaciones sociales y reivindica con ello el aporte teórico fundamental que desde lo transdisciplinar, tales planteamientos implican para el pensamiento psicossocial contemporáneo. Se problematiza el momento de la subjetividad como instancia regulada pero irreductible en la conformación activa de las realidades personales y colectivas y se explica el modo en que se configura cierta arquitectónica en la identidad del sujeto mediante diversas relaciones dialógicas que involucran un carácter no sólo psicológico y corporeizado, sino también político, histórico, ético e ideológico. Por último se asume la posibilidad del acto personal como producto situado, pero irrepitible, en el ámbito polifónico y variable del contexto social.

---

<sup>1</sup> Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona. **Contacto:** raulgarciar@gmail.com

**Palabras clave:** Bajtin, diálogo, discurso, identidad, subjetividad.

### **Abstract**

From the starting point of the literary and discursive reflections in the work of Mikhail Bakhtin, this article analyzes the problematic of identity in social relations to vindicate the fundamental theoretical contribution that those postures have made to contemporary psychosocial thought from a transdisciplinary perspective. Here, the moment of subjectivity is problematized as a regulated, though irreducible, instance within the active conformation of personal and collective realities, while the text further elucidates the way in which a certain architectonics is configured in the identity of the subject through diverse dialogical relations that involve a character not only psychological and corporeal, but also political, historical, ethical and ideological. Finally, the possibility of the personal act as a situated, but unrepeatable, product in the polyphonic and variable milieu of the social context is assumed.

**Keywords:** Bakhtin, dialogue, discourse, identity, subjectivity.

### **Algunas ideas iniciales respecto a la creación verbal y la producción discursiva**

El pensamiento de Mijail Bajtin (1895-1975) en tanto crítico literario y teórico del discurso, aún resistente a categorizaciones definitivas, ha sido objeto de diferentes intentos de análisis y periodización. Según Tzvetan Todorov (1981), por ejemplo, su obra habría comenzado por una *etapa fenomenológica* (hasta 1926) vinculada a la estética filosófica alemana desde Kant hasta Husserl. Un segundo momento de su producción teórica sería una *etapa sociológica y marxista* (1926-1929) en la que, junto con algunos colaboradores, participa en la elaboración de una crítica al freudismo y al estructuralismo lingüístico, al tiempo que promueve una concepción del lenguaje y de la comunicación verbal como realidades sociales de carácter intersubjetivo y *translingüístico*. Un tercer momento de la obra de Bajtin (1929-1935) sería una *etapa de investigaciones teóricas respecto a las nociones de dialogismo, polifonía y enunciado*, en el contexto de lo cual realiza sus estudios sobre la novela polifónica de F. M. Dostoievski. Un cuarto momento (hasta 1941) estaría constituido por la llamada *etapa histórico literaria* en la que Bajtin realiza el estudio sobre la obra de François Rabelais y la cultura popular de la edad media y el rena-

cimiento, desarrollando las nociones de carnavalización y de parodia en relación al ámbito literario y la noción de cronotopo en la novela. Por último estaría una *etapa de revisión y síntesis* que se extiende hasta el final de la vida de Bajtin y en la que promueve proyectos que no fueron concluidos, diversos apuntes y reflexiones, algunos de los cuales fueron publicados *post mortem* (Bajtin, 1979/2005).

Por su parte Hugo Mancuso (2005) presenta una caracterización de la obra de Bajtin en tres grandes períodos: el *período precanónico* al que pertenecen los textos escritos en colaboración con su círculo intelectual y en el que aborda el análisis y crítica del pensamiento de Freud; el análisis filosófico del marxismo, del lenguaje y del formalismo en los estudios literarios (hasta 1929). El *período canónico* constituido por los análisis sobre la poética de Dostoievski y sobre la cultura popular de la edad media y el renacimiento en el contexto de Rabelais (hasta 1933). Y el llamado *período de los manuscritos o de los borradores* integrado fragmentariamente por notas y artículos escritos más o menos entre 1940 y 1950.

En todo caso el pensamiento teórico verbal y discursivo de Bajtin implica una permanente recuperación del planteamiento en virtud del cual “la realidad humana está formada por una pluralidad de voces, de conciencias, de discursos, que hay que comprender y respetar en su alteridad y en su dinamismo interno en constante interacción, porque lo humano se constituye en lo *interhumano*, en la relación dialógica entre los sujetos, entre las conciencias.” (Herrero, 1992, p. 57). Esto significa que por principio, ninguna expresión discursiva o *voz-conciencia* del individuo puede ser definida en su complejidad desde una perspectiva monológica del mundo social. La palabra enunciada involucra necesariamente actividades interhumanas con lo cual, tanto la cultura como el discurso creativo en el arte, presuponen la necesidad de un enfoque *dialógico* y abierto que permita su estudio y comprensión en el ámbito cambiante de las múltiples conexiones de comunicación y sentidos posibles.

Así, Bajtin habrá de impugnar toda perspectiva centralista, abstracta u objetivista, ya sea de carácter lingüístico, ideológico o teórico en la explicación *científica* de la discursividad y las relaciones sociales, las cuales implicarán constantemente en su realización, una pluralidad concomitante de lenguas y culturas y una diversidad contradictoria de vo-

ces-conciencias. Ante la hegemonía idealizada del pensamiento unitario y la lengua única, Bajtin promueve una concepción plurilingüe y polifónica de la vida humana en sus contextos concretos, transida en todo instante por los vínculos dialógicos que se producen en la interacción subjetiva de los participantes.

Bajtin asume la conciencia de sí (el *yo*) como un dinamismo creador que involucra necesariamente a otra conciencia (el *tú* o el *yo-otro*), por lo que la noción del “yo” se asocia indefectiblemente al carácter inconcluso y abierto de un mundo constituido por la relación con los demás. El yo no se cierra sobre sí mismo, sino que toma conciencia de su propia identidad en la interacción con el otro, requiere del otro, de su palabra, para su desenvolvimiento como sujeto. La conciencia es un proceso renovado de relación con las palabras de los otros que, al incorporarse, devienen palabras *nuestras*. Luego entonces, Bajtin no acepta la existencia de un presunto *sentido en sí* de alguna cosa, fenómeno o realidad cualquiera (por ejemplo de una obra literaria), sentido en sí que además se actualice por sí mismo. Antes bien, el sentido se configura ineludiblemente en el punto de contacto o encuentro con otro sentido que permite el momento de la *comprensión*. Por tanto, el comprender ha de entenderse como un acto de naturaleza dialógica y también personal. “El sentido es personalista –escribe Bajtin- en él siempre existe una pregunta, invocación y anticipación de la respuesta, en él siempre existen dos (como el mínimo dialógico). No es un personalismo psicológico, sino de sentido.” (1979/2005, p. 392).

El trabajo de Bajtin sobre la poética de Dostoievski (Bajtin, 1929/2004) contiene una serie de reflexiones clave para el seguimiento de su elaboración teórica. Al analizar a fondo el carácter *polifónico* de la novela de Dostoievski, concibe a los personajes como *voces-conciencias autónomas que se personalizan en su interacción con otras voces*. En efecto, para Bajtin la palabra del personaje en la novela de Dostoievski constituye una significación sobre sí mismo y sobre el mundo, tan vital e importante como la palabra del propio autor. Con la palabra del personaje (que es la palabra de un *tú* o del *yo del otro*), no se pretende presentar la *realidad objetiva* de su existencia, sino el modo en que dicho personaje concientiza su realidad y reflexiona sobre sí mismo en relación con los demás. El personaje (que es *alguien presente*) revela la co-presencia con-

tradicitoria del sujeto ante su entorno humano al tiempo que personaliza su voz en los avatares del discurrir cotidiano. El personaje oye también al autor y le responde. Es un sujeto –concebido como palabra ajena– que expresa su propio discurso y no un objeto del discurso del autor. El autor por tanto no habla *del* personaje sino *con* el personaje. (Bajtín, 1979/2005, pp. 294-323).

Esta concepción *polifónica* en el mundo literario se extiende a las relaciones sociales en su diversidad y con ella se sostiene la posibilidad de una identidad que se produce y renueva permanentemente desde las discusiones y los vínculos dialógicos ineludibles que acompañan a los acontecimientos del mundo. Tal polifonía es diferente tanto a una visión *dogmática* de la vida (que negará la posibilidad de un diálogo efectivo porque la verdad sería algo que se preestablece y que se impone a la existencia del sujeto), como a una visión *relativista* (que negará la posibilidad de un diálogo efectivo porque asume que cada sujeto tendrá indefectiblemente sus propias verdades privadas).

Para Bajtín, una relación de orden lógico y semántico sólo deviene una relación *dialógica* en la medida en que logra *encarnarse*, es decir, convertirse en palabra enunciada por un autor o sujeto de enunciación que manifieste una u otra posición situada. Un enunciado por tanto, presupone al sujeto que funge como locutor. Bajtín escribe:

*El objeto de la lingüística es tan sólo el material, los recursos de la comunicación discursiva, y no la comunicación discursiva en sí, no los enunciados mismos, no las relaciones dialógicas entre ellos (...). La lingüística estudia tan sólo las relaciones entre los elementos dentro del sistema de la lengua, pero no las relaciones entre los enunciados y la realidad y entre los enunciados y el sujeto hablante (...).* (1979/2005, p. 310).

En todo caso, en el enunciado ocurre una conjunción específica entre aspectos propiamente verbales y aspectos extra-verbales (contexto y situación emocional, intelectual, social) en cuya concomitancia y organización particular y complementaria, se produce uno u otro sentido concreto para la expresión. Pero además en la visión bajtiniana, el destinatario del enunciado adquiere un carácter primordialmente activo en la propia *constitución* de ese enunciado, porque ella tiene lugar en función



del horizonte de comprensión que dicho destinatario plantea, o bien, como réplica o respuesta a enunciaciones anteriores de tal interlocutor.

No es únicamente la *codificación y decodificación* de mensajes lo que predetermina el acto comunicativo en los enunciados que se producen en la interlocución. No habrá códigos abstractos que predeterminen *absolutamente* la organización y transformación de los enunciados producidos. Éstos se van conformando en el proceso vivo de la interactividad y el juego de sentidos concretos. No obstante, Bajtin explicará que la constitución de los enunciados sí que estará vinculada a los *moldes* que presenten unos u otros *géneros discursivos* actuantes en cada momento de la enunciación. Los géneros discursivos en su gran diversidad participan en cada caso en la organización y articulación particular de las expresiones según los diferentes ámbitos de la convivencia social. Se relacionan con el estilo, la actitud o tono de la expresión que se comunica según el objeto temático en cuestión y según los interlocutores del diálogo. En virtud del género discursivo actuante en determinado momento, se asocian determinadas palabras a ciertos funcionamientos o sentidos, más o menos estabilizados en la praxis enunciativa correspondiente.

Bajtin concebirá pues la vida humana como una relación de contacto de unos con otros. Lo humano será lo interhumano concebido como la posibilidad de una estética existencial de signo dialógico e intersubjetivo. En efecto, más que una conciencia (meramente) cognoscente o científica, que objetiviza todo lo exterior y lo define desde ella misma; Bajtin piensa en términos de una conciencia como percepción emocional y valoración estética:

*La conciencia gnoseológica, la conciencia de la ciencia –plantea Bajtin– es una conciencia única y unitaria; todo aquello que es tocado por esta conciencia debe ser definido por ella misma, y toda determinación debe ser su determinación activa: toda definición del objeto ha de ser definición de la conciencia. En este sentido, la conciencia gnoseológica no puede tener fuera de sí otra conciencia, no puede establecer una relación con la otra conciencia, que es autónoma y no se funde con ella. Toda unidad es su unidad y no puede permitir la existencia de otra unidad independiente a su lado (...) que se le opone con su destino no definido por esta conciencia. Esta*

*conciencia única crea y forma su objeto sólo como tal, pero no como sujeto, y el sujeto mismo viene a ser para ella solamente un objeto más (...). Mientras tanto, la conciencia estética, la conciencia que ama y que establece el valor, es conciencia de la conciencia, conciencia del autor como yo de la conciencia del héroe como otro; en un acontecimiento estético estamos frente al encuentro de dos conciencias fundamentalmente inconfundibles (...).* (1979/2005, pp. 83-84).

Es así que la conciencia del yo se contacta con la conciencia del otro, no en términos de su carácter e importancia objetiva y abstracta, sino en términos de su unidad vital subjetiva, localizada en una situación concreta, a partir de lo cual la relación se personifica también en términos de *afectación*. La identidad entonces (como momento de revelación al otro), constituye una dimensión interactiva e inconclusa, que vive construyéndose por las palabras, los valores y los afectos de los demás. Yo soy sólo a través de una profunda comunicación con los otros. *Ser significa comunicar*. La identidad no constituye pues un espacio soberano y bien delimitado, sino una franja fronteriza, permanentemente cambiante. Un trasiego encarnizado y constante de palabras y voces-conciencias divergentes.

En su vuelo filosófico, el pensamiento dialógico de Bajtin reconoce la figura del sujeto (autor) al que habrá de examinar en su situación de simultaneidad, no sólo en términos estrictamente discursivo-interactivos, sino también en términos psicológico-sociales y por supuesto, ontológicos. Y es que tal como señalaré más adelante, Bajtin parte de una concepción del individuo que subraya el yo *también soy*; es decir, que reconoce cierta irreductibilidad cualitativa de realidades subjetivas propias aún y cuando el mundo al que accede el yo, es un mundo ya poblado por otros. Pero en todo caso, la relación entre lo individual y lo social no será vista como *intrusión* de lo exterior en lo interior, sino como *concomitancia* permanente; como interacción mutuamente irreductible entre el yo y el mundo. De todas formas, la noción de *acto ético* en Bajtin, implicará una reflexión clave sobre la *responsabilidad*. Los valores no serán previos al acto, sino que vendrán del acto social e intersubjetivo mismo y en cualquier caso, por encima de los valores circunstanciales, Bajtin ubicará, como veremos, el juicio del *tercero*.

Subrayo que en Bajtin el sujeto no será pues un mero efecto del funcionamiento del significante sino que, según su teorización al respecto, el sujeto será más bien un resultado de la interacción del yo y el otro. Si bien para Bajtin el significado es un efecto relacional, nunca el lenguaje propio se homologa totalmente al del otro; esto es, nunca el sujeto se reduce a la otredad; ni desaparece, sino que ambos mantienen, a pesar de sus entrelazamientos, la condición de constituir mundos diferentes.

### **Identidad y alteridad: la problemática del otro**

La reflexión bajtiniana en torno al problema de la relación entre identidad y alteridad -cercana a las ideas de Martin Buber (1998)- toma una distancia diametral respecto al planteamiento moderno en virtud del cual, se asume una posición egocéntrica para excluir o separar el mundo objetivo de un ámbito identitario propio, pensado en términos de mis-midad auto-delineada que concibe la alteridad como algo absolutamente ajeno, como un *no-yo* que despliega una oposición contrastante y antagonica en relación al yo. Tal perspectiva excluyente de la identidad, singulariza el *ego* de tal manera que lo aísla de los múltiples contextos posibles de sentido.

Bajtin en cambio reivindica la necesidad de analizar la identidad como producto social (en el que tanto *ego* como *alter* constituyen un ser interactivo y complejo) que incorpora permanentemente vínculos consigo misma y con los demás. Se piensa pues la identidad como una dimensión que requiere de la alteridad para su constitución efectiva; constitución identitaria cuya condición clave de realización implica una praxis dialógico-vital de signo intersubjetivo entre el *sí mismo* y los *otros*. Tanto identidad como alteridad se extienden y desglosan en expresiones concretas de número y género en relación a las realidades interactivas específicas que tienen lugar en cada caso. La heterogénea relación *yo-otro* involucra también la situación de manifestarse ineludiblemente *en red* (ante la participación concreta de diferentes *voces-conciencias* que actúan/influyen en la conformación de tales vínculos) y con ello, desdibuja de modo imprevisible el núcleo egocéntrico de la modernidad. Con Bajtin, podríamos decir, el yo sólo *emerge-inmerso* en (con) la multiplicidad de los demás; se configura transitoriamente y en conflicto constante, en una especie de línea discontinua y cambiante gracias a lo cual, toda *mo-*

*nologización* de la vida identitaria (tanto social como personal e íntima) quedará rebasada para acceder a una condición heteroglósica y relativa de la existencia propia.

Toda conciencia personal *despierta* por el hablar de las conciencias ajenas. Esto significa que la identidad subjetiva se va configurando por las acciones discursivas que tienen lugar de manera diferenciada en unos u otros contextos sociales a través de procesos dialógicos concomitantes y diversos entre el propio sujeto y quienes lo rodean. Así, el discurso propio de la identidad va tomando cuerpo (necesariamente) en la interacción íntima con el discurso ajeno de la alteridad.

*Incluso en el caso de relaciones altamente conflictivas –escribe al respecto José Alejos García (2006)- la figura y el discurso del otro no tienen como única función el ser negados por el yo, aunque la percepción subjetiva sea ésta, pues los nexos de relación son complejos y de distintos órdenes. El enemigo influye poderosamente en la conducta de su adversario, y sería una simplificación pretender que la relación se reduce al contraste, la oposición, o el rechazo y la descalificación. Los valores representados por la otredad enemiga pueden, como un efecto de reflejo, ser asumidas positivamente por el otro, por ejemplo. (p. 51).*

La identidad del sujeto se configura entonces en un ciclo dinámico que se orienta hacia la alteridad, desde cuyo carácter propiamente *ajeno* ocurre una especie de retorno (subjetivo) hacia el momento identitario inicial. La identidad implica en efecto una especie de *alteridad íntima* (Augé, 1996). Dicha identidad en su carácter más o menos *unitario*, presupone pues una *apertura* afectiva, social e interactiva en virtud de la cual el sujeto responde y reacciona ante planteamientos de otros y simultáneamente, construye y crea distintas realidades de relación, incluyendo la relación consigo mismo. En esta dirección se comprende que la vida social y sus acontecimientos en el tiempo, resultan para el sujeto dimensiones necesariamente *inconclusas*, del mismo modo que se comprende el hecho de la *no-coincidencia* (irreductible) del sujeto consigo mismo y del sujeto con el mundo en el que vive. Al mismo tiempo sin embargo, el sujeto en sus continuos cambios, se mueve por canales y zonas de sentido previamente *habitadas* por otros, esto es, por espacios

más o menos *preestablecidos* por reglas y (pre)determinaciones estructurales de carácter sistémico, de las cuales no se puede sustraer absolutamente. Se trata de procedimientos de operación; establecimiento de significados *tradicionales* o *despliegues* culturales y lingüísticos para el funcionamiento personal; cuya entronización se asocia a unos u otros ajustes del acontecer histórico-social que, en su movimiento envolvente, inunda la vida cotidiana del sujeto mismo.

De cualquier manera Bajtin reconocerá la potencialidad del sujeto para convertirse en un momento activo respecto a la construcción de su propia identidad. Esta potencialidad se relaciona también con la aptitud del sujeto para *desprenderse* (aunque sea transitoriamente) de los vectores de determinación axiológica y emocional que lo *sujetan*, para ocupar o re-situarse en los lugares o posiciones del otro y posteriormente, volver a su posición inicial para con ello, recuperar su *mirada externa* pero ya marcada por una sensibilidad digamos, *fronteriza*, por un *excedente de visión* que permitirá *completar* al otro (de la misma manera que yo soy completado por el excedente de visión del *otro*), porque desde tal posición de exterioridad uno posee determinada perspectiva del otro -no accesible para él- que puede contribuir a *completarlo* como sujeto. Así, Bajtin escribe:

*Cuando observo a un hombre íntegro, que se encuentra afuera y frente a mi persona, nuestros horizontes concretos y realmente vistos no coinciden. Es que en cada momento dado, por más cerca que se ubique frente a mí el otro, que es contemplado por mí, siempre voy a ver y a saber algo que él, desde su lugar y frente a mí, no puede ver: las partes de su cuerpo inaccesibles a su propia mirada (cabeza, cara y su expresión, el mundo tras sus espaldas, toda una serie de objetos y relaciones que me son accesibles a mí e inaccesibles a él) (...). Este excedente de mi visión que siempre existe respecto a cualquier otra persona, este sobrante de conocimiento (...) está determinado por la unicidad y la insustituibilidad (sic) de mi lugar en el mundo: porque en este lugar, en este tiempo, en estas circunstancias yo soy el único que me coloco allí; todos los demás están fuera de mí. (1979/2005, pp. 28-29).*

En concordancia con este planteamiento, se ubica también el pensamiento de J. P. Sartre respecto a la *existencia del prójimo*, a saber, el *para-sí* sartreano requiere, necesita del *para-otro*. Sólo gracias a la participación del *para-otro* se constituye la realidad humana. Sólo a través de la mirada del otro se constituye el *para-sí*. Dependemos de la mirada de los demás. Todo lo que uno es, lo es gracias a la intermediación del otro. Mi *subjetividad* es formada por cierta *objetividad* con la que me mira el otro. Pero el proceso *se completa* cuando el *para-sí* se convierte en *para-mí* (*para-sí-para-otro-para-mí*). En efecto, si el sujeto se queda capturado en el segundo momento (en el ser *para-otro*) fracasa su proyecto de humanidad en tanto que el *para-sí* se frustra al no terminar en *para-mí*. (Sartre, 1943/1993, pp. 250-329).

Es pues con la participación del *otro* que el *yo* va conformando su identidad, lo cual será un proceso muy probablemente más conflictivo que armonioso, porque en ese cruce de influencias intervendrán también relaciones de poder y dominación no controlables por (ni pertenecientes a) los sujetos involucrados en ese juego definitorio de realidades personales.

Aún así, Bajtin propone una *arquitectónica* en la identidad del sujeto constituida por una triada de relaciones clave entre el *yo* y el *otro*: *yo-para-mí*; *yo-para-otro* y *otro-para-mí*. El *yo* se relaciona consigo mismo (en tanto auto-percepción contradictoria) y con el otro en tanto percepción externa que retorna (hacia *mí*) desde la alteridad interpelada. La identidad en su carácter social implica procesos de confrontación *dialógica* de signo político, histórico e ideológico; su delineamiento inacabado incorpora lucha de intereses; cambio de posiciones; apertura de nuevos espacios de tensión; negociaciones de sentido y una desigual (y casi siempre imprevisible) producción y distribución de *afectaciones* entre las figuras subjetivas participantes.

*La identidad –señala otra vez Alejos– es un campo de lucha, una agonística en la que se disputan los valores del yo frente a sí mismo y frente al otro (...). Pero a la vez la identidad puede concebirse como una particular estetización del ser, en la medida en que se trata de una puesta en juego de al menos dos visiones, dos percepciones, la propia y la ajena. (2006, p. 56).*

En efecto, Bajtin explica que cuando existe un solo participante único y total, no es posible el acontecimiento estético:

*la conciencia absoluta que no dispone de nada que le fuese extra-puesto, que no cuenta con nada que la limite desde fuera, no puede ser estetizada (...). Un acontecer estético puede darse únicamente cuando hay (por lo menos) dos participantes, presupone la existencia de dos conciencias que no coinciden.* (Bajtin, 1979/2005, p. 28).

El mundo constituye para Bajtin una producción dinámica y constante de *sentidos*, porque con todo rigor, el sentido es la *respuesta* que obtiene una pregunta cualquiera. Si algo no responde a ninguna pregunta, entonces carecerá de sentido. Tales *respuestas-sentido* se generan y transmiten por voces-conciencias-personalizadas que asumen diferentes posiciones ideológicas y éticas en su intercambio perenne con otras. Cada respuesta presupone además una especie de experiencia histórico-semántico-social que se instala en la palabra misma. La producción discursiva tiene lugar entonces no a partir de elementos muertos (neutrales), sino de formas ya cargadas de sentido, mediante las cuales se regenera el diálogo-ontológico-vital que acaece por el entrelazamiento de las voces humanas.

La unidad mínima del sentido será precisamente el *enunciado*, noción que se liga a la expresión oral o escrita y que a su vez articula las relaciones entre personas (y por tanto el ser mismo del mundo); porque es una unidad *que puede ser contestada en el diálogo*. Al mismo tiempo el sentido *se completa*, es decir, queda suficientemente delineado, sólo en el acto de la *recepción*. El sentido emerge en el instante actual (que remite a *actualidad* y también a *acto*) de la recepción. Pero esto significa que existe una especie de concomitancia, un entrelazamiento ineludible entre enunciación y recepción. Toda producción enunciativa invoca pues determinada recepción para que adquiera *sentido*. De ahí la importancia que Bajtin otorga simultáneamente al problema de la alteridad y de la responsabilidad. Sin embargo el acto de recepción del enunciado en virtud del cual se produce un sentido, no quiere decir que la palabra *ajena* sea subsumida o plenamente convertida en palabra *propia*. El discurso del otro no puede asimilarse *sin residuos*. Esta situación lleva a plantear-

se el término bajtiniano de *exotopía* o *extraposición*. (Bajtin, 1979/2005, pp. 354-380).

En su reflexión se sugiere que, paradójicamente, el sentido surge, se produce, solamente desde el *exterior* del sistema que produjo la enunciación correspondiente. Es decir, el sentido podrá ser comprendido sólo desde fuera del sistema codificador-enunciativo. No se concibe pues ninguna condición *endógena* del sentido que implique una evolución propia o autónoma del mismo. El sentido es de orden interactivo, responsivo, exógeno. Se produce desde la escisión y el quiebre en el encuentro dialógico, desde el conflicto, desde la irreductibilidad (y por tanto el *distanciamiento*) de las partes. La exotopía constituye entonces la lectura de un texto desde una posición externa al sistema textual mismo (implica por tanto, la irrupción de un discurso ajeno), en virtud de lo cual se produce un sentido determinado. La exotopía es entonces una instancia de contradicción: un sentido se revela (solamente) en su confrontación con otro sentido (voz, discurso) ajeno. “Para Bachtin —comenta Mancuso— el discurso ajeno produce un desequilibrio definitivo, pero es el único modo por el cual un sentido puede llegar a conocerse a sí mismo.” (2005, p.107). Es así que la irreductibilidad de la parte en el diálogo es la que permite precisamente, que el hablante comprenda de sí mismo todo aquello que, sólo a través de la alteridad, pueda comprender.

Bajtin plantea: “El diálogo no es la antesala de la acción sino la acción misma (...). Ser significa comunicarse dialógicamente. Cuando se acaba el diálogo se acaba todo. Por eso en realidad el diálogo no puede ni debe terminar.” (1929/2004, p. 371-372). El mundo nace y se nutre de enunciados que de una u otra forma se *vocalizan*. La vida del sujeto es la orientación en el mundo de las palabras enunciadas por otros para su paulatina y accidentada incorporación en el habla personal. La vida personal estará poblada entonces de voces ajenas que se asimilan, más o menos conflictivamente, que resuenan en la comunicación dialógica en términos de opiniones, ideas, sentimientos, prescripciones, acciones, valoraciones, tonos afectivos, costumbres, posicionamientos o prácticas sociales diversas.

El sujeto nace y vive en una situación vocalizada y polifónica de carácter primario. Tales voces ajenas (que construyen y destruyen mundos) *potencian* el sentido de las enunciaciones del propio sujeto en su



identidad específica y compleja. Al respecto, Tatiana Bubnova (2006) explica:

*Para forjar un nuevo sentido a partir de las voces ajenas nos involucramos en un proceso de comprensión de lo que se dijo antes de nosotros, y tratamos de oír, anticipándola, la posible respuesta de nuestros interlocutores. Las palabras todas van dirigidas a alguien y son de alguien (no hay palabras neutras, que existan por su cuenta), y decir palabras propias –las que le ‘pertenecen’ a uno– sólo es posible en respuesta a algo que se dijo antes de nosotros. Es en el proceso de la comunicación verbal, de la interacción con el otro, como uno se hace sujeto forjando su propio yo. El ‘yo’ sólo existe en la medida en que está relacionado a un ‘tú’: ‘ser significa comunicarse’, y un ‘yo’ es alguien a quien se le han dirigido como a un ‘tú’ (p.102).*

El diálogo se conforma entonces como una concepción primaria del mundo, del sujeto y del ser. El yo se realiza verbalmente mediante la praxis dialógica de carácter sostenido y múltiple. El ser es en efecto algo que nos habla. Detenta una condición lingüístico-discursiva (una condición *translingüística*). Así, el mundo se percibe tanto en términos físicos como éticos, en virtud de las valoraciones producidas por los actos personales que cada sujeto realiza en participación (cooperación-confrontación) con los otros. El acto personal desdobra la triple dimensión arquitectónica de la identidad (yo-para-mí; yo-para-otro; otro-para-mí) y el mundo entonces deviene espacio de interactividad, participación, encuentro y desencuentro con los otros.

### **Consideraciones finales: acto personal y polifonía**

Cada acto personal, en su contacto con el otro, implica una responsabilidad (responsividad) específica, por la irrepetibilidad que esa relación con ese otro incorpora en ese instante. El acto concreto del sujeto, realizado desde una situación profundamente única, es un acto transido (y orientado) por la alteridad, que a su vez mira, valora y responde de diverso modo, para entretrejer, en un *collage* infinito, las realidades de la existencia. Cada expresión, gesto o tarea, cada búsqueda, cada hallazgo, repercute de alguna manera en los demás, es decir, en el mundo que nos envuelve:

*lo que sucede entre nosotros, entre el 'tu' y el 'yo', es un 'acontecimiento del ser', un 'aconteSer', un suceso dinámico abierto que tiene carácter de interrogación y respuesta a la vez, y una proyección ontológica: el 'acontecimiento del ser' es (...) un 'ser juntos en el ser'.* (Bubnova, 2006, p.103).

Al mismo tiempo, al acto personal se vincula también cierta tensión de *obligatoriedad* generada (para mí) desde los otros, en la medida en que se contraen determinadas responsabilidades y se aceptan unas u otras consecuencias. Vivir en relación con los demás produce efectos heterogéneos circulando en la mutualidad y compromisos desiguales de diversa índole que tarde o temprano resultan ineludibles. *Ser significa comprometerse* (de algún modo). Aunado a esto, el lenguaje presupone una integración orgánica y multilateral respecto a todo acto humano en su enorme variedad: el movimiento físico, el pensar y el conocer, el relacionarse sentimentalmente, el acto estético mismo, están imbricados *consustancialmente* con los sentidos de las diferentes enunciaciones. El mundo como plexo existe y funciona pues por la palabra enunciada, por los actos diversos en su condición ética, por la fuerza creadora del diálogo: podría decir que en la configuración del mundo, la palabra es al diálogo lo que el yo (sujeto) es a los otros.

El enunciado a su vez, incluye no sólo lo expresado explícitamente, sino también aquello que se sobreentiende, aquello que se dice implícitamente, *silenciosamente*. Incluye lo decible y también lo *indecible* o inefable. Lo presente y lo ausente. El sonido alterna con el silencio en los procesos de enunciación (guardar silencio es una forma de enunciación). Pero además, la interacción discursiva abarcará (no sólo lo estrictamente vocalizado, sino también) lo corporeizado: abrazo, golpe, rictus, gesto, danza, caricia, mueca, retozo, contracción, distracción y retracción. La interacción discursiva tendrá, digamos, carácter *morfofonológico*. El diálogo habrá de encarnarse, plasmarse en el cuerpo que se transforma, se deforma y se reforma en su contacto con otros cuerpos y otros mundos. En el diálogo habrá de influir la socialidad del cuerpo en sus mutaciones. El cuerpo es abierto, mixto y multiacentuado. Significa auto-expresión e inter-expresión.

El modo particular en que tiene lugar la simultánea alternancia y vertebración entre sonido y silencio, entre lo vocalizado y lo corporeizado en la enunciación, es producto de la personalización que cada sujeto hace de tales aspectos, inmerso en las turbulencias de los múltiples sentidos que actúan en el intercambio. Tanto hablar como callar tienen sentido. Y el vehículo del sentido es la voz personalizada e intermitente que actúa entrecruzada con otras voces. En todo caso, el sentido en tanto *respuesta* a algo previamente expresado (respuesta que a su vez puede ser contestada), no preexiste como fijación abstracta e inamovible, sino que *deviene* constantemente en la materialidad cambiante del acto dialógico, que se extiende (o se interrumpe) en el tiempo y en el espacio simbólico y social concreto como polifonía y contrapunto de voces en fuga.

La vida es pues *polifónica* (Palermo, 2006). El sujeto vive atravesado por voces-vectores que lo integran y lo desintegran de diferentes maneras, constantemente. El sujeto dialoga en términos de una *orquestración* variable, siempre inconclusa de voces que no implican ninguna *resolución* definitiva. El sujeto comparte así la *autoría* de su enunciación con los demás. Su vida social es pluridiscursiva. Su voz está contaminada por otras. Pero también, de hecho, el sujeto a su vez *actualiza* la palabra ajena por medio de cierto desplazamiento de sentido que ocurre al incorporarla a su habla personal. Ninguno de los planteamientos ajenos que un sujeto pueda reproducir del discurso del otro, será idéntico al *original*. Aún así, el *bien* de una palabra es poder ser escuchada y respondida sin importar que con ello, sea *desvirtuada*. En todo caso la palabra enunciada es el *acto* (respecto al mundo y al otro) que constituye nuestras formas de ser.

## Referencias

- Alejos, J. (2006). Identidad y alteridad en Bajtin. *Acta Poética*, 27, 47-61.
- Augé, M. (1996). *El sentido de los otros. Actualidad en antropología*. Barcelona: Paidós.
- Bajtin, M. (1929/2004). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Madrid: F.C.E.
- Bajtin, M. (1979/2005). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Buber, M. (1998). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós.
- Bubnova, T. (2006). Voz, sentido y diálogo en Bajtin. *Acta Poética*, 27, 97-114.
- Herrero, J. (1992) Mijail Bajtin y el principio dialógico en la creación literaria y en el discurso humano. *Anthropos*, 32, 55-67.

*García Rodríguez*

Mancuso, H. (2005) *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail Bachtin*. Buenos Aires: Paidós.

Palermo, Z. (2006) Discursos heterogéneos, ¿más allá de la polifonía? *Acta Poética*, 27, 213-243.

Sartre, J.-P. (1943/1993) *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya.

Todorov, T. (1981) *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*. Paris: Seuil.

*Recibido: 16 de enero de 2012*

*Aceptado: 4 de marzo 2012*

# **Borrar y quemar: cuestiones de olvido social**

## **Delete and burn: issues of social oblivion**

Jorge Mendoza García<sup>1</sup>

*Universidad Pedagógica Nacional. Unidad Ajusco.  
México, D.F. México.*

### **Resumen**

El presente trabajo argumenta fundamentalmente tres cosas: i) existen varios tipos de olvido social y el que se presenta aquí es el impuesto, el que proviene de los grupos de poder; ii) existen diversos procesos y prácticas con que se implementa este olvido social, entre las últimas se encuentra borrar fotografías y escrituras, y quemar códigos, escritos, libros y personas; son éstas, prácticas olvidadoras, y iii) con ello se intenta suprimir y anular pensamientos, recuerdos y personajes incómodos para los grupos que detentan el poder e intentan legitimarse recurriendo a formas burdas y cruentas. En ese sentido, el olvido social está fincado, en buena medida, en este tipo de prácticas que tienen largo arraigo, según se argumenta en el desarrollo del texto.

**Palabras clave:** borrar, olvido social, pasado, quemar.

### **Abstract**

The present work argues three fundamental things: i) there exists three types of social oblivion and what is presented here is in the taxes, which comes from certain groups of power; ii) there exists various processes and

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Líneas de trabajo: construcción social del conocimiento, memoria colectiva y olvido social.

**Contacto:** jorgeuk@unam.mx

practices that which is implemented in this social oblivion; among the latest is the removal of photographs and writings, and the burning of codes, manuscripts, books and certain personages, y iii) thereby with this they intend to suppress and control thoughts, memories and uncomfortable types of people for the groups that hold power and seek legitimacy by resorting to crude and cruel ways. In this sense, social oblivion is attributed to a large extent to these practices have long been rooted, and this is argued in the following text.

**Key words:** social oblivion, delete, burn, past

### **Formas de olvido social**

El olvido ha sido abordado por distintas disciplinas como la antropología, la sociología, la psicología y la historia. No obstante el concepto de olvido social, así nomenclaturado, ha sido poco facturado. De hecho, puede advertirse que es una idea que va cobrando forma. Se va llenando de contenido, y en este caso se propone una perspectiva. Desde esta visión, el olvido social se concibe como la imposibilidad de evocar o expresar acontecimientos significativos que en algún momento ocuparon un sitio en la vida del grupo, colectividad o sociedad, y cuya comunicación se ve bloqueada o prohibida por entidades supragrupales, como el poder. En tal caso los grupos de poder pretenden silenciar o relegar los otrora sucesos significativos de una colectividad, toda vez que les resultan incómodos para legitimarse en el presente. De ahí que en distintos momentos pretendan imponer su visión particular sobre el pasado vivido y experimentado por toda una sociedad. En consecuencia, el mundo experiencial pasado de una colectividad se ve disminuido, se encuentra encogido.

No obstante lo anterior, podría aducirse que hay otro tipo de olvido, el que no llega desde afuera sino que opera desde adentro de la propia colectividad y que puede denominarse voluntario. Este tipo de “olvido” no lo es tanto debido a que se mueve más en la dinámica de la memoria colectiva, pues ésta, al mantener lo que considera importante o significativo relegará en ese mismo proceso otros sucesos (Halbwachs, 1968); cuestión que Umberto Eco (1998) advierte al hablar sobre la imposibilidad de “olvidar voluntariamente”, refiriendo que la memoria, al edificarse, selecciona aquello que le resulta con algún sentido, y lo que no, no lo incorpora. Eso, en consecuencia, no es olvido, sino memoria colectiva;

esto es: el mismo proceso psicosocial de la memoria no aúna elementos o sucesos que no entran en el marco de la significación, y en tanto tales no trascienden para el relato posterior: son relegados. Esa es la manera como se confecciona la memoria colectiva.

Aclarado lo anterior, pueden enunciarse al menos cuatro formas en que el olvido social se afinca en una sociedad: i) el olvido que se cree necesario, el que se requiere para que una sociedad se movilice en el presente; ii) el olvido que la sociedad con exceso de modernidad en las grandes ciudades pone en marcha con su acelere social; iii) el desdibujamiento de los marcos sociales que contienen a la memoria, y iv) el olvido impuesto o institucional que dictan los grupos en el poder.

En el primer caso, el olvido se establece bajo la lógica que éste se requiere, que es un olvido necesario; al respecto se ha escrito bastante, tan es así que su origen occidental puede remitirse a los griegos, esos que tenían la prohibición de, por ejemplo, recordar tragedias ajenas, las de las poblaciones sometidas durante una guerra, pues de hacerlo el castigo era la respuesta al ejercicio de la memoria (Herodoto, 1999; Loraux, 1989). A fines del siglo XIX Friedrich Nietzsche (1874, p. 38) escribirá que el olvido era necesario en virtud de que diagnostica una “enfermedad” en la sociedad: la cultura histórica, el exceso de pasado; y advertía:

*quien no es capaz de instalarse, olvidando todo el pasado, en el umbral del momento, el que no pueda mantenerse recto en un punto, sin vértigo ni temor, como una Diosa de la Victoria, no sabrá qué cosa sea la felicidad y, peor aún, no estará en condiciones de hacer felices a los demás.*

Y agregaba: “toda acción requiere olvido: como la vida de todo ser orgánico requiere no sólo luz sino también oscuridad”. Desde esta perspectiva, se vuelve necesario el olvido, idea que otros pensadores, como el filósofo e historiador Tzvetan Todorov (1995), suscriben.

Existe otra vía que conduce al olvido social, y es aquella que antecede a la edificación de la memoria colectiva, esto es, un olvido que impide que los acontecimientos significativos de una colectividad se guarden y por tanto que no se conserven y menos aún se comuniquen. Eso lo impulsa el ritmo social, la velocidad con que una sociedad se mueve: la dinámica social es de tal vertiginosidad que impide que un aconteci-

miento se signifique porque aún no ha terminado de respirarse, de vivirse, de sentirse, y ya está llegando otro, es decir que los acontecimientos y experiencias no se anclan, no se integran o, como simplemente advierte Emilio Lledó (1992, p. 153): “la imposibilidad de que el presente no se consuma todo en el instante mismo en que es percibido”. El exceso de la modernidad, en cierta forma, trae consigo el decantamiento de la memoria, su consecuencia es el olvido, pues con la creación de nuevos valores que se endosan la ciencia y la tecnología, se privilegian el ritmo, el movimiento, la velocidad (Lipovetsky, 1983). Italo Calvino habló de la rapidez como algo que caracterizaría al tercer milenio. El poeta italiano Giacomo Leopardi daba cuenta de la velocidad y el estilo:

*la rapidez y la concisión del estilo agradan porque presentan al espíritu una multitud de ideas simultáneas, en sucesión tan rápida que parecen simultáneas, y hacen flotar el espíritu en tal abundancia de pensamientos o de imágenes y sensaciones espirituales, que éste no es capaz de abarcarlos todos y cada uno plenamente, o no tiene tiempo de permanecer ocioso y privado de sensaciones (en Calvino, 1988, p. 55).*

Modernidad saturada, cuya rapidez imposibilita el advenimiento de la memoria: así los recuerdos no se gestan.

Hay una tercera ruta al olvido: si la memoria colectiva se edifica con marcos sociales como el espacio, el tiempo y el lenguaje, su contenido se delinea también ahí, y se hace de manera colectiva y no individual, como intenta mostrar la psicología general; el olvido, en esta tesis y siguiendo las reflexiones de Halbwachs (1925; 1968), se presenta como el producto de tres maneras de disolución: el contenido que ya no se comunica, la dispersión del grupo y el derrumbe de los marcos. En el primer caso ocurre cuando los contenidos dejan de comunicarse, en el momento en que se deja de pensar, de platicar, de conversar aquellos sucesos que antes tenían relevancia en una colectividad, cuando las imágenes ya no están en la comunicación de la gente. En el segundo, se presenta cuando el grupo se diluye; Halbwachs (1925) advirtió que la memoria se perdía cuando un grupo o una sociedad dejaban de serlo, es decir, en el momento en que se desintegraba, los miembros del grupo se alejaban y no compartían más los recuerdos.. Ahí la desmemoria es una manera del



olvido. Pero también hay olvido cuando los marcos sociales –tiempo y espacio sobre todo– en que se contenía la memoria, se desdibujan, se vienen abajo. Como cuando se derriba una casa y quienes vivieron ahí se sienten desolados porque “los edificios demolidos son memorias derrumbadas: el olvido es el hecho de que no quede piedra sobre piedra” (Fernández Christlieb, 1994, p. 108).

Esto lo saben los conquistadores que se dedicaron, entre otras cosas, a destruir edificaciones nativas y levantar otras para imponer significados distintos en los mismos lugares. Lo mismo sucede con las fechas omitidas: “olvidar una fecha, pasar por alto una efemérides, es perder un acontecimiento: si desaparece un objeto desaparece su recuerdo, de manera que el olvido colectivo es la pérdida de los marcos sociales de la memoria. Al suprimir un aniversario, por ejemplo, se suprime efectivamente el suceso” (Fernández Christlieb, 1994, p. 105), y al endosarle otro significado, se olvida el sentido anterior. En buena medida, el 11 de septiembre chileno, el del golpe militar de 1973, ha sido eclipsado por el 11 de septiembre estadounidense de 2001, toda vez que éste ha sido más atendido y publicitado. Esto, a su manera, lo había manifestado Frederic Bartlett (1932), al mencionar que cuando los acontecimientos o significaciones que vivimos no coinciden con los marcos de los que nos ha dotado la colectividad, los recuerdos terminan por no encajar, y entonces “se van”, se los lleva el olvido. Los marcos son, en consecuencia, posibilitadores del recuerdo, pero también del olvido, pues al ausentarse, desaparecer, los recuerdos no tienen dónde anclarse. El poder sabe esto y se ha dedicado durante siglos a sacarle provecho.

En consecuencia, una cuarta posibilidad es el olvido social impuesto o institucional. Éste ha sido un ejercicio recurrente, y diversas culturas han echado mano de él para mantenerse y legitimarse al momento de asumir un cierto poder. Los grupos que desean imponerse sobre otros recurren a omisiones de ciertos acontecimientos que ocurrieron en el pasado e imponen una versión única sobre el tiempo anterior; esto es, practican un cierto olvido social para mostrarse como los más viables, los más adecuados y como aquellos que provienen de un pasado que desemboca lógicamente en el presente. Aludir a este tipo de olvido implica asumir que para llegar a éste es necesario pasar primero por la memoria colectiva (Yerushalmi, 1989), y acto seguido desbordarla o vaciarla. En tal caso

se habla de un olvido impuesto, que se despliega originariamente desde las instituciones políticas, académicas, educativas, militares, eclesiásticas, etcétera, y que después, si tienen éxito, se traduce en huecos sociales en una colectividad, por lo que puede advertirse que el olvido social tiene una cierta relevancia con respecto a la producción y mantenimiento del orden social en el que nos encontramos inmersos. Prácticas las tienen y muchas, entre ellas borrar escrituras o grafos y quemar inscripciones, textos y libros.

### **Borrar**

Para ir configurando el olvido social se echa mano de diversos procesos, como el silencio, el manejo de información, la ideologización, la implementación de la versión única, y de prácticas como la omisión o el manejo de discursos de los expertos, por ejemplo el de los historiadores como especialistas sobre temas del pasado. En estas maneras, de igual forma, se echa mano de otras prácticas, como borrar, cuya etimología da cuenta de “quitar”, de “burda” e, importante, de “burlar”, que es precisamente lo que se intenta con las borraduras: burlar, “engañar” (Gómez de Silva, 1999). El engañar y suplir otras versiones, es un mecanismo con el que se comienza a implementar el olvido social. En ocasiones ocurre por mesura o temor, o simple y llano cuidado ante las embestidas del terror, como en el caso de Martín Heidegger quien dedica su libro *Sein und Zeit* a Edmund Husserl, pero al ser corrido el maestro de la universidad alemana por su condición de judío, el alumno borra la dedicatoria, intentando borrarlo de la memoria (Semprún, 1995, pp. 106-107). Se ha llegado a mencionar que el filósofo Heidegger tenía “compromisos” con el nazismo.

Ésta bien podría ser otra razón de la supresión: los lazos con el poder y, por tanto, la omisión que debe practicarse para mantener las ligas con el grupo decidor, desde donde se resuelve qué mantener en la memoria y qué olvidar. En efecto, los decididores o grupo de poder suprimen lo incómodo, lo que va generando rastros que puedan dar cuenta de sus actos de, por ejemplo, barbarie. En los campos de exterminio nazi, una vez que alguien moría se le *borraba* de las listas, como indicando que no existía más y no se dejaba huella alguna de la existencia de esas personas: borrándoseles de las listas, se les borraba también de la existencia, de la

memoria; al menos eso se creía (Semprún, 1995, p. 85). Dicha práctica de suprimir viene de lejos y se ha puesto en marcha en distintas culturas.

El pasado para las culturas mesoamericanas era de especial relevancia, servía como elemento de cohesión de distintos grupos étnicos. Se iba actualizando en el presente mediante diversas prácticas: distintas ceremonias y ritos masivos integraban al grupo a sus orígenes, y se podía vivir con armonía el presente. A través de estas prácticas las personas se incorporaban y formaban parte de los anhelos de la colectividad. Lo primigenio, lo sucedido en tiempo remoto, tenía su encanto, había resistido a múltiples embestidas y se manifestaba en el presente. Mayas, zapotecos, aztecas, diversos pueblos rindieron culto fuerte al pasado. Apreciaban (y mucho) sus orígenes, a los que se remontaban vía calendario, agricultura, artes, pues éstos los llevaban a un tiempo legendario, objeto de veneración.

Pero este pasado, como todo pasado, fue manipulable en su fijación y transmisión. Hay usos del pasado. Y se le dio, por ejemplo, un uso de legitimación por parte del grupo de poder, sancionando el orden establecido e introyectando valores a los gobernados, imponiendo formas y contenidos: “el registro del pasado y la composición de los textos que lo perpetuaban se realizaban en el palacio del soberano y la difusión de esta memoria del poder se hacía también por los canales del Estado” (Florescano, 1987, p. 173). Así, la historia oficial, la del poder, que se expresaba en ceremonias, fiestas, imágenes que entronizaban al gobernante en turno, iba dibujando de esta manera la memoria de la población gobernada. Al igual que en China, Mesopotamia, Egipto, los gobernantes hicieron uso del pasado a modo para legitimarse y legitimar un orden social y político, los relatos que armaban y expresaban lo permitían. Eso sucedió con los relatos dinásticos, los de los ascensos y sucesiones de gobernantes, los registros de las hazañas militares. En el caso de los mexicas, por ilustrar el tema, sus narraciones son relatos de poder: dan cuenta de la genealogía del grupo gobernante, de las hazañas, los dominios, los espacios conquistados, jefes y caudillos tienen posiciones relevantes. Es éste un pasado selectivo, que da cuenta de lo grande y prestigioso del mandatario, pues en esa visión del pasado era elaborada por altos integrantes de la clase gobernante, y éste se revisaba periódicamente para ir adecuándolo según las circunstancias lo requirieran.

El pasado de otros grupos, de otras culturas, se fue suprimiendo, sus libros tachoneados, borrados; los que se escribieron narraban una nueva liga del pasado con el grupo ahora en el poder, en especial a partir de 1427, tiempo en que se obtuvo una victoria contra los tepanecas, que antes los mantenían bajo dominio: los mexicas se aliaron con otros pueblos para derrotar al reino de Azcapotzalco, pero una parte de los aliados quedó relegada en el nuevo relato, convirtiéndose los mexicas en el centro del nuevo orden. Reelaboraron el pasado y sus gestas; crearon nuevas reglas para el ascenso al gobierno e impusieron nuevas tradiciones.

De esta suerte en

*los nuevos códices, cantos y monumentos se inscribió la historia que conocemos, la que cuenta la obstinada peregrinación mexicana desde el legendario Aztlán hasta la mítica fundación de México-Tenochtitlán. En esta versión se lee que el pueblo mexica fue el escogido por Huitzilopochtli para gobernar a las demás naciones, imponer tributos y sacrificar cautivos (Florescano, 1987, pp. 176-177).*

Además, se hizo uso del pasado de otros grupos:

*los mexicas, por ejemplo, mientras que por un lado borraron la memoria que recordaba sus orígenes oscuros y modificaron los hechos que se contraponían a la imagen política que deseaban inculcar, por otro recuperaron la tradición mitificada del reino tolteca y la convirtieron en antecedente cultural de su propia dominación (Florescano, 1987, p. 177).*

De ahí que sobre los mexicas se haya dicho que se especializaron en el “préstamo de ancestros” (Florescano, 1987, p.177).

Quizá por ello, es que dice Joel Candau (1996, p. 80) que el olvido social se puede ubicar más fácilmente que la memoria colectiva, pues “el enmascaramiento o el borramiento de información desemboca siempre en el mismo resultado, observable en prácticamente la totalidad de los miembros de un grupo”. En algunos casos, como en el atrás señalado, eso sucedía.

Pero la práctica olvidadora ha continuado, véase si no. En la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) con los tiempos de las purgas llegaron las prácticas del borrón. En los años treinta, al lado de las des-

apariciones físicas arribaron las eliminaciones de las imágenes: pinturas y fotografías entre ellas. Los libros de texto con que se formó a distintas generaciones da cuenta de lo que permanece, pero en sitios marginales y fuera del país se mantendrán las imágenes y pinturas con las cuales se compararán los nuevos tiempos y las imágenes oficiales (Ferro, 1981). Las mismas imágenes y textos escritos, también darán cuenta de las distorsiones, asunto que sabía perfectamente en la entonces URSS José Stalin, pues desde su posición de privilegio, de poder, manaron las disposiciones para borrar las huellas de sus adversarios: la muerte fotográfica con el aerógrafo y el escalpelo. Difuminaciones y reencuadres, que desaparecieron del lado de Vladimir I. Lenin al creador del Ejército Rojo, León Trotsky, en la celebración del segundo aniversario de la Revolución de Octubre, en la Plaza Roja. Desde el presente seleccionando las imágenes del pasado.

La soberbia fue tal que las fotos de muchos dirigentes del momento fueron borradas. Eso sucedió con Isaac Zelensky, secretario de Organización del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y que en 1924 se hizo cargo del entierro de Lenin. Ese mismo año Stalin lo atacó por “hostilidad insuficiente hacia Kamenev y Zinoviev” (quienes también serían desvanecidos de las imágenes oficiales, por oponerse), y lo mandó arrestar en 1937, juzgándolo un año después, y finalmente lo envió a fusilar. La imagen de Zelensky fue tachoneada de los retratos de todos lados: libros de educación, anuarios, recuentos...

Al igual que con Zelensky, en los libros, los retratos de funcionarios del partido fueron destruidos, y los nombres de quienes habían sido acusados, arrestados o ejecutados se prohibieron y sus fotos no podían conservarse, pues se corría el riesgo de ser arrestado: las paredes tenían oídos y ojos, por eso es que George Orwell armó su *1984* y el Gran Hermano, aludiendo al régimen de la Unión Soviética y su dirigente. Las fotos de muchos líderes soviéticos fueron arrancadas de los manuales, otras salpicadas de tinta, esa era la orden de los maestros a los infantes para que no se tuviera constancia de los indeseados: “A muchos volúmenes – políticos, culturales o científicos- publicados en las dos primeras décadas del régimen soviético les habían sido arrancados por los censores capítulos enteros” (King, 1998, p. 57).

Esas fueron las constantes, y se presentan como marcas, como cicatrices, de las desapariciones: el recorte de las tijeras, el uso de la tinta india o el borrón de la fotografía. Como lo muestra un retrato (anónimo) en el Leningrado de 1926: aparecían, de izquierda a derecha, Nikolai Antipov; Stalin, Serguei Kirov y Nikolai Shevernik; años más tarde Nikolai Antipov ya no está en la imagen, después desapareció el otro Nikolai, Shvernik, y para 1949 queda sólo Stalin. En esas imágenes éste era glorificado y se le mostraba como “el gran líder y maestro del pueblo soviético”, mediante pinturas del realismo socialista, esculturas monumentales y fotografías alteradas o falsificadas “representándolo como el único y verdadero amigo, como el camarada y sucesor [natural] de Lenin” (King, 1998, p. 53, corchetes agregados). La borradura enalteciéndolo. Todo lo cual pone en tela de juicio esos dichos de sentido común: “una imagen vale más que mil palabras” o “la imagen habla por sí sola”. Nada de eso.

Y es que, ciertamente, lo que se hace con la borradura y las imágenes en este caso narradas, no ocurre sólo en un país, implica un vasto territorio: se ponen en juego esas prácticas de pensamiento totalitario que insiste en achicar las versiones del pasado, en eliminar gráficamente a los adversarios, en presentarse, en términos de escritos y de imágenes, como el puntal de la nación, en distintos lares. Estas mismas prácticas de la fenecidad fotográfica se extendieron por Europa del Este, como ocurrió en Checoslovaquia. Así lo narra Milan Kundera: en febrero de 1948 el líder comunista Klement Gottwald salió al balcón de un palacio barroco de Praga a dirigir un mensaje a miles de personas, “y justo a su lado se encontraba Clementis. La nieve revoloteaba, hacía frío y Gottwald tenía la cabeza descubierta. Clementis, siempre tan atento, se quitó su gorro de pieles y se lo colocó en la cabeza a Gottwald”. Luego, la imagen fue difundida: el líder comunista con una gorra en la cabeza transmitiendo un mensaje a la nación. Ahí iniciaba la historia de la Bohemia comunista. “Hasta el último niño conocía aquella fotografía que aparecía en los carteles de propaganda, en los manuales escolares y en los museos”; pero las purgas extendieron sus tentáculos: “cuatro años más tarde a Clementis lo acusaron de traición y lo colgaron. El departamento de propaganda lo borró inmediatamente de la historia y, por supuesto, de todas las fotografías. Desde entonces Gottwald está solo en el balcón. En el sitio en el que estaba Clementis aparece sólo la pared vacía del palacio. Lo único

que quedó de Clementis fue el gorro en la cabeza de Gottwald” (Kundera, 1987, p. 9).

En múltiples casos, sobre todo cuando del pasado se trata, son poco fiables las imágenes que de ciertas situaciones o personajes se exhiben, como en los eventos arriba narrados, o como ocurre con algunas fotos que muestran cadáveres en plena guerra, cuando en realidad son de soldados vivos que posaron como si estuvieran muertos, lo cual en vez de dar cuenta de determinados sucesos más bien se traducen en mera propaganda, donde los personeros o grupos en el poder mandatan, dictan y arman las imágenes que desean proyectar, por eso es que Lewis Hine solía decir: “aunque las fotos no mienten, los mentirosos pueden hacer fotos”, porque con ellas construyen un pasado que no ha ocurrido (en Burke, 2001, p. 28). Nuevamente, la imagen manipulada va edificando el presente y haciendo pasado.

La práctica de borrar las fotografías no ha quedado exclusivamente en los mandos políticos, ni mucho menos en esa área. La ciencia, específicamente la conquista del espacio, sufrió tales embates, pues también se encuentra atravesada por elementos ideológicos. Se entiende la lucha política que en el fondo enfrentaba a los Estados Unidos de Norteamérica y la entonces URRSS en la conquista del espacio. Especialmente herméticos con su información los soviéticos ocultaban ascensos y fracasos. Fue el caso del capitán Iván Istochnikov, quien fue lanzado a una misión de ensamblajes de naves en el espacio, acompañado de una perrita, Kloka. Ambos desaparecieron en el espacio, y su nave, Soyuz-2, fue regresada a tierra, pero dicha nave tenía el impacto de un meteorito. Tanto instrumentos de medición como cámaras no registraron nada fuera de lo normal. No se supo qué había ocurrido, pero las autoridades soviéticas poco dispuestas a aceptar un fracaso más en ese terreno, elaboraron su propia versión: “declararon que el Soyuz-2 había sido un vuelo automatizado, no tripulado”. Oficialmente Istochnikov no había existido nunca; sus familiares fueron confinados a una sharaga en Siberia y sus compañeros amenazados. Los archivos fueron manipulados y las fotografías retocadas, borradas algunas partes: “de repente desapareció toda constancia de la vida y la obra de Istochnikov; su cuerpo se perdió en el cielo y su recuerdo en la tierra”, advierte Piotr Muraveinik de la Academia de Ciencias de Moscú quien, después de la Glasnost impulsada

por Mijail Gorbachov en los años ochenta del pasado siglo, tuvo acceso a los archivos oficiales y reconstruyó el pasaje (Muraveinik, 1998, pp. 64-65).

Este tipo de acciones de omisión son las que llevan a Elizabeth Jelin (2002, p. 29) a señalar que “las borraduras y olvidos pueden también ser producto de una voluntad o política de olvido y silencio por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro”. En algunos casos quedan rastros y a partir de ellos se logra cierta reconstrucción, en otros las huellas se han borrado imposibilitando la recuperación de los eventos, y ahí quedan huecos en el pensamiento social. Esos huecos se llaman olvido social.

Otras esferas de acción, otros ámbitos de la vida social también han sido tocados por esta fórmula de ir borrando lo que va aconteciendo, en ocasiones sobre el tiempo pasado, en otros sobre el tiempo presente, pero en todo momento apuntalando, configurando el olvido social. Ahí donde hay poder hay cierta inclinación al olvido. La Iglesia católica borró de los acontecimientos del pasado las manifestaciones de miedo que se experimentaron en ese paso del primer al segundo milenio; Umberto Eco advierte que la “cultura oficial de aquella época”, la impuesta por la Iglesia, “borró el fenómeno. No habría constancia de aquellos episodios de la historia local para no acrecentar el malestar colectivo” (1998, pp. 217-218). Son éstos, síntomas de formas totalitarias de pensamiento, de una forma de ejercer el poder. Ahí donde hay pensamiento diverso se intenta suprimirlo, incluso con todo y sus portadores. De la censura se puede pasar a la eliminación de aquellos que escriben,, por la sencilla razón de que plantean otras realidades en sus obras: “ya no sólo se persigue principalmente las opiniones políticas, religiosas o ideológicas, sino que la emprende con la ficción en tanto que tal y pretende transformar en delito todo tipo de práctica artística libre” (Salmon, 1999, p. 11). Es otro tipo de borradura, ese tipo de eliminación. Práctica algo extrema, burda, pero que se ha desplegado en distintos momentos y lares, según puede reconstruirse. Y en ocasiones se hace con llamas de por medio.

El empleo del fuego da cuenta de una práctica incendiaria y olvidadora que al paso de los siglos se ha convertido en la antítesis de una de las formas que alimenta a la memoria: la escritura. El lenguaje escrito que es



uno de los artefactos de la memoria, tiene una contraparte en la supresión, en la borradura, no obstante, según se intenta mostrar, todo parece indicar que el enemigo cruento de la escritura ha sido la utilización del fuego. Ciertamente, se podría pensar que borrar sería el reverso de la escritura y, en efecto, borrar, desaparecer del pasado de los grupos o sociedades sucesos o acontecimientos fuertes, dramáticos y/o dolorosos, ha sido una destreza recurrente de la práctica política, y deviene seña institucional. Sí, porque la oficialidad ha recurrido a ello históricamente: con sus prácticas pretenden borrar el pasado, cual si fuesen listas de cosas para, en el mejor de los casos, convertirlas en cifras; pero también suprimen, desaparecen a los indeseables, para luego borrarlos materialmente.

*Borrar es destruir por sobrecarga: sobre la tablilla oficial blanqueada a la cal se vuelve a pasar otra capa de cal y, una vez tapadas las líneas condenadas a desaparecer, ahí está listo el espacio para un nuevo texto; de la misma manera, sobre tal piedra escrita se introduce una corrección con ayuda del color y del pincel, disimulando la letra antigua bajo la nueva (Loraux, 1989, p. 33).*

De esta manera, la memoria se elimina y, retóricamente, se construyen y reconstruyen pasados que son meros discursos que intentan persuadir mediante su verosimilitud y se hacen pasar como verdades históricas. Cuando se borra en el papel, cuando se desplaza, se desaparece, se borra alguna cuenta, aventura, acontecimiento, decreto, ley, recuerdo escrito, se está literalmente intentando borrar un pensamiento que ha quedado impreso en un códice, papiro, tablilla o papel: un pensamiento social que se ha manifestado y ha estado presente en una colectividad, sociedad o nación. En sentido estricto, lo que se suprime es el recuerdo que emanó de un grupo o colectividad.

Pues bien, borrar, en este caso, es una disposición de los grupos con posiciones privilegiadas, que tienen los instrumentos necesarios para hacerlo y de esta forma imponer su punto de vista sobre el pasado. De esta manera, la memoria y el pensamiento disidente o incómodo se ven desplazados hacia la zona del olvido. Cuando se borra, se está intentando suprimir la memoria. No obstante, la forma de borradura más extrema es el fuego.

## Quemar

El recurso del fuego ha sido una práctica recurrente, al menos desde los siglos V y III a. C, cuando hubo algunos acontecimientos significativos en la Grecia Clásica y la China antigua, mismos que se refieren más adelante (Dahl, 1927/1970; Mendoza, 2009). El fuego, en tal caso, se contrapone a la escritura e intenta acabar con ella y con la memoria que contiene. Cuando la censura y la borradura no han funcionado, la combustión es un recurso que posibilita el olvido, porque con el fuego se van las maderas, pieles, papiros, hojas, libros, en donde se han tallado, marcado, pintado, impreso, escrito, las memorias de distintos grupos, pueblos, sociedades. El fuego, que se emparenta con la hoguera y la destrucción, pero también con el fusil (Gómez de Silva, 1999), arremete, dispara, se convierte en un arma contra la escritura, contra lo que da cuenta, expone y argumenta la razón de ser de un grupo: su identidad. De ahí que se entienda que el fuego se use para aniquilar la memoria de una sociedad, porque la forma de pensar y sentir la realidad, la manera como se construyó una cierta cultura o una determinada disidencia, se pudo guardar en textos escritos, y por eso se usa fuego contra ella, para borrarla y desaparecerla.

Si el silencio ha devenido revés de la oralidad, el fuego ha devenido azote de la escritura. Incendiar, quemar, arder los textos de culturas anteriores o de grupos primigenios u originarios ha sido una práctica constante de la que se tiene nota de cuando menos hace más de dos milenios y, según puede advertirse, con el arribo de nuevos grupos a las posiciones de poder tal ejercicio no tiende a desaparecer. Se sabe que Protágoras, el acuñador de la frase “el hombre es la medida de todas las cosas”, el retórico mayor, escribió catorce libros, todos ellos fueron prohibidos y luego quemados en 411 a. C. en Atenas (Mendoza, 2009). En el año 213 a. C. el emperador chino, Shih Huang, quemó todos los libros del imperio, pretendiendo así acabar con la lectura. En 168 a. C. la Biblioteca Judía de Jerusalén fue destruida. En el siglo I d. C., a manos del emperador Augusto, poetas como Ovidio y Galo fueron desterrados, proscrita su lectura y algunos textos quemados. En el 303 d. C. Diocleciano mandó a la hoguera los libros cristianos. Se negaba, en los hechos, el recurso del uso del pasado. Tal práctica se perpetuó, se extendió, se usó cada vez que algún grupo establecía su dominio en algún lugar, y su

ideología no le permitía concebir otras voces que no fueran las propias, por lo que se dieron a la tarea de quemar lo mismo pergaminos que monumentos y libros. En el mundo mesoamericano, a contrapelo de los simpatizantes de las “purezas” precolombinas, los aztecas mantenían sometidas brutalmente a otras poblaciones, y no sólo eso, Izcóatl, rey azteca, ordenó quemar la historia y reescribirla, enalteciendo al grupo del cual provenía (González de Alba, 1999).

Asimismo, pergaminos, códices, monumentos, libros, han llegado a ser rehenes de uno u otro bando en las guerras que las potencias han desarrollado para someter al adversario (Dahl, 1927/1979; Galeano, 1982; 1984; 1986). Y como para mostrar que no importa el signo ideológico que se enquiste en las instituciones de poder, lo mismo quemaron códices y otros documentos los conquistadores españoles (Florescano, 1999), que los nazis (Dahl, 1927/1970), los macartistas estadounidenses o las dictaduras latinoamericanas (Galeano, 1984). En suma, una práctica que amenaza con mantenerse por más tiempo, mientras haya textos que quemar y “enemigos” que omitir u olvidar. Un breve recuento de esta estrategia dará indicios de lo dañino de la quema de distintos tipos de escritura.

De los manuscritos elaborados en madera, de entre el tercer y segundo milenio a. C. que se conocieron en la China antigua sólo se conservan algunos cuantos. Una razón ardiente es la causa; fueron pocos los libros que no se quemaron, y muchos de los que se produjeron después, han desaparecido. Otro tanto ocurrió en la Edad Media. Cuando los fundamentos del Imperio romano se venían abajo, Italia quedó a merced de los saqueos a manos de los “bárbaros”. Entre los siglos V y VI d. C., tiempos de agonía del Imperio, una buena parte del “tesoro bibliográfico” fue destruido. La literatura cristiana que ya tenía presencia, al lado de la latina y la griega, dio paso a la construcción de “bibliotecas sacras” o “cristianas” con la presencia de textos bíblicos y, tiempo después, con “los escritos de los Padres de la Iglesia y los libros litúrgicos utilizados en los servicios religiosos”. Pero, debido a las persecuciones que sufrían los cristianos, iniciadas por el emperador Diocleciano hacia el año 303, muchas bibliotecas fueron destruidas, parcial o totalmente. Así, por citar un caso, una de las bibliotecas que sobrevivió a esta destrucción, la de *Cesarea*, Palestina, que al paso de los años tuvo para los cristianos la misma importancia que la biblioteca de Alejandría para la cultura helenística,

fue destruida en el año 637 cuando los árabes conquistaron Palestina. Por lo demás, se ha señalado que en los primeros siglos de nuestra era, los cristianos quemaron la biblioteca de Alejandría (Dahl, 1927/1970, pp. 44-46). Fuego contra fuego. Delineación del olvido quemando materiales que contenían el pensamiento de culturas adversarias.

En Constantinopla, la capital del imperio romano de Oriente, Constantino el Grande mandó construir una biblioteca que contenía tanto literatura cristiana como pagana, que se incendió en 475. Luego fue reconstruida, pero con la conquista de la ciudad a manos de los Cruzados en 1204 sufrió más destrucción para, finalmente, ser prácticamente asolada en 1453 por los turcos, pues muchos de sus libros fueron quemados, robados o simplemente vendidos a precios risibles. Lo mismo se puede decir de lo provocado por los mongoles en Samarcanda y Bagdad hacia el siglo XIII, que devino aniquilación de libros, a partir del revés sufrido por el Islam.

También se volvió una recurrencia tomar documentos “sagrados” o códigos como botín de guerra; práctica que se incrementó en los inicios del segundo milenio de nuestra era. Siglos más tarde las bibliotecas, que contenían el pasado de las naciones, se incautaban como trofeos de guerra, y así, por ejemplo, Suecia construyó una de las bibliotecas más grandes del mundo, con base en libros que saqueó de otros países a los que sometía. En cuanto a la aniquilación de textos, para la Edad Media el balance quedaba así:

*bastante había sido destruido ya en la Edad Media, parte por los muchos incendios que devastaron iglesias y monasterios, parte debido a la negligencia de los monjes en las postrimerías de la época; mucho fue también destruido por el fuego y las turbulencias bélicas de tiempos posteriores (Dahl, 1927/1970, p. 142).*

Ahora bien, aunque la Reforma desde el campo de la religión produjo un “floreamiento literario”, también trajo consigo “la señal para la destrucción de libros” (Dahl, 1927/1970, p. 141). En buena medida se debió a que en su lucha contra la Iglesia de Roma, cayó en ataques contra la literatura católica, a la que denominaba “papista”, y en medio de tales “disturbios” los libros pagaron también los costos (Infelise, 1999). A ello hay que sumarle que son tiempos en que los libros propios o de interés per-

sonal, se “encuadernan” con otros materiales que contienen escritura, por ejemplo con pergaminos.

Al finalizar la Edad Media, en el transcurso del siglo XVI, con la *secularización* de los bienes de la Iglesia, las bibliotecas y sus materiales fueron a dar a manos del Estado, y especialmente en Inglaterra, donde la pretensión de destruir continuaba con vida, ésta guió las acciones de los hombres del Estado. Así, con la problematización y separación de la Iglesia romana, y la consecuente secularización, los tesoros bibliográficos de distintos lugares sufrieron destrucción. Y no sólo sucedió con los lugares religiosos, fue en los hechos una práctica generalizada: los materiales de la biblioteca de la Universidad de Oxford, que databan del siglo XIV fueron saqueados en 1550 por los emisarios de Eduardo VI, quienes quemaron una buena cantidad de libros y otros los vendieron. Asimismo, los señores feudales de Dinamarca o Noruega, o sus secretarios, después de cortar los viejos manuscritos en pergamino, usaron las tiras como cubiertas para sus libros de cuentas, o bien para reforzar los lomos de sus libros: la práctica de utilizar los antiguos pergaminos como cubiertas se volvió una costumbre. Pero también los libros monacales tenían otro uso: “muchos de ellos tomaron parte en los festejos celebrados en 1634 con motivo de las nupcias del príncipe heredero Cristián, sirviendo de cartuchos en la gran función de fuegos artificiales” (Dahl, 1927/1970, p. 144).

Al igual que con los chinos y los sucesos de la Edad Media, los españoles cristianos quemaron los libros de los españoles de cultura islámica, los llamados *moros*: le prendieron fuego a los libros islámicos de religión, poesía, filosofía y ciencia, “ejemplares únicos que guardaban la palabra de una cultura” que regó aquellas tierras y en ellas floreció (Galeano, 1982, p. 62). El obispo Zumárraga llevó tal práctica a América cuando, en 1531, señalando como papeles pintados por el demonio, arrojó a la hoguera los códices aztecas, fórmula que extendió a otros materiales, aniquilando al mismo tiempo 500 templos y veinte mil “ídolos”. En 1562, el inquisidor Fray Diego de Landa maldiciendo a satanás, también arrojó a las llamas los libros de los mayas; y como contexto ecológico, alrededor de la quemazón, los acusados de ser herejes eran puestos de cabeza siendo, de esta manera, castigados los lectores: “esta noche se convierten en cenizas ocho siglos de literatura maya. En estos largos pliegos de papel

de corteza, hablaban los signos y las imágenes: contaban los trabajos y los días, los sueños y las guerras de un pueblo nacido antes que Cristo” (Galeano, 1982, p. 158). A su vez el arzobispo de Lima, para evitar la “idolatría” y otros males del “demonio” mandó quemar todos los instrumentos indígenas, incluyendo la quena. Corría ya el año 1614. Las atrocidades del fuego sobre los depósitos del pasado ahí no pararían. El pueblo de la Isla de Pascua tenía por costumbre reunirse una ocasión por año a escuchar el relato sobre el contenido de sus tablillas, donde estaban inscritas pictografías que daban cuenta de su pasado. Los sacerdotes indígenas sabían de ese pasado y su lectura, y ellos distribuían el conocimiento de sus antepasados. En 1863 tratantes peruanos de esclavos arribaron a la Isla y se llevaron a los dirigentes, después “llegaron misioneros católicos que quemaron grandes cantidades de esas tablillas por tener un origen pagano. El resultado fue que nadie pudo leer las que se salvaron, y gran parte de la cultura autóctona se perdió” (Moorhouse, 2004, p. 221).

Pero no sólo la Edad Media y la conquista fueron propicias, por su contexto, para la quema de libros, pues tal ejercicio prosiguió. Las guerras que trajo consigo el siglo XVIII tuvieron como una de sus consecuencias un destino funesto para las bibliotecas de distintos países. Mientras los libros de Alemania eran capturados como trofeos de guerra y regalados al Papa, quien los incorporó a la colección del Vaticano, a Suecia los libros llegaban a mares, toda vez que se incautaban bibliotecas al paso de los protestantes suecos por otros territorios. Esos tiempos pueden sintetizarse así:

*desde la antigüedad hasta los tiempos más recientes, el pillaje de bibliotecas por los ejércitos victoriosos ha sido uno de los fenómenos de todas las grandes guerras, pero sólo durante la segunda guerra mundial se practicó de forma tan sistemática como durante la época de la hegemonía sueca.*

Hay, no obstante una diferencia: “así como los suecos consiguieron aplicar la prescripción adquisitiva a lo de que un día se apoderaron, los tesoros bibliográficos arrebatados durante las guerras posteriores han tenido que ser devueltos por regla general al declararse la paz” (Dahl, 1927/1970, p. 179-180).

En el siglo XVIII no ocurre algo distinto. La Revolución Francesa trajo consigo el confiscamiento de los libros de las bibliotecas de iglesias y monasterios; el proyecto tenía como intención la construcción de bibliotecas públicas, pero las “turbulentas circunstancias” no favorecieron el desarrollo de estos planes y, más bien, “fueron causa también de que muchos de los aproximadamente ocho millones de volúmenes que durante estos años pasaron de la propiedad privada a la del Estado resultasen destruidos”. También, durante las primeras etapas de la Revolución “las bibliotecas de la nobleza y de la Iglesia fueron saqueadas con un fanatismo que recuerda las destrucciones de las bibliotecas católicas en la época de la Reforma” (Dahl, 1927/1970, p. 216).

El siglo XIX no escapó a tal ejercicio, en tanto que durante las guerras que emprendió Napoleón (a inicios de esta centuria), en los países conquistados los libros se convirtieron en “botín de guerra”. Las tropas francesas llegaron al exceso de moverse con expertos en libros que, con lista de títulos en mano, se dedicaron a buscarlos. No obstante, si antes no se devolvían los libros, con la caída de Napoleón en 1815 los textos hurtados retornaban a sus anteriores apoderados. Pero las bibliotecas regresadas tenían ya el sello del emperador.

Por su parte, en el siglo XX los nazis y los fascistas se volvieron expertos en revivir la “tradición” de la quema de libros. En mayo de 1933 se calcinaron infinidad de textos que, a los ojos del poder, no merecían permanecer: los textos de autores judíos eran enviados a la hoguera por prescripción nazi. El fascismo italiano hizo lo mismo: en las plazas públicas entre 1924 y 1945 se realizó la quema de libros “no gratos de épocas anteriores” (Levi, 1988, p. 187).

A decir de Dahl (1927/1970, p. 280) el periodo que corre de 1914 a nuestros días, ha sido uno de los “más singulares en la historia” en cuanto a devastación de libros se refiere: “la época ofrece la mayor destrucción de libros y bibliotecas que el mundo haya conocido después de las invasiones bárbaras”. Durante la Primera Guerra Mundial el desastre de textos no fue tan monumental, o se minimizó: sólo una biblioteca fue completamente arrasada, la de Lovaina, que fue incendiada cuando las tropas alemanas devastaron la ciudad. Pero con el régimen nazi, las bibliotecas devinieron “instrumento político, sometido a la ideología del partido”, para lo cual tenían la censura. Fueron hechas listas amplísimas

de libros “prohibidos” que se eliminaron de las bibliotecas, lo mismo que se proscribía el acceso de los judíos a éstas (Infelise, 1999). Y como en anteriores tiempos, también saquearon bibliotecas de países sometidos (ocupados, les llamaban), y al estilo napoleónico, se acompañaban de expertos que buscaban títulos especiales. El “tesoro bibliográfico” que no fue llevado a Alemania, se reunió en una biblioteca de Varsovia, y poco antes de que las tropas alemanas abandonaran la ciudad en 1944, la incendiaron. Asimismo, múltiples bibliotecas populares polacas fueron quemadas por los nazis, con la clara intención de “extirpar la cultura nacional de Polonia” (Dahl, 1927/1970, p. 281). Pero la arremetida ocurrió también en Alemania por los propios nazis, y después por los aliados, a grado tal que si antes de iniciada la guerra las bibliotecas científicas contaban con más de 75 millones de volúmenes, al término de ésta se contaba con un tercio menos.

Latinoamérica no ha escapado a esta fórmula de la pira. Hay múltiples casos, pero a manera de ilustración se señala el siguiente: en 1955, en Guatemala, una vez que el gobierno estadounidense ha sacado del poder al gobierno popular e instala uno a su comodidad, son arrojados a la hoguera libros de Dostoievski y de otros pensadores soviéticos, ya que “ese pensamiento no debe contaminar a esa sociedad”, se cavila (Galeano, 1986, p. 191).

Ahora hay que señalar que los cuatro elementos son asimismo enemigos de los libros: el aire los corroe si no se les coloca en sitios más o menos seguros, como los armarios; el agua, por su parte, borra lo que está ya escrito si no hay durante ciertos periodos sol que los seque; el polvo puede llegar a cubrirlos si están arrumbados durante periodos largos. Pero en especial el fuego es el enemigo más fuerte. Como se ha visto: se han levantado hogueras expresamente para arrojar textos, el fuego ha sido un arma contra la memoria de culturas y periodos enteros. En efecto: “la esperanza que albergan los que queman libros es que, al hacerlo, conseguirán cancelar la historia y abolir el pasado” (Manguel, 1996, p. 293). O como bien se ha expresado: “quemar los libros es quemar a los antepasados” (Luminet, 2002, p. 157). Más aún: el poeta judío alemán, Heine, había expresado más de cien años antes de la primera quema nazi de libros que “quien quema libros termina tarde o temprano por quemar hombres” (en Levi, 1988, p. 205). Cruento pero cierto. La



práctica, por ejemplo, de la que echó mano la Inquisición durante largo tiempo así lo mostró.

Cierto, porque el fuego no sólo ha servido para la eliminación de la escritura, sino también de sujetos que cuestionan ciertas formas de pensamiento, por ejemplo con las brujas el fuego se utilizó como elemento purificador: más de cien mil mujeres llevadas a la hoguera entre el siglo XV y el XVI: “el inquisidor de los siglos XV a XVI ve en la hoguera la sola respuesta a la fiebre de la bruja; sus cenizas serán el único residuo que no dejará huella: el borramiento, esta vez total, de su sexualidad descarriada” (Cohen, 2003, p. 67). En esta práctica, al igual que con las tablillas, papiros y libros, “con las brujas atadas a las piras, no sólo ellas morían, también una parte importante del imaginario de una época desaparecía consumiéndose entre las llamas... catolicismo y protestantismo están detrás de ese fuego, pero también el pensamiento científico es testigo y parte de esta destrucción, de igual manera que las clases altas que abandonaron a su suerte a esa magia pagana, a pesar de ser ellas mismas sus naturales destinatarios” (Cohen, 2003, p. 136).

Esta práctica del fuego también ha sido denominada memoricidio. Los motivos del memoricidio tratan de borrar la huella de un sector, población, pueblo, etnia o nación, buscan desmoralizar a sus integrantes, aniquilar su memoria. En décadas recientes, en la ex-Yugoslavia por ejemplo, la “purificación étnica” abarca, de manera colegida, una “purificación cultural”, purificación que incluye la destrucción de los lugares de memoria y los objetos del patrimonio del adversario (Candau, 1998, p. 173). Y es que, en efecto, para los olvidadores “no hay mejor alivio que las llamas para lograr borrar cualquier pasado, pista, huella” (Glockner, 2004, p. 223). Llamas que se despliegan contra lo otro, contra lo que no se desea, contra lo que no hay permisividad, sea de orden político, cultural, ideológico o religioso. Por caso, sobre la destrucción de artefactos cristianos:

*por sí mismas, y aunque fuesen mitológicas o ideológicas, esas motivaciones iconoclasticas nos enseñan algo: la destrucción de las cruces se opone a una memoria colectiva que frena el desarrollo de otra historia; su restauración esboza la restitución de una memoria colectiva. No sólo es algo contra la magia y la superstición, sino*

*contra la visión del mundo de la que el cristianismo es apenas un aspecto* (Duvignaud, 1997, p. 65).

En la realidad se incendian papiros, se calcinan libros, se queman personas; en el terreno de lo ficticio también se manifiestan formas totalitarias de pensamiento que intentan aniquilar lo diverso. Ciertamente, desde otro ámbito, ante la escritura de ficción se exponen asimismo este tipo de añagazas. En su novela *Fahrenheit 45*, Ray Bradbury (1953) da cuenta de la práctica que contra el conocimiento despliega un grupo de “elegidos”: los bomberos. Con la quema de libros se simboliza, en buena medida, el olvido, porque de lo que se trata es de no permitir que el conocimiento que ha estado escrito sea comunicado a la sociedad. En tal proceso lo que está prohibido por la ley es, precisamente, la lectura de los libros que se queman, y el lema oficial de la agrupación es: “quemarlos hasta convertirlos en cenizas, luego quemar las cenizas”, negando, al mismo tiempo, el hecho de que en el pasado los bomberos apagaran el fuego en lugar de encenderlo, porque el material con el que está fabricada la realidad en esta sociedad es el olvido. Y no resulta en lo más mínimo paradójico, al contrario, es coherente que el silencio acompañe la actividad de los bomberos: son caminos comunes que conducen a la desmemoria. A ello se agrega que la alarma para la quema de los libros se da sólo por las noches, en la oscuridad, porque “el espectáculo de la quema es más interesante”. Por otra parte, en los muros del cuartel de los bomberos hay una lista de títulos de un millón de libros prohibidos y, paradójicamente, un libro sobre la mesa: el reglamentario donde se da cuenta de la historia oficial de los bomberos y cómo se inaugura su agrupación con la firme intención de quemar libros: para eso surgieron. La interrogante de un bombero, el personaje central de la novela, surge cuando una mujer se deja quemar viva por proteger un libro, y se pregunta qué hay detrás de un libro, y lo primero en lo que cae en cuenta es que existe un “hombre” que tuvo que pensarlo, luego escribirlo. Tal reflexión inicia por la contemplación, que permite reconstruir cómo inició el fuego contra los textos. Pero para eso no hay tiempo, pues se tiene que ejecutar el trabajo, la quema, que consume libros y tiempo, eso es lo que importa, por eso se esgrime: “un libro en manos de un vecino, es un arma cargada. Quémalo. Saca la bala del arma. Abre la mente del hombre”. No

se permite que se interrogue sobre el *por qué* de las cosas, sólo es permisible el *cómo*. Y los libros dan cuenta del por qué, del origen, de cómo iniciaron las cosas. Pero eso se pretende: su exterminio, por eso se queman los libros. En la ficción y en la realidad ello ocurre.

### **Cuestiones de olvido social**

Borrar y quemar ha sido una práctica recurrente, como se ha intentado mostrar en este trabajo, son dos formas que conducen al desbordamiento de la memoria, a la eliminación de un pasado que no está hecho, narrado y reconstruido a modo con la visión del poder en el presente. Ese desbordamiento acarrea el olvido social, un olvido que no se equipara con la visión individualista y dominante en psicología, esa que se dice que se encuentra en el cerebro o en la cabeza. El olvido del que se ha tratado aquí es el social, el que se despliega y manifiesta en el espacio abierto, en la esfera pública, que es el lugar, asimismo, de la memoria colectiva. De ahí que se retomen elementos de otras disciplinas, que parecen brindar mejor material para argumentar lo social del olvido, ese tema que la psicología ha olvidado o relegado. Y hay una razón epistemológica para ello.

En el siglo XX varios procesos psicosociales fueron depositados en el ámbito de lo individual, incluso al interior de las cabezas, y hasta el cerebro se convirtió en depósito de dichos procesos. Ese fue el caso del olvido, que se le quiso focalizar en la cabeza como facultad. En aras del cientificismo positivista y de un objeto de estudio propio, la psicología y la psicología social relegaron lo social de los procesos psicológicos superiores. Entre ellos al olvido. Rastreado un poco en el devenir del tiempo, puede observarse que en otros momentos la manera como se tematizó y pensó al olvido, ha estado en el terreno cultural, en la esfera social. Y para no confundirlo con el olvido que emerge del cerebro y/o de la cabeza, si esto en efecto ocurre, lo que aquí se tematiza es el denominado olvido social, lo cual no quiere decir que lo sea en virtud de que sea más de uno el que olvide, o porque pongan las cabezas juntas para que tal operación se presente, sino porque es por diversos mecanismos que distintos contenidos que competen a las colectividades se intentan relegar, suprimir, eliminar: aquello que ha estado presente en algún momento en un grupo o sociedad, se desea borrar o quemar, su pensamiento, su pa-

sado se desea opacar. Y esto, como se ha ido señalando, viene de lejos, de siglos atrás.

Ciertamente, el olvido nos remite a los griegos. Si los griegos fueron los fundadores de la argumentación social de la memoria (Yates, 1974), uno de los antecedentes fuertes del olvido nos conduce a aquellos años de la Grecia clásica. Memoria y olvido en la cultura griega “nacieron juntos”, lo mismo que vivir y morir, constante que atraviesa la vida social, y ambos procesos van relacionados, aunque en direcciones distintas, puesto que “la memoria constituyó un inmenso espacio de experiencia, de ejemplo, de aprendizaje y, por supuesto, de escarmiento. El olvido, por el contrario, significó algo parecido a la muerte” (Lledó, 1992, p. 11). Tales palabras no son gratuitas, si consideramos dos prohibiciones que se establecieron en la Atenas del siglo V. a. C. La primera se refiere al alzamiento de Jonia (hacia el 494 a. C.), finiquitado por los persas con la toma de Mileto y la quema de santuarios de por medio. Mientras los milesios guardaban luto, los vencedores vociferaban. La tragedia de la toma de Mileto tenía que pasar, entonces, a las arenas del olvido, so pena de multas y llamados a que no se recordara la desgracia. La imposición legalista definía en este caso qué debía ser recordado y qué no. Es lo que Nicole Loraux denomina decreto de “interdicción”. El segundo caso de prohibición del recuerdo se presentó a fines del siglo V a. C., cuando la guerra civil se apoderó de Atenas, y se siguió con la llamada *oligarquía de los Treinta*, tragedia que no se quiso mantener en la memoria. En efecto, hacia el año 403 los denominados demócratas, antes hostigados y ya de vuelta a la ciudad griega como vencedores, decretaron la reconciliación con un recurso legal y un juramento: “está prohibido recordar las desgracias”, que comprometía a los atenienses, ciudadanos tranquilos, demócratas, oligarcas consecuentes, aquellos que no huyeron de Atenas aun bajo dictadura, todos ellos comparecerán persona por persona y se les arranca el compromiso: “no recordaré las desgracias” (Loraux, 1989, p. 31), que en esta ocasión no son las ajenas, sino la experiencia en carne propia.

En última instancia, con el olvido se pretendió borrar de la memoria colectiva los actos que a ciertos grupos les convenían relegar o les resultaban incómodos, pues con el paso del tiempo, por ejemplo, se intenta dejar de lado la derrota y el avasallamiento de que fueron objeto los mi-

lesios, o cuando menos minimizarlos, cual si éstos no cobraran relevancia alguna, excepto para los otros. La fórmula, en este caso, también adquiere la forma de la prohibición, y sobre esa base se propondrá la reconciliación, razón por la cual se señala que ésta devendrá modelo de amnistía, una especie de “paradigma” para occidente más de dos milenios después.

Esto puede entenderse en virtud de que el olvido, a diferencia de la memoria, se edifica con un actor adicional: el poder, que empíricamente cobra la forma de grupo dominante, siendo éste el que determina, en buena medida, qué es lo que hay que olvidar y qué es digno de mantenerse en la memoria. Además, la memoria colectiva se forja y expresa en la cotidianeidad, porque es ahí donde se manifiestan el lenguaje y las prácticas sociales con que ésta se levanta. Y en ese mismo ámbito se comunica (Blondel, 1928; Halbwachs, 1968; Vázquez, 2001). En cambio, la noción de olvido no alude sólo a la manera como se organizan documentos, archivos y monumentos, sino también a la manipulación a gran escala de lo que debe o puede ser recordado; es decir un olvido socialmente organizado. Y en ello tiene un papel determinante lo que se dice del pasado y, por supuesto, lo que se oculta; la retórica con que se imponen discursos sobre el pasado.

Quizá por eso para Le Goff el olvido no es otra cosa que una “memoria borrada”, un proceso que se impone en distintas naciones pero que peculiarmente endurece en buena medida

*el sistema de condena al olvido y de fabricación de una falsa memoria que se da desde la antigüedad, desde la damnatio memoriae que hacía borrar el nombre de los poderosos caídos en los frontones de los templos antiguos, destruir los monumentos, las inscripciones y los libros, rebautizar las estatuas (1990, p. 147).*

Desde la Antigüedad, pasando por la Conquista de América, visitando las dictaduras militares en nuestro continente hasta la Europa del Este, encontramos esta puesta en escena del olvido y sus estulticias.

Todo esto, podrá advertirse, está atravesado por la ideología de los grupos en el poder. Y desde ahí la insensatez tiene distintas formas de confeccionar el olvido social. A lo largo de la historia se ha experimenta-

do. De una forma puntual, Eduardo Galeano señala un esfuerzo constante para borrar la memoria:

*Plan de exterminio: arrasar la hierba, arrancar de raíz hasta la última plantita todavía viva, regar la tierra con sal. Después, matar la memoria de la hierba. Para colonizar las conciencias, suprimirlas; para suprimirlas, vaciarlas de pasado. Aniquilar todo testimonio de que en la comarca hubo algo más que silencio, cárceles y tumbas. Está prohibido recordar.* (Galeano, 1978, p. 211).

Ésa es una forma del olvido, quizá extrema y cruel. Existen otras igual de crueles y extremas, como las llevadas a cabo en los años setenta en América del Sur: “se forman cuadrillas de presos. Por las noches, se les obliga a tapar con pintura blanca las frases de protesta que en otros tiempos cubrían los muros de la ciudad” (Galeano 1978, p. 211). A quienes desarrollan tales prácticas del olvido se les puede denominar asesinos de la memoria (Vidal-Naquet, 1987), toda vez que pretenden negar lo que a todas luces es evidente: que todo lo que intentan negar o borrar ocurrió.

Puede advertirse un denominador común: la anulación de un pasado incómodo por parte de una camarilla que detenta los recursos para poder efectuarlo, la ideología olvidadora, la pretensión de borrar la memoria. Por eso, para algunos estudiosos la memoria colectiva “constituye uno de los más preciosos combustibles de la legitimación, un fondo inagotable del que se alimenta sin descanso; a esta fuente vienen a beber poder y élites, pero también grupos sociales, étnicos, religiosos, colectividades ideológicas, etc., con problemas de legitimación, de relegitimación o en busca de medios de deslegitimación del adversario” (Brossat et al., 1990, p. 33). Recurrir a la memoria, manipulándola, para lograr legitimación es confeccionar un tipo de olvido social. Olvido que de imponerse es peligroso, pues deja huecos, hoyos en el pasado. De ahí que Le Goff (1990, p. 7) señale que lo más grave que le puede suceder a una sociedad es caer en la desmemoria: “Lo peor es el olvido. Que a los olvidos de los verdugos no suceda el olvido de las víctimas”, advierte.

El poder que atraviesa las prácticas del olvido social se ha manifestado en distintos momentos y latitudes. En el caso revisado lo ha hecho sobre las inscripciones, de diverso tipo: imágenes, letra, que van edificando la memoria colectiva de una sociedad, de una nación. Efectiva-

mente, estas inscripciones, primigenias unas, modernas otras, son materiales con que se contiene y comunica el pasado de una sociedad. Si ellas desaparecen se esfuma una parte de ese pretérito que imposibilita la actualización de los orígenes, de las tradiciones, de la identidad del grupo y, en consecuencia, no se sabe de dónde se proviene y, en consecuencia, se puede errar en la búsqueda del futuro. Dos puestas en práctica se han revisitado aquí: el acto de borrar y el acto de quemar. Prácticas que tienen un fin claro: aniquilar la memoria o las memorias que resultan incómodas, y resultan incómodas porque ponen en tele de juicio la visión que el poder intenta imponer a un grupo o sociedad. Son esas, las del poder, con esas prácticas, visiones totalitarias que no encuentran rutas armónicas para lograr esa legitimidad que buscan. En consecuencia, recurren a la barbarie.

Una parte de la cultura ancestral se ha ido con la borradura; otra tanta con el fuego: la pira de la memoria. En el pasado siglo las prácticas de supresión del pretérito de grupos indeseables continuó. Es una manera deliberada de aniquilación. El presente siglo supondría el alejamiento de este tipo de puestas en escena, según se piensa en desarrollo de la civilización. No obstante, las señales de que esta práctica se mantiene se dejan entrever, por ejemplo en las invasiones que militares estadounidenses realizan en Medio Oriente. Los signos del pensamiento totalitario, pensamiento único, parecen no dejar de asomarse en distintos flancos. En tanto, la apuesta por la memoria continúa. Hay distintos grupos en diversos sitios que siguen la labor de plasmar en disímiles materiales lo que del pasado vale la pena mantener. Aquello que tiene un significado. O de plano se buscan las huellas de eso que se ha intentado aniquilar.

En efecto, ciertos eventos dejan huellas que la memoria ha de mantener para reconstruir lo acontecido, lo cual puede verse especialmente en las tragedias colectivas que ocurrieron en el siglo de la barbarie, en las que los responsables de los daños realizaron mayúsculos esfuerzos para borrar las vestigios de sus crímenes, por ejemplo en los campos de concentración nazis y los de los gobiernos militares en Sudamérica, y algunos actores, familiares o académicos, insisten en que el sentido del pasado, con su memorial, debe permanecer. Porque, como reza la canción, con huellas hay recuerdos.

## Referencias.

- Bartlett, F. (1932). *Remembering. A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradbury, R. (1953). *Fahrenheit 451*. México: Gobierno del Distrito Federal. 2000.
- Brossat, A.; et al. (1990). *En el este la memoria recuperada*. Valencia: Alfons El Magnànim..
- Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Calvino, I. (1988). *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela.
- Candau, J. (1996). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Candau, J. (1998). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones Sol.
- Cohen, E. (2003). *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México: Taurus/UNAM.
- Dahl, S. (1927/1970). *Historia del libro*. Madrid: Alianza.
- Duvignaud, J. (1997). *El sacrificio inútil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eco, U. (1998). A todos los efectos. En J. Carrière et al. *El Fin de los Tiempos*, (pp. 215-272, 280-283). Barcelona: Anagrama.
- Fernández-Christlieb, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.
- Ferro, M. (1981). *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Florescano, E. (1987). *Memoria mexicana*. México: Taurus.
- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Galeano, E. (1982). *Memoria del fuego I. Los nacimientos*. México: Siglo XXI.
- Galeano, E. (1984). *Memoria del fuego II. Las caras y las máscaras*. México: Siglo XXI.
- Galeano, E. (1986). *Memoria del fuego III. El siglo del viento*. México: Siglo XXI.
- Glockner, F. (2004). *Cementerio de papel*. México: Ediciones B.
- Gómez de Silva, G. (1999). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- González de Alba, L. (1999). *Los derechos de los malos y la angustia de Kepler*. México: Cal y Arena.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Félix Alcan.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. París: PUF.
- Herodoto (1999). *Los nueve libros de la historia*. México: Océano/CONACULTA.
- Infelise, M. (1999). *Libros prohibidos. Una historia de la censura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI.
- King, D. (1998, enero-abril). El aerógrafo y el escalpelo. En *Luna Córnea*, 14, pp. 53-57.
- Kundera, M. (1987). *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona: Seix Barral.
- Le Goff, J. (1990). Prefacio. En A. Brossat, et al. *En el este la memoria recuperada*, (pp. 11-17). Valencia: Alfons El Magnànim.
- Levi, P. (1988). *Si esto es un hombre*. Buenos Aires: Mila Editor.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Loraux, N. (1989). De la amnistía y su contrario. En Yerushalmi, Yosef et al. *Usos del Olvido*, (pp. 27-52). Buenos Aires: Nueva Visión.



- Luminet, J.-P. (2002). *El incendio de Alejandría*. Barcelona: Ediciones B, 2003.
- Lledó, E. (1992). *El surco del tiempo*. Barcelona: Crítica.
- Manguel, A. (1996). *Una historia de la lectura*. México: Planeta, 2006.
- Mendoza-García, J. (2009). Dicho y no dicho: el silencio como material del olvido. En *Polis*, 5(2), 121-154.
- Moorhouse, A. (2004). *Historia del alfabeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Muraveinik, P. (1998, enero-abril). Tras las huellas del Souyuz-2. En *Luna Córnea*, 14, pp. 58-65.
- Nietzsche, F. (1874). *Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos, para la vida*. Madrid: Miguel Ángel Aguilar, 1932.
- Salmon, Ch. (1999). *Tumba de la ficción*. Barcelona: Anagrama
- Semprún, J. (1995). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- Todorov, T. (1995). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, Significados e Imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Vidal-Naquet, P. (1987). *Los asesinos de la memoria*. México: Siglo XXI.
- Yates, F. (1974). *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus.
- Yerushalmi, Y. (1989). *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.

*Recibido: 30 de octubre de 2011*

*Aceptado: 23 de marzo de 2012*

# **Rutinas para construir una psicología social**

## **Routines to build a social psychology**

Juan Soto Ramírez<sup>1</sup>

*Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa  
México, D.F., México.*

### **Resumen**

Este trabajo es el resultado de la lectura de cientos de mensajes en distintos foros sobre psicología social en diversas redes sociales. Son tres los temas de discusión: 1. leer psicología social; 2. tomarse la vida cotidiana muy en serio; 3. pensar en el habla y el cuerpo.

**Palabras clave:** cuerpo, lenguaje, psicología social teórica, vida cotidiana.

### **Abstract**

This paper was possible by reading of hundreds of posts in different forums on social psychology in various social networks. There are three topics of discussion: 1. reading social psychology; 2. taking everyday life seriously; 3. thinking about language and body.

**Keywords:** body, daily life, language, social psychology theory.

### **Introducción**

Antes de entrar en materia valdría la pena hacer algunas aclaraciones con el objetivo de no perder el sentido de este texto. La primera tiene que ver con la forma en que se concibe 'rutina'. La palabra rutina está emparentada con la palabra ruta. Ésta última data de principios del siglo XVIII, viene del francés *route*, 'rota'. Que significa 'camino abierto cor-

---

<sup>1</sup>Doctor en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México. **Contacto:** juansotoram@hotmail.com, <http://juansotoram.es.tl/>

tando el bosque'. Rutina, por su parte, que data de principios del siglo XIX, también proviene del francés *routine* y significa 'marcha por un camino conocido'. En cierto sentido rutina puede entenderse, en el mundo contemporáneo, como una costumbre o una manera de hacer algo que se hace de forma mecánica y usual, pero también puede entenderse como algo que debe hacerse de manera repetida para mejorar o adquirir alguna habilidad.

Todos sabemos que existen diferencias sustantivas entre mirar y observar. Y sabemos que la observación requiere de acciones que conduzcan al análisis más detallado y minucioso a diferencia de algo más simple como mirar. La observación requiere, por ejemplo, de ciertas acciones como buscar regularidades o ciertos detalles significativos que nos permitan comprender algunos procesos. Mirar una pintura de Picasso es distinto en todo caso a observarla. Mirar una película de Hitchcock es distinto a observarla. El que mira la pintura de Picasso puede simplemente enfadarse o aburrirse porque no tiene los elementos necesarios para apreciar la técnica y el uso del color, por ejemplo. El que simplemente mira una película de Hitchcock, por ejemplo la excelente cinta de *Psicosis*, termina asustado. Sólo un observador podría reconocer que lo que ocurre en el baño está compuesto de diversas tomas y que hay un uso excelso de la elipsis (donde sólo se sugieren significados). No se muestra ningún cuchillo hundiéndose en la carne ni un pecho al desnudo. Así, la palabra rutina en este ensayo breve debe ser entendida como aquello que tiene que hacerse repetidamente para adquirir una habilidad primero y luego desarrollarla.

La segunda tiene que ver con la vigencia y la 'novedad' de lo que aquí se presenta. Por ello, tendríamos que decir que el presente texto está dirigido, principalmente, a estudiantes en formación en el área de psicología social aunque estas tres recomendaciones bien podrían tomarlas cualquier estudiante de Ciencias Sociales y Humanidades. Y se dice esto porque el lector podría tener la sensación de que lo que se dice aquí, aunque no es 'novedoso', sigue siendo vigente.

Un tanto complicado entender dicha situación, pero vale la advertencia en tanto que para algún psicólogo social 'experto', estas tres recomendaciones podrían parecer insulsas, sobre todo si se adopta la actitud

de que ‘todo está dicho’ o que Platón y Aristóteles ya lo habían dicho tiempo atrás. Aunque es pertinente decir que a los griegos no les ha ido muy bien últimamente.

Cabe señalar que las recomendaciones que aparecen aquí son sólo tres. Pero podrían ser cien o tres punto cinco. No obstante fueron las que se derivaron de la lectura a hurtadillas de diversos foros sobre psicología social; fueron las que se derivaron de esa observación no participante de diversos foros cuyos nombres, títulos, ubicaciones y objetivos no se revelarán aquí para evitar que los administradores de dichos foros de discusión pudieran sentirse aludidos, para bien o para mal, con las ideas que aquí se han escrito. Pero dar con dichos foros es demasiado sencillo, cada universidad, incluida aquella en la que me desempeño profesionalmente, tiene los suyos y es demasiado fácil dar con ellos en cualquier buscador en línea. ¿Por qué no participar en los foros de discusión sobre psicología social que sirvieron de inspiración para escribir estas ideas? Por una sencilla razón, porque la participación implicaba la modificación de las discusiones que los estudiantes sostenían de manera ‘electrónicamente natural’. Quizá ésta sea pues, mi participación en dichos foros o lo que yo hubiera tenido que decir al respecto.

La tercera aclaración tiene que ver con el hecho de que si usted lector busca un ‘desarrollo detallado de cada una de las recomendaciones’ aquí presentes es que no lo va a encontrar. Por una simple razón: *este documento no es un Manual de Psicología Social sino un simple ensayo breve* que pretende llamar la atención sobre tres puntos importantes que se detectaron, como ya se ha mencionado, a partir de la lectura de cientos de mensajes en distintos foros de psicología social *online*. No pretenda el lector tampoco, de ninguna manera, encontrar segmentos de texto de los mismos mensajes pues se debe ser enfático con esta idea, esto es un ensayo, no una típica investigación que recurra al análisis del discurso.

La cuarta aclaración es que para poder ganar mayor especificidad en el manejo de técnicas de investigación es preciso acercarse a los libros de metodologías cualitativas pues en un breve ensayo es un tanto difícil ‘mostrar cómo analizar metáforas’. Por tal motivo sería recomendable para los lectores que, en caso de mostrar un interés más pronunciado sobre alguno de los tópicos que se aborden en este ensayo, se remitan a

la bibliografía o en todo caso escriban un correo electrónico al autor que seguramente y con todo gusto responderá a los mensajes.

La quinta y última aclaración tiene que ver con las notas que se encontrarán a pie de página. Es muy recomendable que el lector vaya a la nota pertinente pues de otro modo podría ser fácil que se extraviase en la lectura. Varias notas que permanecen al final no pudieron incorporarse por razones obvias. Debemos recordar que las notas al final del texto tienen el propósito de hacer aclaraciones sobre el tema que se ha estado discutiendo, pero no pueden quedar dentro del mismo. Aunque esta nota debería ir al pie de página, para clarificar con un ejemplo por qué varias de las notas al pie no podrían incorporarse en el ensayo, se podría decir que en el libro clásico de U. Eco (1977), *¿Cómo se hace una tesis?*, se explica muy bien cómo se usan y para qué sirven las notas al pie de página o al final del texto.

Hechas todas estas aclaraciones con sumo respeto, podríamos decir que hurgar en las redes sociales no siempre es tan improductivo cuando es posible acceder a hurtadillas en distintos foros sobre psicología social animados por pequeños grupos de estudiantes. No sólo son atractivos los títulos de los mismos sino sus contenidos. Uno puede quedarse horas leyendo los cientos de mensajes que hay en ellos y deleitarse con dicha información a la cual, difícilmente y de otro modo, se podría acceder.

En dichos espacios, los estudiantes parecen mostrar una especie de lo que Goffman (1959) denominó *backstage personality* (personalidad trascénica). La personalidad trascénica es la que desarrollan los empleados cuando parodian o se mofan del jefe. Un espacio de discusión libre de los profesores siempre es atractivo pues los temas de discusión que los alumnos eligen está libre de todo carácter autoritario en la organización de la discusión, además de que siempre es bueno saber que existen dichos espacios que son autogestivos, libres de la imposición del currículum universitario. En dichos espacios se deja ver una escritura libre de la vigilancia donde los estudiantes son capaces de mostrar sus ideas libres de censura. En el uno a uno. Al tú por tú. Fue gracias a todos esos cientos de mensajes que este texto fue posible. Sobre todo porque fueron tres puntos los que no dejaron de llamar la atención. El primero tenía que ver con la queja generalizada hacia las lecturas y los textos que les daban a

leer sus profesores y que no parecían tener aplicación o no satisfacían las expectativas de los estudiantes por considerarlos ‘inútiles’. De ahí que el primer apartado de este texto se llame ‘leer psicología social’. Entre los estudiantes de psicología social hay una confusión terrible en tanto que no se logra distinguir a la psicología de la psicología social (muchos siguen pensando que la psicología social es una ‘rama’ de la psicología y desconocen que la psicología, la psicología social y la sociología nacieron casi al mismo tiempo), situación que se hace aún más evidente cuando a los estudiantes de nuevo ingreso se les pregunta ¿por qué decidieron estudiar psicología social? Muchos esperan cursos de psicoanálisis, psicología clínica, aplicación de pruebas psicológicas y demás exotismos que están muy lejos de la psicología social, por ejemplo. El segundo tiene que ver con el hecho de que en las discusiones, el tema de la vida cotidiana brillaba por su ausencia. Muchos hemos asumido que la psicología social no puede prescindir de la vida cotidiana para pensar la realidad social. Postura que está muy lejos de asumir que ‘el experimento’ ocupe un papel privilegiado en la investigación. De ahí que el segundo apartado de este pequeño texto se llame ‘tomarse la vida cotidiana muy en serio’. Algo que parecía ocurrir en las discusiones entre los animados estudiantes, era que no se percataban de la centralidad que el lenguaje ocupaba en sus propias discusiones y se referían a ‘la realidad y sus objetos’ como si fuesen independientes de ellos e incluso tuvieran vida propia. La riqueza de las metáforas que utilizaban para descalificarse o estar de acuerdo entre ellos era más que sorprendente. Sin embargo, una sola discusión de la forma en que se generan las ‘acreditaciones’ o las ‘descalificaciones’ entre ellos o en la vida cotidiana, jamás estuvo presente en tan acaloradas discusiones.

El tercer apartado está relacionado con lo que prevalece en una discusión en un foro sobre temas de psicología social *online*, prevalece el texto, pero no hay referencia al cuerpo. De ahí que el tercer apartado de este escrito se titule ‘pensar en el habla y el cuerpo’. Este ensayo es un texto pensado en los estudiantes de psicología social y para ellos. Y debe decirse que siguiendo esta rutina uno no se va a convertir, instantáneamente, en un buen psicólogo social, pero seguramente podría servir, como decía Brecht (1930) en su famosísima obra de teatro *La excepción y la regla*, para que “bajo lo familiar, descubra lo insólito”. Estas tres ‘rutinas’ son

básicas para desarrollar una psicología social en forma y desarrollar algunas habilidades que dentro de un laboratorio o dentro de un consultorio, jamás se van a adquirir. Y que quede claro, el lector puede haber detectado cien o tres punto cinco rutinas para desarrollar su propia psicología social.

### **1. Leer Psicología Social**

Es cierto: “los profesores, salvo alguna curiosa excepción, llegan a clase (fuera de otra cosa) como si emergieran de la profundidad de los tiempos e imparten contenidos como médiums de alguna revelación casi atemporal” (Verdú, 2005, p. 38). También es cierto que “ningún maestro será capaz de empezar desde atrás sin que los alumnos duerman ininterrumpidamente. O se evadan. O no acudan” (p. 37). Pero también es cierto que uno no puede formarse como psicólogo social haciendo como que los clásicos de la disciplina jamás existieron. Habría algo que aclarar respecto a las últimas dos citas. La psicología social, aunque es muy entretenida para quienes hemos hecho de ella una profesión, digamos que no nació para entretenimiento de nadie. Lo mismo podríamos decir de la sociología o cualquier disciplina afín.

No se puede estudiar psicología social y no saber quién fue Ross, McDougall, Tarde, Wundt, Mead, Goffman, Simmel, Durkheim, Asch, Milgram o Zimbardo. Sólo por mencionar algunos. La formación como psicólogos sociales va más allá de los meros elementos que proporciona la experiencia social de asistir a ella. Es necesario acercarse a los clásicos de la psicología social. Y también es claro que cuando uno se refiere a un clásico de la psicología social no se refiere a Freud que nada tiene que ver con nuestra disciplina con todo y que haya escrito ese librito titulado “El malestar en la cultura” (1929), que tampoco revela nada sobre el pensamiento colectivo o los procesos de interacción social. Muchos estudiantes de psicología social no pueden responder con precisión a preguntas elementales como ¿quién acuñó el concepto de interaccionismo simbólico?, ¿quién fundó la psicología experimental y en qué año?, ¿quién fue el fundador de la etnometodología?, ¿quién fue el fundador de la sociología fenomenológica?, ¿quién escribió el libro titulado “La construcción social de la realidad? O son incapaces de mencionar tres libros de psicología

social que hayan influido en su perspectiva teórica e incluso son incapaces de mencionar, al menos, tres psicólogos sociales que hayan influido en su pensamiento. Y muchos, para justificar su falta de precisión, se interrogan sobre la relevancia de poseer este tipo de conocimientos. Afirman que es inútil.

Hoy en día, para que un trabajo en psicología sea considerado, “moderno” y “científico”, tiene que cumplir con algunas características básicas. Una de ellas es que debe incluir bibliografía actualizada: cada artículo debe hacer referencia a otro conjunto de artículos, publicados hace no más de cinco años, y, preferentemente, en un “journal” (Billig, 1987). Esto, en un sentido amplio y general, se considera como una garantía de que el trabajo presentado pueda considerarse “moderno” y una garantía de que ofrezca una perspectiva actualizada e innovadora de la temática que aborde (por tal motivo quizá este ensayo se podría considerar nada novedoso, pero vigente). Se considera que un buen psicólogo es aquel que está “actualizado”, es decir, aquel que domina un amplio espectro de información en torno a los tópicos que son de su especialidad. Se busca que: “nuestras teorías psicológicas sean construidas con el mayor número de elementos modernos posible” (p. 1). De acuerdo con lo anterior, el acercamiento a las lecturas, por llamarlas de algún modo, “clásicas”, perdería sentido y relevancia, ya que no formarían parte del mundo moderno de la psicología. Veamos un ejemplo. Al psicólogo alemán nacido en 1832, en Neckarau (ahora parte de Mannheim), llamado Wilhelm Wundt, se le atribuye la fundación del primer laboratorio de psicología experimental en 1879 (cuando tenía la edad aproximada de 47 años). La mayor parte de los libros de historia de la psicología, llegan a considerarlo el padre de la psicología experimental. No obstante, cualquier psicólogo social sabe que Wundt no sólo se dedicaba a la psicología experimental y a atender su laboratorio pues entre sus publicaciones (que llegan a más de 500), destaca “Psicología de los pueblos”, la cual se reunió en 10 volúmenes y le llevó cerca de 20 años escribir (1900-1920). Además, al igual que algunos filósofos de la época, escribió tratados de filosofía: “Lógica” (1880), “Ética” (1886) y “Sistema de filosofía” (1920). Los tres tratados de filosofía que Wundt escribió, estuvieron listos antes que el “Tractatus-logicophilosophicus” (1921), de Ludwig Wittgenstein. Pero a Wundt no se le reconoce como filósofo sino como el fundador del primer laborato-



rio de psicología experimental. Wundt, podría ser considerado uno de los pilares de la Psicología Colectiva, por ejemplo, pero, a veces, y por conveniencia, a los psicólogos de corte experimental se les olvida que Wundt, también hacía otro tipo de psicología: más filosófica y menos o nada experimental.

Por su parte William James, el pragmatista más famoso (Collins, 1994; Miller, en James, 1989), también fundó un laboratorio de psicología experimental: se da como fecha oficial del nacimiento de la psicología científica el año de 1879, en que Wundt estableció en la Universidad de Leipzig el primer laboratorio psicológico, si bien tanto él como James tenían laboratorios de demostración desde 1875, lo cual indica que la psicología experimental tuvo un doble nacimiento. A James, a diferencia de Wundt, lo reconocen por otras cosas como por su célebre libro “Principios de psicología” (1890), o por sus contribuciones al pragmatismo: filosofía oriunda de los Estados Unidos de Norteamérica que arraigó en Europa (curiosamente fundada por Ch. S. Peirce y no por el mismo James). Tanto James como Wundt, tuvieron un pasado en común, estudiaron medicina y fisiología, impartieron clases de fisiología, pero son reconocidos como “psicólogos”. Sin embargo, sus obras, no son tomadas en cuenta por muchos psicólogos “modernos”, quienes recurren, como ya se mencionó, a los elementos más recientes posibles para elaborar trabajos de psicología. En más de una ocasión este dato ha causado la controversia necesaria y ha despertado el enojo y la rabia de aquellos a quienes se les ha señalado. Sorprendentemente se han negado a aceptarlo a pesar de que se les ha dado a leer el texto de donde se obtuvo la información.

Todo parece indicar que la revisión de las obras clásicas es lo que más aburre a los estudiantes de psicología social por varias razones. La primera de ellas y la más común es que, generalmente, eligen psicología social pensando que recibirán cursos de psicoanálisis, de psicología clínica, de recursos humanos o de algún exotismo del pensamiento. Y eso sí es aburrido. Cualquier profesor de psicología social experimentado lo sabe. Sólo basta hacer dos sencillas preguntas a sus estudiantes de nuevo ingreso para enterarse que hay terribles confusiones entre lo que es la psicología social y la psicología general o la psicología clínica o el psicoanálisis. Esto queda al descubierto cuando a los estudiantes de nuevo ingre-

so se les pregunta ¿por qué eligió psicología social?, o ¿qué cree que va a aprender en una carrera como psicología social?

La segunda, que está relacionada con la primera, es porque confunden la psicología social con la psicología y a la menor provocación, como si se tratase de un rezo o de una cantaleta, afirman que Freud dijo que ‘toda la psicología es social’. No importa que no hayan leído más que sólo ese pasaje de ese librito titulado “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). Y así, refugiados en ese barbarismo epistemológico, muchos asumen que si estudian psicología social, deberían acercarse a esas lecturas de forma obligada. Y sí, muchos se acercan a los textos de Freud, por ejemplo, de la misma forma en que los fundamentalistas islámicos se acercan al Corán. La tercera razón es porque están más interesados por aprender a manejar software especializado o determinadas técnicas ya sea de investigación o de manejo de grupos. Hoy en día, todos lo sabemos, los denominados ‘talleres’ están de moda. Y hay ‘talleres’ de todo tipo y con los títulos más absurdos. Lo único que falta en esta extraña forma de hacer psicología social es que se pueda tomar un ‘taller para hacer talleres’ que, seguramente, sería un éxito.

Ya sea por éstas o muchas razones más, la revisión exhaustiva de las obras clásicas de la psicología social y de la comprensión de los fundamentos epistemológicos de la disciplina simplemente no se dan pues muchos profesores cometen los mismos errores que los estudiantes. Muchos profesores de psicología social tampoco podrían responder con precisión las preguntas anteriormente enunciadas y, por increíble que parezca, muchos profesores siguen creyendo que la psicología social es una ‘rama’ de la psicología: “hablar de psicología social nos puede llevar a equívocos. El más común es creer que la psicología social pertenece al campo de la psicología, aunque guarde algunas afinidades con otras ciencias sociales como la sociología. La psicología aparece, de esta manera, como el núcleo desde el que se desprenden, como las capas de una cebolla, diferentes formas adjetivadas de considerar esa matriz central que es la psicología” (Estramiana y Garrido, 2003, p. 45). Por eso parece haber tantas psicologías. “No obstante, esta forma de considerarla ignora el hecho de que la psicología social, desde un punto de vista histórico, nace y se constituye tanto en la psicología como en la sociología” (p. 46). Quienes confunden psicología social con psicología en general, segura-

mente se olvidaron de las obras de Ross (*Social Psychology*) y de Mc Dougall (*Introduction to Social Psychology*). Y por eso querrán ver en los libritos de Freud los orígenes de la psicología social. Sin embargo, tal y como lo remarcó Adorno acertadamente, “Freud creía (y lo creía equivocadamente), que la sociología no era otra cosa más que psicología aplicada a una mayoría de individuos” (p. 45). Por ello quizá a las personas no les extraña escuchar conceptos tan absurdos como *histeria colectiva* o *psicosis generalizada*. Barbarismos muy arraigados en el sentido común del pensamiento contemporáneo. Y para dejar en claro más aún esta situación, podemos decir que: “la psicología social se define más como perspectiva desde la que analizar la vida social que como un conocimiento con un objeto de estudio específico” (p. 47). Y aunque sea obvio para muchos, el comportamiento humano, para ser entendido, no puede aislarse de sus dimensiones sociales, históricas y culturales. Pero, lo más importante, no se consigue una sociedad simplemente juntando personas. Cualquier psicólogo social decente sabe, contrariamente a lo que sostiene la teoría freudiana, que “las experiencias de la primera infancia, lo que define la socialización temprana, no dura para siempre” (Collins, 2005, p. 68). Es decir, no somos autómatas programados al comienzo de nuestras vidas, ejecutando el patrón de comportamiento inculcado en nuestros primeros años de vida. Digámoslo fuerte, infancia no es destino.

Sea por estas confusiones o por muchas otras más, obras clásicas como las de Le Bon, “Psicología de las multitudes” (1895); Wundt, “Elementos de psicología de los pueblos” (1912); McDougall, “Introducción a la Psicología Social” (1908); Ross, “Psicología Social” (1908); e incluso las de Huizinga, “Homo Ludens” (1938); o de Halbwachs, “La memoria colectiva” (1944), pasan desapercibidas para un buen número de psicólogos “modernos”. En esta pequeña lista de grandes obras y grandes antecesores de la psicología social, falta el nombre, sin duda, de W. James, porque “como lo mostrarían Mead y Dewey, la filosofía pragmática de James se prestaba mucho al desarrollo de la psicología social y a teorías de reconstrucción y reformas sociales” (James, 1890, citado por Miller, 1989, p. XX). Y debe recordarse que “Wundt pertenece a la tradición racionalista de Leibniz y que tuvo una influencia filosófica rica: Spinoza, Kant, Hegel, Humboldt y Schopenhauer” (p. XII).

Estos y muchos otros datos, parecen no interesar a los estudiantes de psicología social. Y cuando los profesores obligan a sus estudiantes a acercarse a algunas obras clásicas, no sólo lo hacen en contra de su voluntad y sin entender por qué tienen que revisar dichos materiales sino que de dichas obras revisan sólo capítulos o pequeños fragmentos. Muchos estudiantes sólo leen partes de libros que son como pequeñas piezas de un rompecabezas más grande. Imagine usted qué ocurre si se juntan unas 100 piezas de rompecabezas distintos. Imagine que de un rompecabezas de 1000 piezas, sólo conoce una. O tres punto cinco piezas. Las obras que podrían considerarse “clásicas” de la psicología social parecen ser anacrónicas porque la forma de hacer psicología social “moderna” no considera óptimo el rescate de las “obras clásicas”. Es decir, es una práctica donde la revisión de los clásicos no tiene cabida.

*La mayoría de los psicólogos contemporáneos saben, porque se les ha dicho, que antes de 1900 la psicología era una rama de la filosofía. Entender lo que entrañaba esta alianza –entender qué significaba para la psicología que la explicación científica fuera no ya una ambición, sino ni siquiera un criterio– exige una imaginación activa, vivaz. Una actitud conformista hacia la historia ha inducido a los estudiantes de psicología de nuestros días a dar por sentado que los psicólogos anteriores a 1900 eran similares a los psicólogos de hoy en día. (James, 1890, citado por Miller, 1989, p. XI).*

Y no es así. La casi totalidad de los psicólogos sociales experimentales de hoy en día no tienen el buen hábito de leer filosofía o psicología social teórica. Se olvidan que los fundadores de la denominada psicología social experimental contaban con una formación filosófica sólida. Hoy en día muchos consideran que la formación filosófica es ‘inútil’.

Debemos reconocer, claro está, que el acercamiento a las “obras clásicas” de la psicología social es el trabajo de un ‘psicólogo anticuario’<sup>2</sup>.

*Hoy, los psicólogos jóvenes, son enseñados a considerar la psicología como una disciplina independiente de la filosofía con sus propios*

---

<sup>2</sup> Para profundizar con mayor detalle en lo que implica ser un “Psicólogo anticuario” puede consultarse el sugerente libro de Billig (1987): “Arguing and Thinking”.

*problemas y métodos. Incluso cuando batallan con problemas que también conciernen a los filósofos, los psicólogos trabajan casi siempre solos, al parecer basados en el supuesto de que es posible no hacer caso de los esqueletos a condición de que no abramos el armario (p. XII).*

Debe ser por ello que los psicólogos sociales no se interesan no sólo por las obras clásicas de la disciplina sino que tampoco se interesan por otras disciplinas como la filosofía misma, la antropología social, la comunicación social, etc. Algunos estudiantes y profesores consideran, en pleno siglo XXI, una herejía acercarse a la sociología, pero esto debe ser porque la sociología resulta bastante incómoda para quienes parten de una concepción individualista de la psicología social o para quienes confunden la psicología con la psicología social. Para los ‘puristas’ de la psicología social es una herejía revisar las obras de distintos autores que no consideren psicólogos sociales. Lo cual es un error grave pues gracias al acercamiento a otras disciplinas es que los estudiantes pueden generar perspectivas más amplias y comprensivas. Es decir, los estudiantes ‘modernos’ de psicología social no desarrollan un espíritu de anticuarios. Acuden a la biblioteca por obligación y no se sumergen en ella por gusto. En vez de perderse en esos pasillos de estantes atiborrados de libros, parecen sólo tomar el libro que necesitan y salen corriendo.

El psicólogo anticuario es diferente de un historiador de la psicología ya que el psicólogo anticuario se interesa en los aspectos psicológicos, más que en los históricos. El psicólogo anticuario, en vez de acumular datos de manera experimental en un laboratorio, los acumula en los espacios más silenciosos y polvorientos de una biblioteca (Billig, 1987). La “modernización” de la psicología social hace que los psicólogos sociales contemporáneos se olviden del pasado. La falta de un sentido “anticuario” en la psicología, obliga al olvido de que la psicología científica tuvo esqueletos filosóficos en su armario y que la separación de la psicología de la filosofía, “la creación de facultades académicas separadas, de sociedades profesionales propias, así como de publicaciones y libros de texto, no llegó a ser total sino hasta bien entrado ya el siglo XX”(James, 1890, citado por Miller, 1989, p. XII).

No es posible realizar una investigación sobre cualquier temática relevante para la psicología social obviando los antecedentes de las problemáticas que se estudian. Los psicólogos sociales modernos difícilmente se interrogan sobre la naturaleza de los fenómenos que pretenden estudiar. Simplemente lo consideran un ‘hecho objetivo’ en tanto que está ahí. Algo que existe con independencia de ellos mismos. Algo que ‘vive’ en el mundo como cualquier árbol o cualquier polilla revoloteando alrededor de un foco. Aunado a esto, el ‘inventario’ de temas al que los estudiantes de psicología social recurren para hacer sus tesis es bastante limitado y aunque se van incorporando temáticas que se ponen de moda (como la *resiliencia* o el *bullying*), los temas para hacer un trabajo de titulación se reciclan. Temas van y vienen, pero más o menos parecen seguir eligiéndose los mismos: consumo de alcohol, tabaco y drogas; violencia en todas sus modalidades de expresión; relaciones de pareja y todas sus desavenencias; derechos humanos (tan de moda en una sociedad que pretender ser, de forma aparente y ante todo, democrática); expresiones juveniles (moda y manipulación corporal); participación ciudadana, actitudes, movimientos sociales y temas políticos; salud reproductiva y temas afines; género, masculinidad y feminidad; etc. Basta revisar los trabajos terminales de los estudiantes para corroborar tal situación. No se puede construir una psicología social sin acercarse a los clásicos ni mucho menos pretender una psicología social novedosa sin tomar la debida distancia con las temáticas a las cuales se recurre una y otra vez sin capacidad crítica.

## **2. Tomarse la vida cotidiana muy en serio**

Otro de los olvidos comunes entre los psicólogos sociales modernos es la relevancia que tiene la vida cotidiana y la centralidad que tiene el lenguaje en dicho escenario. La vida cotidiana ha pasado a ser uno de los temas de mayor relieve para diversas ciencias, como lo señalan Lehr y Thomae (1991, p. 11):

*junto a los empeños históricos por conocer la vida cotidiana en el medioevo (Borst, 1983), en los siglos XVI a XVIII (Braudel, 1985; Borschied, 1987) y en el siglo XIX (Teuteberg y otros, 1985; Borschied y otros, 1983; Trunz, 1990), hay también reflexiones y estudios*

sociológicos acerca de la vida cotidiana (Habermas, 1981; Brock y otros, 1982; Schaüble, 1989). Por algo también se ha convertido también (sic) la vida cotidiana en tema favorito de la psicología. Sin pretender ser exhaustivos, mencionaremos los trabajos de Dörner (1983), Tomen (1985), Bergold y otros (1987), Antaki (1988), Legewie (1988), Wolf (1988), Weinert (1988), Zuschlag y otros (1988), Salber (1990) y Wahlberg (1990). Entre las ciencias afines, la investigación sobre la comunicación se ocupa también de problemas de la vida cotidiana (Hanke y otros, 1988; Wetherell y otros, 1988). Mencione-mos también que determinados medios se sirven igualmente de descripciones sistemáticas o ensayísticas de la vida cotidiana para esclarecer específicas situaciones existenciales y problemáticas (Ferstl y otros, 1989; Krone-Schmalz, 1990).

Resaltar la importancia de la vida cotidiana implica entender que lo más opuesto a la cotidianidad de una sociedad es el experimento. No hay nada más artificial que un experimento. La psicología social de la vida cotidiana

*analiza una determinada porción de vida, limitada por factores sociales, biográficos, ecológicos o biológicos, a fin de registrar las cualidades de la vivencia y de la conducta en la vida cotidiana y se toma en cuenta que no es el acontecimiento particular sino la situación social, física o psíquica determinada por él, con la que tiene que enfrentarse el individuo o grupos, la que determina la cotidianidad en tales porciones de vida, pero como sabemos que el mismo << mundo >> objetivo puede representarse de manera muy diferente, la psicología de la vida cotidiana debe esforzarse por captar las diferentes variantes de los mundos de la cotidianidad más bien que el mundo mismo de la cotidianidad (Lehr y Thomae 1991, pp. 15-16).*

Debe tomarse en cuenta que la cotidianidad, a menudo, es vista como algo superficial y trivial, por lo que el estudio de la misma es asociado, comúnmente, a técnicas de investigación, igualmente, superficiales y triviales. Pero el estudio de la cotidianidad, si bien comparte destino con el método biográfico (Lehr y Thomae, 1991), la biografía psicológica es

una síntesis de investigación orientada nomotética e idiográficamente pues

*el objetivo idiográfico de una posible descripción global de la conducta humana en su contexto natural debe tener en cuenta en su realización las normas de una investigación de cuño nomotético, con arreglo a las cuales debe garantizarse la posibilidad de generalizar y verificar los hallazgos adquiridos (p. 14).*

La investigación cualitativa recurre a una metodología de naturaleza idiográfica y evocativa frente a la nomotética y sistematizadora de los investigadores cuantitativos. Los investigadores cualitativos parten de una visión de la naturaleza humana de carácter voluntarista y autodeterminante frente a la determinista y esencialista de los investigadores cuantitativos. Y algo muy importante, los postulados del positivismo filosófico prevalecen en la metodología cuantitativa mientras que estos mismos postulados de índole epistemológica son puestos en duda por la investigación cualitativa (Ruiz Olabuenaga, 1996, p. 33). Investigación cualitativa e investigación cuantitativa parten de ontologías y epistemologías distintas. Pero, después de todo, parece que no tiene sentido discutir cuál de los métodos es mejor pues su naturaleza y objetivos son distintos. “Distinguir entre métodos cuantitativos y métodos cualitativos reduciendo su diferencia a afirmar que unos utilizan números y los otros palabras es sólo una simplificación parcial” (p. 12). Las aproximaciones cuantitativas y las aproximaciones cualitativas difieren, en realidad, en muchos otros aspectos (la ontología que subyace a ambas, es radicalmente diferente, no se diga su epistemología, lo que puede verse notoriamente en sus enfoques metodológicos). Algunos afirman que “el problema de si usar o no los métodos cualitativos y en qué medida utilizarlos se reduce a una pura cuestión metodológica” (p. 21). Pero la cuestión es más compleja pues las diferencias remiten a la ontología y la epistemología. Los métodos cualitativos permiten captar el significado de las cosas, los conceptos y las metáforas que organizan la experiencia social y el contenido de las experiencias y los contenidos de los significados (Ruiz Olabuenaga, 1996).



El estudio de la cotidianidad y todo lo que sucede ahí, implica el estudio de los significados “locales” (de las ‘microculturas’ de los grupos naturales y de las situaciones sociales), y de los significados “no locales” (los que no se construyen sólo en cada situación sino que pueden ser aprendidos de otros como las formas de relacionarse socialmente, el idioma y la religión, sólo por mencionar algunos), ya que “los significados pueden ser creados, usados, aprendidos y heredados” (p. 32). Y el ámbito en donde confluyen los significados cotidianos, es en la conversación.

Debemos recordar que la palabra conversar viene de la unión de dos raíces latinas, cum que quiere decir “con”, y versare que quiere decir “dar vueltas”, de modo que conversar en su origen significa “dar vueltas con” otro (Maturana, 1988, p. 87). “Una de las técnicas idóneas para captar los significados es la ‘entrevista’ porque comprende un desarrollo de interacción en el que influyen decisivamente las características personales: biológicas, culturales, sociales y conductuales” (Ruiz Olabuenaga, 1996, p. 165). Debe tomarse en cuenta que la conversación o, más bien, las conversaciones, aparecen como un medio ambiente en donde las personas entran en relación con otras personas: el ser humano adquiere su emocio- narse en su vivir congruente con el emocio- narse de los otros seres, humanos o no, con quienes convive (Maturana, 1995).

Se puede considerar que la entrevista es una conversación profesional con una o varias personas para un estudio analítico de investigación y que si bien tiene algo de artificial, las contribuciones de los entrevistados no son artificiales. La entrevista no se reduce al simple hecho de realizar preguntas y esperar respuestas para realizar más preguntas. La entrevista implica siempre un proceso de comunicación en donde entrevistado(s) y entrevistador(es), pueden influirse mutuamente. Si bien se puede partir de un guión de entrevista, lo que se dirá en cada una de ellas será diferente y se podrán tocar temas no previstos por el entrevistador que, a veces, no fueron considerados en el momento de realización del guión de la entrevista y que resultan fundamentales para aquello que se estudia. “La entrevista es una técnica de obtener información mediante una conversación profesional” (Ruiz Olabuenaga, 1996, p. 165). Cuando una entrevista es bien conducida, se transforma, casi, en una conversación

entre iguales ya que en las entrevistas se genera intimidad y familiaridad entre entrevistador y entrevistado. Lo que se rescata de los testimonios obtenidos a través de las entrevistas es el relato de sucesos desde el punto de vista de los “actores”, tratando de comprender más que explicar.

Para lograr un acercamiento al estudio de los significados “locales” y “no locales”, debe recurrirse, por tanto, no al estudio del lenguaje, sino al de los usos sociales del lenguaje (o, en todo caso, a los usos sociales de la lengua), y todos los fenómenos que de ello se desprendan. Debemos decir que tal como lo ha propuesto la sociolingüística, hacemos un uso social del lenguaje y por ello los significados de las palabras no pueden ser entendidos sólo a través de sus significados gramaticales (si se quiere profundizar, tanto en la etnolingüística como en la sociolingüística, se puede revisar la fascinante y maravillosa obra de John Gumperz, 1965). Es preciso entender el contexto social en donde se ponen en juego los significados para poder entender qué se quiere o se quiso decir. Por ejemplo: en algunos lugares de provincia, cuando uno pregunta cómo llegar de un lado a otro, es común que le digan “tiene que seguir 2 calles hacia arriba y luego 3 hacia abajo”, pero cuando uno mira a su alrededor puede constatar que no hay calles que suban ni bajen. Lo que quiere decir que existe un uso social de las dimensiones espaciales “arriba” y “abajo”, y que “arriba” no significa por fuerza “sobre nuestras cabezas”, pero también la utilización de metáforas<sup>3</sup> que impregnan la vida cotidiana, “calles que van y vienen”, “calles que se mueven hacia arriba o hacia abajo”, etc.

Una psicología de la vida cotidiana no puede prescindir del estudio de los usos sociales del lenguaje porque es en los fenómenos de lenguaje donde se cristaliza la ideología, las actitudes, las creencias, la pertenencia, etc. “La escuela de Oxford, heredera del pensamiento del segundo Wittgenstein, se centró, por ejemplo, en el análisis del <<lenguaje cotidiano>>, resaltando la extraordinaria importancia que presentan las referencias a las intenciones en la explicación corriente de la conducta” (Ibáñez, 1992, p. 88). Y es aquí donde debe hacerse un apunte: el estudio de los significados locales y no locales no implica remitirse al denomina-

---

<sup>3</sup> El sugerente libro de Lakoff y Jonson (1980) “Metáforas de la vida cotidiana”, puede servir sólo como punto de partida para introducirse en el insospechado mundo de los fenómenos cotidianos del lenguaje

do análisis del discurso que, en todo caso, es una técnica de investigación muy diferente al análisis conversacional.

Análisis del discurso y análisis conversacional no son la misma cosa. Debemos recordar que entre las décadas de los 60 y los 70, las ciencias sociales se fueron preocupando cada vez más por el estudio de los fenómenos cotidianos del lenguaje. “El análisis de la conversación surgió a mediados de la década de 1960 en el campo de la sociología, con el trabajo de Harvey Sacks y sus colaboradores, como un enfoque hacia el estudio de la organización social de la conducta cotidiana” (Pomerantz y Fehr, 1997, p. 101). “El análisis de contenido se ha desarrollado entre la primera corriente cuantitativa orientada a los Mass Media, creada por Bernard Berelson (1952) y la corriente cualitativa, defendida por Siegfried Kracauer (1953)” (Ruiz Olabuenaga, 1996, p. 194). El origen del análisis de contenido se encuentra ligado con la difusión de la prensa escrita en 1920, pero más tarde fue ampliando sus dominios hasta definirse tres enfoques: el análisis cuantitativo de los Mass Media (prensa diaria), la tradición semiótica y la crítica literaria (orientada al análisis estructural del lenguaje), y el enfoque narrativo, de metodología cualitativa, que analiza el contenido del discurso y se basa en los postulados de la escuela crítica, del posmodernismo y del constructivismo (p. 194). La sociolingüística empezó a manifestarse y a difundirse a finales de los 60 y principios de los 70, intentando establecer correlaciones entre los fenómenos lingüísticos y los sociales. Para la filosofía del lenguaje, de Austin (1962), el análisis y la clarificación del lenguaje común, era el elemento fundamental de la tarea filosófica. La “etnografía del habla”, desarrollada por Hymes (1962), pretendía “examinar el habla en interacción como un sistema de actividad que puede ser objeto de una descripción etnográfica” (Pomerantz y Fehr, 1997, p. 103). El análisis del discurso, por ejemplo, “se nutre de una serie de tradiciones cuya conjunción desdibuja en gran medida la vinculación de este enfoque con la influencia de Wittgenstein” (Ibáñez: 1992, 92-93). Por su parte, “la semiótica, antes centrada en la sintaxis y la semántica, comenzó a prestar atención a los aspectos pragmáticos del lenguaje, Levison (1983)” (Pomerantz y Fehr, 1997, p. 104).

Gracias a lo anterior podemos reconocer que hoy en día contamos con numerosas formas de aproximación y distintos enfoques (a veces yuxtapuestos, a veces encontrados), para el estudio de los fenómenos del lenguaje en los ámbitos formales e informales. Pero hay que tomar algo en cuenta y es que el quehacer de algunas aproximaciones al estudio de los fenómenos del lenguaje, se pueden clasificar por lo que hacen con dichos fenómenos del lenguaje. El primer conjunto enfoques y aproximaciones a los fenómenos del lenguaje se centra en el *¿qué se dice?* El segundo grupo se centra en el *¿cómo se dice?* El tercer grupo se centra en el *¿para qué se dice?* Y el cuarto grupo se preocupa más por la cuestión de analizar *¿dónde y cuándo se dice?* Sin embargo, aunque podamos hablar de estos cuatro grandes grupos de enfoques y aproximaciones al estudio del lenguaje, podemos reconocer que a nivel de la vida cotidiana el *qué* no se presenta separado del *cómo*, del *para qué* y del *dónde* y *cuándo*. En las dimensiones de la vida cotidiana (sea en los planos formales e informales), aparecen entremezclados, yuxtapuestos y engarzados de múltiples maneras complejas. Retomar la vida cotidiana como escenario natural de las interacciones hasta los procesos colectivos y otorgarle la debida centralidad al lenguaje en los procesos de la construcción de la subjetividad social (y, por ende de la subjetividad individual), es esencial para construir una psicología social distante de los determinismos de la psicología social experimental.

### 3. Pensar en el habla y el cuerpo

Podemos agregar que los enfoques y aproximaciones al estudio de las formas sociales del lenguaje suelen olvidarse del cuerpo y suelen centrarse sólo en el análisis de los textos. Suelen olvidarse de lo que la gente hace mientras habla<sup>4</sup>. Afirmar que la gente hace algo mientras habla, es

---

<sup>4</sup> Para constatar este hecho, en el área de la psicología social, se pueden revisar los trabajos de Potter (1996); Edwards y Potter (1992); Stearns (1995); Much y Mahaparta (1995); Edwards y Potter (1993); Harré (1995); Carbaugh (1995); Erneling (1995); Egerton (1995); Calvert (1995); Middleton y Edwards (1990); Radley (1990); Billig (1990); Schwartz (1990); Schudson (1990); Shotter (1990); Engeström, Brown, Engeström y Kolstein (1990); Orr (1990); Padden (1990); Bakhurst (1990); y Condor y Antaki (1997). En otras áreas relacionadas como la Psicología, la Lingüística, la Sociología, las Ciencias de la Comunicación, la Semiótica y las Letras, entre otras, se pueden revisar los trabajos de: VanDijk

aceptar la idea de que el cuerpo es como el 'pariente pobre' de la lengua, es decir, que los gestos acompañan al lenguaje, que lo adornan. Y debemos corregir, la gestualidad no es un suplemento del habla, por ejemplo, sino que habla y gestualidad corporal son sistemas simbólicos diferenciados aunque se relacionan de manera compleja, influyéndose mutuamente. Así como no gesticulamos con las palabras, tampoco hablamos con el cuerpo. Texto y cuerpo se relacionan, sí, pero al ser sistemas simbólicos aparte, requieren de formas distintas de análisis. No hablamos con el cuerpo, idea que está muy difundida también en el pensamiento contemporáneo, no existe un 'lenguaje corporal' aunque los psicólogos insistan en montar cursos, 'talleres' y escribir libros en los que pretenden enseñar a los incautos a encontrar esas imaginarias claves de desciframiento de lo que supuestamente se 'dice' con el cuerpo.

Por ejemplo, el software super especializado para el análisis de textos<sup>5</sup> que está tan de moda hoy en día, no toma en cuenta al cuerpo por

---

(1997); Blum-Kulka (1997); Pomerantz y Fehr (1997); Drew y Sorjonen (1997); West, Lazar y Kramarae (1997); VanDijk, Ting-Toomey, Smitherman y Troutman (1997); Mumby y Clair (1997); Chilton y Schäffner (1997); Goddard y Wierzbicka (1997); Fairclough y Wodak (1997); Gunnarsson (1997); de Beaugrande (1997); Tomlin, Forrest, Ming Pu y Hee Kim (1997); Cumming y Ono (1997); Sanding y Selting (1997); Gill y Whedbee (1997); Ochs (1997); VanEmeren, Grootendorst, Jackson y Jacobs (1997); Martin y Eggins (1997); Kress, Leite-Garcia y van Leeuwen (1997); y Graesser, Gernsbacher y Goldman (1997), sólo por mencionar unos cuantos ejemplos.

<sup>5</sup> Se supone que fue en Harvard (1966), cuando se inició el trabajo relacionado con el análisis de contenido por a vía automatizada (Mochmann, 1985). Fue en aquel entonces que apareció la primera versión operativa denominada General Inquierer, desarrollada por Stone y asociados, sin embargo existen otros desarrollos posteriores: EVA, SPENCE, COFTA, COTAG, TEXTPACK, TALLY, ganaron alguna suerte de importancia como procedimientos de clasificación empírica. Desde la perspectiva automatizada se utilizan algunos criterios para considerar el éxito de la operación: validez aparente (facevalidity), validez concurrente (concurrentvalidity), y la validez de predicción (predivtivevalidity). Cabe mencionar que algunas ideas relativas a las redes semánticas (semantic nets) guiaron el diseño del sistema de análisis de contenido QUESTER. Vale decir que el GENERAL INQUIERER desarrolló los principios del enfoque de diccionario. Sistemas posteriores, como EVA, TEXT, TEXTPACK y SPENCE siguen esta idea. Mientras que la intención del GENERAL INQUIERER era ofrecer un instrumento general de análisis de contenido los nuevos desarrollos se

ejemplo, lo desplaza o, en todo caso, lo relega a un segundo plano. Le otorga una especie de supremacía al texto. Asumiendo, queriéndolo o no, que el cuerpo es el pariente pobre de la lengua.

Es cierto, el lenguaje verbal (y esto no quiere decir que existan muchos tipos de lenguaje, para aclarar una idea sobre esto es recomendable leer a Le Breton (1990), aunque su obra es amplia, basta con entender una idea y es que hablar de lenguaje corporal es un error pues se trata de un sistema simbólico diferente que el lenguaje, no hay una gramática corporal como se ha supuesto por muchos años), nos permite construir y reconstruir nuestras experiencias de índole cotidiana, nos permite referirnos a nuestros estados emocionales o compartir nuestras ideas con las personas con las que hablamos. Sea en los planos formales o informales

---

iniciaron por problemas especiales. EVA se desarrolló (en Hamburgo) para el análisis de los titulares de los diarios, ANACONDA (en Malmö) y TEXTPACK (en Colombia y ahora en Manheim) para la codificación de las preguntas abiertas de los cuestionarios, TEXT (en Oslo) para las aplicaciones de recuperación y SPENCE (en Nueva York) para el análisis de los protocolos en las entrevistas psiquiátricas. En la medida en que estaban orientados para objetivos especiales desarrollaron más unas características mientras que dejaron de lado otras que son necesarias para aplicaciones de tipo general. TEXTPACK ofrece un juego de rutinas para la comparación de diccionarios, corrección y selección de textos relativos a preguntas particulares, EVA estaba dirigido a conseguir nuevos desarrollos para el análisis semántico de los titulares. Ambos sistemas ofrecen buenas intercomunicaciones con los paquetes de análisis estadístico. COCOA fue escrito originalmente para análisis lingüístico, pero es atractivo para enseñar procedimientos elementales de análisis de contenido. De forma paralela a los enfoques de diccionario se desarrollaron los enfoques empíricos que evitan la categorización a priori. Los diccionarios a priori se derivan o están orientados por teorías y reflejan intenciones particulares de la investigación. Los enfoques empíricos suponen neutralidad en relación a este aspecto. Los procedimientos empíricos se análisis de contenido se apoyan en los trabajos previos de Luhn(1958). Al comienzo de la década de los cincuenta utilizó frecuencias de palabras para generar automáticamente abstractos de los documentos. Por último se puede mencionar que todos los métodos discutidos hasta ahora operan tomando como unidad la palabra, sin apenas hacer caso del contexto. Sobre esta situación tuvo lugar la aparición del sistema QUESTER, desarrollado por Cleveland, Mc Tavish y Pirro (1974). Puesto que el contenido de la comunicación está en cambio permanentemente, un modelo de comunicación que intente analizar el proceso de la comunicación debería ser dinámico al tiempo que prestara atención al contexto. Actualmente ATLAS.ti, NUD\*IST, NVivo y MAXqda, ofrecen posibilidades de codificación y de operación mucho más complejas que todos los sistemas anteriores para el análisis de textos.

de las relaciones sociales. Cuando hablamos, hacemos cosas con palabras, (Austin, 1962), podemos considerar que el lenguaje es un medio de acción (Potter, 1996). Mediante nuestras expresiones lingüísticas podemos hacer cosas o afirmar cosas. Veamos. Existen expresiones que no describen o registran nada y no son verdaderas ni falsas. Aquí, el acto de expresar la oración es, en sí, realizar una acción: “Te lo prometo” (que te llamaré por teléfono al llegar a casa). Esta expresión no describe ni hace aquello que enuncia, tampoco es verdadera o falsa. En la expresión “Te lo prometo”, no se está informando nada acerca de la promesa sino que se está haciendo la promesa. Se trata de una expresión realizativa. “Emitir la expresión es realizar una acción” (Austin, 1962, p. 47). Existen afirmaciones, por lo tanto, que no son verdaderas ni falsas, sino que simplemente ‘hacen cosas’. Una promesa no es verdadera ni falsa. El enunciado ‘Jorge corre todas las mañanas en el parque’ es algo que se puede ‘constatar’, por lo que el enunciado puede adquirir un valor de verdad. Una promesa tiene un carácter distinto. Prometer algo implica adoptar una actitud y se deben mostrar signos visibles de nuestra sinceridad, pero ninguna de estas cosas garantiza que la promesa pueda ser cumplida, de tal forma que lo que se convierte en verdadero o falso es el cumplimiento de la promesa y no la expresión en sí. Así, a la doctrina de las cosas que pueden andar mal y salir mal se le llama la doctrina de los Infortunios (Austin, 1962). Es decir, las promesas, cuando tienen un buen desenlace son, digamos, afortunadas. Cuando no, caen en el infortunio, pero las promesas en sí mismas, no son verdaderas ni falsas. Es decir, las expresiones constatativas pueden ser verdaderas o falsas (Austin, 1962), pero sólo bajo ciertas condiciones. Decir “estoy escribiendo un libro” se puede constatar, al igual que la expresión “estoy corriendo”; pero en cierto sentido estas expresiones, denominadas constatativas, incluyen apreciaciones o puntos de vista sobre la realidad y los sucesos que en ella aparecen. Decir que “la manzana está sobre la mesa”, implica creerlo y estar convencido de ello, pero esta expresión puede ser sustituida por la de “la manzana está en medio de la mesa”. En ambos casos, el estado de posición de la manzana se puede constatar, lo que hace que ambas expresiones sean constatativas, pero ambas son dos apreciaciones distintas sobre el estado de posición de la manzana. Si se puede constatar que ambas sean verda-

deras, ¿cuál es más verdadera?, es decir, ¿a cuál debemos adjudicar el carácter objetivo de la descripción? Es ahí donde entramos en complicaciones porque podemos ver que aunque hagamos cosas cuando hablamos, nuestras expresiones aluden a una forma particular de decir qué es lo que sucede en la realidad. No es lo mismo que yo diga: “Nepomuceno tuvo un accidente” a que yo diga “Nepomuceno chocó”, “Nepomuceno se estrelló” o “Nepomuceno tuvo un percance”. En cada una de esas expresiones hay distintas formas de construir el acontecimiento: “los acontecimientos sociales no son objetos que se encuentran ya hechos en alguna parte de la realidad” (Verón, 1981, p. 11). Nuestro modo de describir las cosas que nos pasan tiene que ver con nuestras historias personales, nuestros grupos sociales y nuestras formas de vivir y experimentar el mundo. No estamos alejados de aquello que decimos. Lo que tomamos como descripciones o informes “objetivos” de los sucesos cotidianos, en realidad son “informes”. De alguna manera “editamos” nuestras experiencias para nuestros interlocutores. Nuestras descripciones de los sucesos cotidianos están, por decirlo de alguna manera, “manipuladas” (de manera intencional o no intencional), por nosotros mismos e incluso se encuentran “moldeadas” por la cultura y las normas sociales de los grupos a los que pertenecemos. Cuando hablamos, nos encontramos en un marco conceptual (marco y escena; participantes; objetivos; secuencia de actos; tono; instrumentos; normas de interacción e interpretación; género), por lo que no basta con el conocimiento gramatical sino saber cómo hablar, es decir, cómo, cuándo, dónde, con quién y para qué utilizar determinadas expresiones (Goddard y Wierzbicka, 1997, p. 331). La interjección “ajá”, por ejemplo, puede denotar desaprobación, aprobación, incredulidad, complicidad, etc. Para utilizarla, debo tener una dosis de conocimiento cultural sobre cuáles son las situaciones, los objetivos y las condiciones sobre su uso. Aprendemos a utilizar socialmente el lenguaje en la medida en que aprendemos a manipular sus formas o dimensiones expresivas. Incluso, el significado cultural de la interjección “ajá”, varía si yo alargo el sonido de la segunda “a”, sobre todo si agrego ciertos movimientos de cabeza hacia arriba y hacia abajo y extendiendo un brazo hacia delante, mientras agito ligeramente mi mano, también hacia arriba y hacia abajo. Las personas construyen su mundo mediante el habla y los textos y hacen cosas con esas construcciones (Potter, 1996).



Es en nuestras expresiones lingüísticas que se pone de manifiesto la forma en que experimentamos y concebimos nuestros acontecimientos cotidianos, es decir, las cosas que nos pasan; es en los encuentros relacionales momentáneos que ocurren a los individuos en sus intercambios dialógicos donde está lo importante para nuestros estudios. Y, lo ocurrido ahí tiene que ser visto, no en términos de fotografías o representaciones de que ‘algo es cierto’, sino en términos de las diferentes posibles relaciones que puede tener, los diferentes roles que pudiera jugar en los individuos para el resto de sus vidas – una comprensión más relacional más que representacional (Shotter, 1997). Es en el lenguaje donde las personas construyen la percepción que tienen del mundo. Y de acuerdo con esa percepción que tienen del mundo, se refieren a él y utilizan diferentes metáforas. La metáfora, es algo más que un mero rasgo del lenguaje, “impregna la vida cotidiana, el pensamiento y la acción” (Lakoff y Johnson, 1980, p. 39). Las metáforas nos ayudan a organizar nuestras experiencias en el tiempo y en el espacio. Definen, orientacionalmente, nuestras experiencias con relación a determinados referentes como el arriba-abajo, izquierda-derecha, delante-detrás. Nos ayudan a describir situaciones o estados de ánimo para los cuales no existen términos precisos. Se pueden sentir “mariposas en el estómago” o que “las manos hormiguean” o se “adormecen”. Se pretendiéramos entender nuestras expresiones de manera literal sería fácil “irnos de cabeza” porque descubriríamos que la vida cotidiana, el pensamiento y la acción están plagados de metáforas. Las metáforas nos permiten organizar nuestra experiencia en el espacio: “calles que suben”, “calles que bajan”; pero también definir la sustancialidad de las cosas que hay en el espacio: “ropa de vestir”, “vestido de noche”, “raqueta de tenis”, etc.; así como el movimiento de las cosas a las que nos referimos: “me acaba de llegar la inspiración”, “la inspiración se me fue en este momento” o “lo tenía en la punta de la lengua”. Los ejemplos son muchos, uno puede hurgar en cualquier ámbito de la vida cotidiana (desde el más formal al más informal), y podrá darse cuenta de la cantidad de metáforas que utilizamos para describir estados de ánimo, situaciones, procesos, fenómenos, etc. Pero, sobre todo, podrá darse cuenta que las metáforas organizan nuestra experiencia en el tiempo y en el espacio. Quedan en el punto de indeterminación

que se halla justamente entre las palabras y las imágenes. Las metáforas son eso: una extraña combinación entre imágenes y palabras. El análisis de las metáforas que se utilizan en el habla cotidiana nos permitirá entender las distintas formas en que los significados sociales se producen y reproducen. Así como permitirán entender las diferencias culturales que hay entre los diversos grupos sociales y las distintas sociedades. Cuando cambia el habla y sus metáforas, la sociedad ya cambió. Sea hacia afuera o hacia adentro.

Muchas de nuestras acciones dependen de la forma en cómo construimos discursivamente nuestras experiencias sociales en nuestro mundo de habla a nivel cotidiano. La hipótesis Sapir-Whorf, de que la percepción que las personas tienen del mundo está determinada por el lenguaje que utilizan, es de sobra conocida por los estudiosos del lenguaje: “Whorf trabajó para una compañía que evaluaba los riesgos de los seguros y utilizó su trabajo para ilustrar esta hipótesis. Dio el ejemplo de los empleados de una firma que habían descrito unos bidones de gasolina como <<vacíos>> y, en consecuencia, seguros; sin embargo, en realidad los bidones estaban llenos de vapor muy inflamable que había estallado e iniciado un incendio. Sólo con que hubieran descrito los bidones como <<llenos>> (de vapores peligrosos) habrían visto lo peligrosos que eran y los hubieran tratado con más cuidado” (Potter, 1996, p. 132-133). Incluso hay quienes sostienen que el género se realiza en el discurso y que “lo que consideramos comportamiento ‘masculino’ o ‘femenino’ no está regido por la biología sino que se construye socialmente, y un ámbito fundamental en el que se construye el género es el uso del lenguaje” (West, Lazar y Kramarae, 1997, p. 180).

Esto que quiere decir que utilizamos una especie de anteojos lingüísticos (Potter, 1996), para “ver” el mundo en el que vivimos. Si vemos el mundo de manera distinta es porque lo vivimos, también, de manera distinta. Podemos compartir nuestras vivencias en la medida en que podemos construir significados de manera colectiva. El conocimiento de posibilidades por parte del oyente es su conocimiento del lenguaje y de los contextos en que se usa. Si sólo hay una posibilidad, lo probable es que el aparato receptor se precipite y anticipe el resultado basándose en lo que James llamó la más leve <<insinuación auditoria>>. Es preciso reconocer que no recibimos mensaje alguno, en el sentido estricto de la

palabra, cuando un amigo entra en la estancia y dice <<buenos días>> (Gombrich, 1998). Sucede que cuando hablamos, muchas veces nuestros interlocutores completan las frases que aún no completamos, “nos arrebatan las palabras”. No es que sean unos adivinos del pensamiento, es simplemente que de acuerdo con lo que vamos diciendo, vamos definiendo un universo cada vez más restringido de nuestra experiencia que llega un punto en el que es demasiado sencillo “deducir” (no adivinar), lo que vamos a decir o escuchar.

Si una persona le dice a otra “buenos días”, queriéndolo o no, ha restringido el universo de su experiencia y el otro ha quedado inserto en el universo de la experiencia de quien ha dicho “buenos días”. El interlocutor tendría la posibilidad de no responder al saludo, pero socialmente podría ser considerado como una persona “descortés” o “mal educada”, por lo que, de alguna manera, “se ve obligado” a responder con otro: “buenos días” (en este caso, si es sincero o no, si se produce un infortunio o no, no tiene mucho sentido pues sólo se quiere ejemplificar que muchas veces vamos cercando a nuestros interlocutores para que nos digan lo que queremos escuchar). Si nuestra pareja nos llama por teléfono y nos dice “sólo llamé para decirte que te amo”, seguramente no esperará que le digamos “ah, qué bueno, me da mucho gusto” o no podemos responder cosas como “¿no puedes emplear tu boca en decir otras cosas que no sean tonterías?”. Es común que frente a un “te amo”, aparezca un “yo también”, como si todo formara parte de un guión inscrito en la cultura. No es una regla, pero a un saludo le corresponde otro saludo, a un insulto, otro insulto, a un cumplido, un agradecimiento, y así sucesivamente. Existen, por decirlo de alguna manera, ‘cadenas de significados’ inscritos en la cultura y, obviamente, en la subjetividad de la gente. “Cuando las personas recuerdan cosas en conjunto, intentando comparar y contrastar explicaciones diferentes, construir y defender versiones plausibles o criticar o poner en duda su exactitud, articulan las bases y los criterios por los que se recuerdan dichas cosas” (Middleton y Edwards, 1990, p. 45).

Es importante hacer mención que los enfoques denominados “mentalistas”, del estudio del lenguaje, “suelen estar asociados con la investigación de laboratorio y la que se realiza mediante cuestionarios; interpretan las respuestas verbales de los sujetos a las preguntas de los investiga-

dores como informes de procesos mentales internos” (Condor y Antaki, 1997, p. 454), pero existen otros enfoques interesados en “la construcción social de la cognición que interpretan el discurso de las personas como acciones públicas que pueden desempeñar una cantidad de funciones sociales” (p. 454). Es claro que ocuparse de *qué* dicen las personas (entrevistadas), frente a determinadas preguntas, siempre nos remite a exaltar esa parte autobiográfica de las personas, por lo que adoptar una aproximación interpretativa es imprescindible. Una de las diferencias entre los enfoques “mentalistas” y los centrados en las “construcciones sociales” es la forma en que dan tratamiento a los datos. Los primeros están más centrados sobre el *qué* y los otros más centrados sobre el *qué* y el *cómo*. Es pertinente señalar que la psicología clínica y el psicoanálisis se ocupan del *por qué* y del *para qué*, pero básicamente se ocupan del *por qué*.

### **A manera de epílogo**

Sólo como un pequeño epílogo se podría agregar que:

1. El acercamiento a los clásicos es imprescindible para cualquier psicólogo social. No puede construirse una psicología social sin entender que la disciplina no es una ‘rama’ de la psicología y que la psicología social, la sociología y la psicología nacieron casi al mismo tiempo.

2. El escenario ‘natural’ y por excelencia de la psicología social es la vida cotidiana y no las situaciones artificiales del laboratorio. Y que el lenguaje ocupa una centralidad indiscutible en la ‘construcción social de la realidad’. Es la conversación y el habla cotidianas en donde se pueden identificar las peculiaridades de cada sociedad y cada cultura a partir de los usos sociales del lenguaje.

3. No puede prescindirse del entendimiento de la relación entre habla cotidiana y el cuerpo para hacer psicología social. De otro modo y al otorgarle una supremacía al lenguaje por encima de la corporalidad, se terminará por considerar que la realidad es sólo textual y que las personas no utilizan su cuerpo cuando hablan.

Estas tres rutinas básicas, que sólo con fines analíticos se separaron, son necesarias para construir una psicología social en forma.

## Referencias

- Álvaro Estramiana, J. L. (2003). *Fundamentos sociales del comportamiento humano*. Barcelona: UOC.
- Austin, J. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Billig, M. (1987). *Arguing and thinking*. Cambridge: University Press.
- Collins, R. (1994). *Cuatro Tradiciones Sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Collins, R. (2005). *Cadenas de Rituales de Interacción*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Nacional de Colombia, Anthropolos.
- Eco, U. (1977). *¿Cómo se hace una tesis?* Barcelona: Gedisa.
- Gombrich, E.H. (1998). *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. Debate: Madrid.
- Gumperz, J. (1965). On the Sociolinguistic Study of Non-standard English. In: R. Shuy (ed.), *Proceedings of the Conference on Non-standard English*. A.C.T.E., Illinois Institute of Technology.
- Halbwachs, M. (1944). *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.
- Huizinga, J. (1938). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza.
- Ibáñez, T. (1992). *Psicología Social Construccionalista*. México: Universidad de Guadalajara.
- Lakoff, G y Jonson, M. (1980). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Le Bon, G. (1895). *Psicología de las masas*. Madrid: Morata.
- Le Breton, D. (1990). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lehr, U.M. y Thomae, H. (1991). *La vida cotidiana*. Barcelona: Herder.
- Maturana, H. (1988). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- McDougall, W. (1908). *Introduction to social psychology*. London: Methuen.
- Middleton, D y Edwards, D (comps.) (1990). *Memoria compartida*. Barcelona: Paidós.
- Miller, G.A. (1989). Introducción. En W. James, *Principios de Psicología*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Mochmann, E. (1985). Análisis de contenido mediante ordenador aplicado a las ciencias sociales. *Revista Internacional de Sociología*, 43, 11-44.
- Potter, J. (1996). *La representación de la realidad*. Barcelona: Paidós.
- Ross, E. A. (1908). *Social Psychology: an outline and a source book*. Nueva York: McMillian.
- Ruiz Olabuenaga, I. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Deusto.
- Shotter, J. (1997). The social construction of our 'inner' lives. *Journal of Constructivist Psychology*, 10, 7-24.
- Van Dijk, T.A. (1997). *El discurso como interacción social*. (Tomos I y II), Barcelona: Gedisa.
- Verdú, V. (2005). *Yo y tú, objetos de lujo*. Barcelona: Debate.
- Verón, E. (1981). *Construir el acontecimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Wundt, W. (1912). *Elementos de Psicología de los Pueblos*. Barcelona: Alta Fulla.

*Recibido: 15 de diciembre de 2011.*

*Soto Ramírez*

*Aceptado: 25 de marzo de 2012*

# **La interculturalidad: una propuesta para fortalecer los valores sociales en un mundo multicultural**

## **Interculturality: a proposal to strengthen social values in a multicultural world**

María de Lourdes Vargas Garduño<sup>1</sup>

Ana María Méndez Puga<sup>2</sup>

*Facultad de Psicología.*

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.*

*Morelia, Michoacán, México*

### **Resumen**

En la actualidad, cada vez hay una mayor conciencia de que vivimos en sociedades multiculturales, aunque esta conciencia no implica que se esté propiciando la práctica de valores que permitan una convivencia basada en el respeto, en el reconocimiento de las diferencias y en la construcción del diálogo entre culturas diferentes. La interculturalidad (que otros teóricos denominan “interculturalismo”), puede ser la vía para fomentar dichos valores. Para poder promover discursos, prácticas y actitudes interculturales, desde la psicología social es necesario partir de la reflexión filosófica, para discutir tanto el concepto de interculturalidad como el de multiculturalismo, puesto que ambos se utilizan con diversas connotaciones, muchas de las cuales, han servido para justificar acciones racistas, de injusticia y de abuso de poder por parte de los grupos hegemónicos. En esta ponencia se analiza la problemática social multicultural y se lleva a cabo la revisión de ambos conceptos mediante la aplicación de la des-construcción derridiana y de la búsqueda de la “différance”. Finalmente se

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana en México. **Contacto:** luluvargas61@gmail.com

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía y Educación por la Universidad Nacional de Educación a Distancia en España. **Contacto:** a\_puga\_m@yahoo.com

hace una breve reflexión acerca de una experiencia de promoción de la interculturalidad entre mestizos e indígenas.

**Palabras clave:** deconstrucción, *différance*, interculturalidad, multiculturalismo.

### **Abstract**

At present, there is growing awareness that we live in multicultural societies, but this awareness does not mean you are encouraging the practice of values that allow a coexistence based on respect, recognition of differences and the construction of dialogue between different cultures. Interculturalism (other theorists call "interculturalism"), may be the way to promote these values. In order to promote discourses, cultural practices and attitudes from social psychology is necessary to start from philosophical reflection to discuss both the concept of multiculturalism such as multiculturalism, as both are used with different connotations, many of whom have served to justify racist actions, injustice and abuse of power by the hegemonic groups. This paper analyzes the multicultural social issues and carried out the review of these concepts through the application of Derridean deconstruction and the pursuit of "differance". Finally, a brief reflection on the experience of promoting interculturalism between mestizos and Indians is presented.

**Keywords:** deconstruction, interculturalism, multiculturalism, *différance*

### **Introducción**

*El interculturalismo es parte integrante de una sociedad multicultural.*

*El conflicto como base del diálogo intercultural es provechoso:*

*descubija, obliga a argumentar, afianza convicciones o*

*abre nuevas reflexiones.*

*Sylvia Schmelkes*

Si bien es cierto que el ámbito propio de la filosofía es la discusión teórica, también lo es que su influjo no se circunscribe a ella, sino que impacta en la cotidianidad de los sujetos: en sus discursos, en sus prácticas y en sus actitudes. Así, desde la filosofía se conceptualizan los valores y se fundamentan las normas de conducta; de ahí su gran importancia, especialmente para las ciencias sociales.



El mundo actual, regido por el pensamiento globalizado, está ocasionando crisis sociales que tienen que ver con una manera de entender y priorizar los valores: siendo el dinero el mayor valor a obtener, no importan los medios que se utilicen para alcanzarlo. Por ende, los países, las empresas transnacionales y otros grupos de poder, no tienen empacho en generar guerras, en aniquilar pueblos, en inducir niños y jóvenes a la drogadicción, por citar algunos ejemplos; puesto que la meta es “obtener mercados” e incrementar sus ganancias.

Ante tal situación, corresponde a la comunidad académica analizar estas situaciones para orientar el pensamiento de la sociedad, y que éste pueda concretarse en acciones tendientes a construir condiciones de posibilidad para disfrutar de la “vida buena” para todos, no sólo para los poderosos. Muchas son las vías por las cuales puede trabajarse en esta dimensión, la que aquí se propone es la de la “interculturalidad”.

¿Por qué la interculturalidad puede constituirse en una estrategia de fortalecimiento de valores en este mundo posmoderno que empieza a reconocer la diversidad? Desde el punto de vista de las autoras de este texto, la clarificación conceptual acerca de la interculturalidad y su correspondiente influjo en la vida cotidiana pueden constituirse en la puerta de acceso a la práctica de otros valores en vistas a lograr una mejor calidad de vida para todos, ya que la vivencia de la interculturalidad supone una valoración crítica de lo propio, así como un reconocimiento y valoración de lo ajeno, también desde un punto de vista crítico; lo que facilita la posibilidad de establecer diálogos para dirimir conflictos y buscar soluciones que puedan beneficiar a ambas partes.

En este texto se plantea en primer lugar, un concepto de cultura, posteriormente, se realiza un análisis deconstructivo<sup>3</sup> con base en Derrida sobre acerca de “interculturalidad” y “multiculturalismo”, para cerrar con una breve reflexión acerca de una experiencia de promoción de interculturalidad, entre indígenas y no indígenas, dentro del ámbito educativo,

---

<sup>3</sup> Aunque la traducción más común del término “déconstruction” es “deconstrucción”, en este texto se sigue la opinión de Fernando García Masip (2008) de que es más correcto traducirla como “desconstrucción”, puesto que en español, para hablar de lo contrario de algo, se usa el prefijo “des”, y no “de”, como en “desdoblamiento”, “desdecirse”, por citar algunos ejemplos.

por ser éste último un espacio idóneo para la clarificación y difusión de los valores.

### Un “pasaje” hacia la comprensión de la cultura

Para desconstruir los conceptos “interculturalidad” y “multiculturalismo”, resulta fundamental partir del concepto de “cultura”, cuya complejidad ha sido abordada desde diversos enfoques (filosófico, sociológico, antropológico...), muchos de los cuales aún se ubican dentro de la visión eurocéntrica.

Por tanto, con la intención de contar con un referente teórico acerca de la “cultura”, se propone un concepto obtenido a partir de una “différance” construida desde tres dicotomías principales: la primera que enfrenta a la “bildung” (formación de los sujetos) con la “kultur” (productos humanos); la segunda, que contrapone al “culturalismo” con la visión socioeconómica y la tercera, que se refiere más al manejo del concepto de cultura con relación a los pueblos indígenas, en el que se confronta el concepto de cultura “paratáctico”, con una propuesta de cultura “sintáctica”.

Esta última dicotomía fue tomada del punto de vista antropológico de Jorge Gasché (2008), quien critica el concepto de cultura circunscrito al ámbito de lo simbólico, y llama lo llama “concepto paratáctico” de cultura; en contraposición, propone un “concepto sintáctico” de cultura, que enfatiza el carácter articulado, dinámico y concreto de la cultura, que se puede apreciar como algo tangible en la cotidianidad, y no como algo que está sujeto a un estudio taxonómico, estático, cuyo resultado es una simple yuxtaposición de elementos. En consecuencia, la fuente del conocimiento de un pueblo, no son las personas consideradas en forma aislada a manera de simples “informantes”, sino las personas “en situación real”, como actores, como productores en interacción con los otros y con su medio, de manera contextualizada, lo cual implica un acercamiento diferente al de la antropología clásica. Aunque Gasché se refiere específicamente a las culturas indígenas, se retoma su propuesta porque nos parece que sus consideraciones bien pueden valer para cualquier cultura.

El “no concepto” derridiano, que él llama “différance”, abre la posibilidad de crear o encontrar “pasajes” que permitan transitar de un extremo al otro de un concepto. En este caso, dicho pasaje se ha construido a

partir de cuatro propuestas: la de Luis Villoro (1985), la de Sobrevilla (1998), la de Thompson (1998/2006) y finalmente la de Gasché (2008).

Lo que tienen en común estos tres autores es su manera de vincular los dos polos de la primera dicotomía: *bildung* vs. *kultur*. Villoro (1985) habla de que si bien la cultura posee dos dimensiones: la interna y la externa (que equivalen respectivamente a *bildung* y *kultur*), ambas se encuentran relacionadas de modo tal, que la dimensión interna de la cultura es la condición de posibilidad de la externa. Así pues, la cultura puede considerarse como si fuera una ‘segunda naturaleza’ creada por las comunidades humanas, con la intención de justificar sus creencias, realizar sus valores elegidos y cumplir sus fines deseados. Por medio de la cultura, los hombres intentan varios objetivos: asegurar el acierto de sus acciones, dar sentido a su vida, lograr un acercamiento a un ideal de perfección, así como establecer una comunicación con los otros; y en el proceso de consecución de tales objetivos, los sujetos van desarrollando su “*bildung*” y van creando los productos que van a constituir la dimensión externa de la cultura, que viene a ser la “*kultur*”.

Por su parte, Reale (1998, en Sobrevilla) clarifica la simbiosis entre ambos conceptos al expresar que en realidad la cultura es el sistema de intencionalidades humanas históricamente objetivadas a lo largo de la historia; o dicho de otro modo, la objetivación histórica de las intencionalidades en el proceso existencial; por lo que se podría decir que a fin de cuentas son dos aspectos complementarios de un mismo concepto, de acuerdo con la focalización de la “parte objetiva”, o de la parte “subjetiva”.

Thompson (1998/2006:203), retomando los puntos críticos de las dos dicotomías antes enunciadas, y recuperando los nodos más relevantes de las aportaciones de los diversos teóricos de la cultura, sintetiza el concepto, mencionando que:

*la cultura está constituida por las formas simbólicas –es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativos de diversos tipos- en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas.*

Lo cual, aplicado, se enriquece con las consideraciones de Gasché (2008 y 2010), puesto que si bien en su momento resultaron útiles las taxonomías “paratáticas”, en la actualidad y debido a las implicaciones prácticas que tiene, conviene considerar las diversas culturas (no sólo la indígena) desde una mirada sintáctica, articuladora, activa y situada en contexto.

Así pues, esta noción encierra como elementos más destacados: su *dimensión histórica*; su *carácter simbólico*; su *vínculo con la agencia* (en tanto “cultura en acción”) y la *estructura*; su *referencia al ámbito observable externo y a su dimensión interna, en tanto formación de la persona*; así como su *carácter vivo dinámico, y articulado en su contexto social*. Por tanto será éste el concepto que permita analizar los conceptos que aquí se desconstruyen: interculturalidad y multiculturalidad.

### **Acercamiento al debate sobre el multiculturalismo y la interculturalidad. Una visión desconstruccionista.**

La diversidad cultural, especialmente cuando se trata de grupos que coexisten dentro de un mismo territorio, ha planteado múltiples problemas de interacción social, que tienen que ver con el problema de la relación entre lo universal y lo particular, como es el caso de la paradoja que señala Castoriadis (1998, p. 144): *la paradoja consiste en que nosotros afirmamos que todas las culturas tienen iguales derechos y lo afirmamos respecto de culturas que no admiten que todas las culturas tengan iguales derechos, sino que afirman su propio derecho a imponer su “derecho” a las demás*. Ante esto, Díaz Polanco (2007) se pregunta: “¿Cómo resolver los problemas que plantea esta paradoja? (...) ¿Pueden superarse las limitaciones del particularismo y el universalismo a ultranza?, ¿pueden encontrarse los fundamentos o las premisas básicas de una compatibilidad cultural creativa y democrática?” (p. 165). El multiculturalismo, el pluralismo cultural y la interculturalidad son formas distintas de entender dicha problemática. A continuación se analizan dichos conceptos, aplicando la desconstrucción derridiana.

El punto de arranque lo constituye la revisión etimológica, no obstante, dado que la palabra raíz de la que se derivan “multiculturalismo” e “interculturalidad”, se ha conceptualizado al inicio de este texto, a conti-

nuación revisa la aplicación de los prefijos “multi e inter” así como de los sufijos “ismo e idad”, que acompañan a la raíz “cultura”.

Posteriormente, siguiendo con el ejercicio desconstructivo, se discuten cuatro dicotomías: multiculturalismo, la visión liberal frente a la relativista; multiculturalismo frente a interculturalidad; la interculturalidad como búsqueda de armonía o como conflicto inevitable y la interculturalidad latinoamericana, en situación de oposición o de similitud al asimilacionismo; para concluir con la *différance* derridiana, al intentar encontrar los pasajes que permitan interconectar las diversas aristas de manera crítica.

*Acerca de “ismos” e “idades”. Lo “multi” y lo “inter”.*

Algunos autores como Soriano (2004), citado por Sylvia Schmelkes (2009), hacen notar la diferencia entre “ismos” e “idades”, con respecto de los conceptos en comento. Rafael Sáez Alonso (2006), citando a Carlos Giménez (2003), distingue un plano fáctico o de hechos, de un plano normativo referente a propuestas sociopolíticas y éticas; de modo tal que las “idades” (multiculturalidad e interculturalidad), se refieren al plano de los hechos, a la descripción de realidades; mientras que los “ismos”, (multiculturalismo e interculturalismo), se ubican en el terreno normativo. De este modo, al hablar de “multiculturalidad”, se alude a la existencia de una diversidad cultural, religiosa, lingüística, étnica..., dentro de un espacio común (que generalmente es un país o una entidad política) (Olivé, 1999); mientras que el término “multiculturalismo”, remite al reconocimiento de la diferencia, a partir del principio de igualdad y el principio de la diferencia. Asimismo, al expresar la idea “interculturalidad”, se focaliza la atención en el modo en que, de hecho, se presentan las relaciones interétnicas, interlingüísticas, interreligiosas, etc.; y al emplear el concepto “interculturalismo”, se expresa el deseo de un deber ser que implica la convivencia en la diversidad, concretada a través de cuatro principios: el principio de igualdad, el principio del derecho a la diferencia, el principio de interacción positiva (que tiende a buscar una cierta

unidad dentro de la diversidad), y por último, el principio de identidad personal y cultural<sup>4</sup>.

En consecuencia, se puede afirmar que el concepto de multiculturalismo, encierra una connotación “normativa”, que se refiere a modelos<sup>5</sup> de sociedad que se constituyen en guías para las decisiones y acciones de los diversos actores sociales, culturales y políticos (Olivé, 1999). Por tanto, considerando las condiciones distintas en que se vive la multiculturalidad en toda la gama de contextos posibles, habrá que tener presente el tipo de multiculturalismo (en sentido normativo) que se presente, para responder a las necesidades de cada país. Así, el multiculturalismo normativo que propone Olivé, pretende justificar tanto el derecho a la diferencia, como el derecho a la participación activa en la construcción del Estado al que pertenece cada cultura. Olivé hace notar que no puede calificarse de conservador o de progresista el multiculturalismo por sí mismo, ya que existen ambas formas de entender el concepto y de aplicarlo en contextos concretos.

Con respecto de la multiculturalidad, Sylvia Schmelkes (2005), enfatiza que el concepto, por su carácter descriptivo, no atañe a la relación entre las culturas, ni califica tal relación, por lo que, admite relaciones de explotación, discriminación y racismo. En consecuencia, podemos ser multiculturales y racistas, que es lo que ocurre con mucha frecuencia en el ámbito internacional: hay países que se asumen como “multiculturales” y son profundamente racistas.

*Primera dicotomía:*

*Multiculturalismo, la visión liberal frente a la relativista.*

Dado el inevitable vínculo con las políticas y los intereses económicos de los grupos en el poder, tanto en el ámbito mundial como dentro de cada nación, existen múltiples sentidos del término “multiculturalismo”, que es más empleado que “multiculturalidad”, a pesar de la diferencia conceptual entre ambos. Así pues, la primera dicotomía señala dos de las

---

<sup>4</sup> Los tres primeros principios del interculturalismo los propone Giménez (2003), mientras que este último principio lo agrega Sáez Alonso (2006)

<sup>5</sup> Para Olivé, tales modelos incluyen conceptos sobre las culturas, sus funciones, sus derechos y obligaciones; así como las relaciones entre las culturas y los individuos o de las culturas entre sí. (Cfr. Olivé, 1999, p. 59)

posturas más comunes entre los teóricos y también en la aplicación práctica de las políticas multiculturales.

El multiculturalismo, para algunos, es una palabra portadora de una ideología neoliberal, que encierra una idea de “tolerancia”, entendiendo por tolerancia el “respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias” (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, 2001). Este “respeto” se traduce en la aceptación pasiva de la coexistencia de grupos diversos al hegemónico en un mismo territorio, de tal manera que cada uno “vive su vida” sin involucrarse con el otro, sin importarse mutuamente. Las consecuencias éticas de esta postura implican el reforzamiento de una actitud endocéntrica, que les impide involucrarse con los demás, de tal modo que, a pesar de que se convive con el “otro” en el trabajo, en la escuela o en cualquier otro ámbito, a ninguno de los dos les importa lo que le suceda al otro, ni se involucra con él; sólo le importa lo que ocurra dentro de su propio “grupo”, de los que son considerados como iguales a sí mismo.

Lo anterior constituye la forma más difundida de entender el multiculturalismo, sobre todo en los Estados Unidos. No obstante, esta postura extrema, toca la otra, también extrema; aunque, como dice Díaz Polanco (2007) las dos impiden el logro de la autonomía de las culturas. Ambas posturas extremas, constituyen una “sólida unidad” en realidad; funcionan como las dos caras de una misma moneda. Mientras los “liberales” califican de “etnicismo esencialista” cualquier búsqueda de reivindicación de derechos de los grupos indígenas o minoritarios; a su vez, los “relativistas” acusan de “liberalismo homogeneizador” cualquier referencia a los derechos fundamentales de las personas. Sin embargo, no debe perderse de vista la posibilidad de que, las posibles desavenencias “civilizatorias” que se dan en la interacción entre las culturas que conviven dentro de un mismo espacio, puedan resolverse mediante el diálogo, la comunicación y la tolerancia interculturales (Díaz Polanco, 2007). Lo anterior suena muy bien, pero cabría la pregunta: ¿cuáles deberían ser las condiciones de posibilidad de dicho debate o diálogo para que no se convierta en un “diálogo de sordos”? He aquí uno de los principales puntos a trabajar.

En el mismo tenor, aunque con un matiz distinto, Villoro (2002) habla de que con frecuencia se tiende a confundir el multiculturalismo

con el integrismo cultural, o a vincular al multiculturalismo con el liberalismo. Por tanto, se presenta un doble equívoco: la ideología liberal dominante confunde el multiculturalismo con su interpretación por los integrismos monistas, la ideología integrista a su vez confunde el pensamiento liberal auténtico con su interpretación a favor de un poder político. La única forma de dar luz a la confusión es despejar este doble equívoco (Villoro, 2002, s/p), que se expresa en dos formas: en lo referente a la contraposición entre derechos a la igualdad y derechos a las diferencias; y en la relación entre culturas diferentes, enfrentando el universalismo con el relativismo cultural.

De acuerdo con lo anterior, surgen algunos cuestionamientos: ¿es posible buscar conciliaciones entre tales posturas contrarias?, ¿el reconocimiento de las diferencias se opone efectivamente a igualdad de derechos?, ¿en realidad, como dice Villoro, la reivindicación multicultural se dirige contra la desigualdad del trato y de oportunidades que impide la igualdad jurídica?, ¿la defensa de los derechos colectivos de los pueblos implica la falta de respeto a los derechos individuales?, ¿hasta dónde en realidad se está defendiendo la opresión que pueden ejercer los grupos hegemónicos al amparo de la proclamación de los derechos individuales?

### *Segunda dicotomía:*

#### *Multiculturalismo frente a interculturalidad.*

Mauricio Beuchot, por su parte, define el multiculturalismo como “el fenómeno de la multiplicidad de culturas que se da en el mundo, y en la mayoría de los países” (2005, p. 13). Asimismo, señala que por “pluralismo cultural” (o “interculturalidad”)<sup>6</sup> se entiende el modelo con el que se trata de explicar o manejar ese multiculturalismo”. Mientras que el multiculturalismo se refiere sólo al hecho de la existencia de varias culturas dentro de una comunidad mayor (por lo regular una comunidad política o estado), el pluralismo cultural o interculturalidad, se refiere a la interacción entre culturas, de modo tal que mantengan lo más posible, su identidad cultural; en donde pueda haber tanto aceptación de valores mutuos como también una actitud crítica frente a lo propio y a lo ajeno.

---

<sup>6</sup> Beuchot utiliza indistintamente ambos términos, aunque la mayoría de los teóricos no comparten la opinión de que se les pueda emplear como sinónimos. Esto se discutirá más adelante.



Esto, para Beuchot, se logra mediante un “pluralismo cultural analógico”, basado en el referente de los derechos humanos<sup>7</sup> y no en una cultura particular (la eurocéntrica). No obstante, aquí cabe la pregunta: ¿los derechos humanos a los que se refiere Beuchot, no son también producto de la cultura eurocéntrica?, ¿cómo entonces evitar caer en una forma distinta de imposición del eurocentrismo, en esta propuesta?

*Tercera dicotomía:*

*Interculturalidad: búsqueda de armonía o conflicto constante.*

Erika González Apodaca (2009), en su atinado comentario al libro de Gunther Dietz y ot., (2008). *Multiculturalismo, Educación Intercultural y Derechos Indígenas en las Américas*, destaca otra tensión en el uso del concepto de interculturalidad. Tal tensión se presenta más que en la discusión teórica, en circunstancias en las que deben aplicarse tales conceptos, sobre todo, lo aplica al terreno educativo. Se trata de la tensión que tienen que ver con la visibilización o el desdibujamiento del conflicto. Los discursos hegemónicos, generalmente promovidos por los gobiernos nacionales, las organizaciones supranacionales y los agentes financiadores, defienden un concepto de la relación intercultural tendiente a lograr un estado ideal de relaciones armónicas entre diversos, que suponga valores de tolerancia, respeto y enriquecimiento cultural mutuo, como hemos visto en algunos de los teóricos revisados. En el polo opuesto y por lo general, defendido por organizaciones sociales e indígenas, y vinculado a procesos locales, aparece un concepto de *interculturalidad conflictiva*, vivida como realidad presente, no futura, e históricamente cualificada por relaciones de asimetría.

No se puede negar el carácter conflictivo de las relaciones interculturales, y nadie supone que trabajar a favor de ellas sea algo simple y sencillo. Tampoco puede soslayarse el hecho de que muchos gobiernos utilicen en su discurso el concepto de interculturalidad de manera ideológica, manipulatoria, y no tanto como un camino para conseguir relaciones armónicas entre los diferentes; sin embargo, habrá que pensar en que:

---

<sup>7</sup> Alude a los que fueron promulgados en la ONU en 1948, con base en los propuestos en la Revolución Francesa.

*la interculturalidad supone que entre los grupos culturales distintos existen relaciones basadas en el respeto y desde planos de igualdad. (...) No admite asimetrías, es decir, desigualdades entre culturas mediadas por el poder, que benefician a un grupo cultural por encima de otro u otros (Schmelkes, 2005:5).*

Además, habrá que revisar si el problema del conflicto es conceptual o radica más bien en la aplicación práctica, en las asimetrías culturales que existen de hecho y que en el fondo, responden al interés de quienes detentan el poder político y económico; puesto que quienes tienen el poder no cederán fácilmente su posición para promover a las culturas desfavorecidas.

Por tanto, sí puede calificarse en cierta forma como utopía, porque se considera que la interculturalidad es una aspiración, que debe formar parte de un proyecto de nación; pero, habría que pensar lo siguiente: ¿no es mediante los intentos de conseguir utopías, en tanto principios inspiradores, como se han logrado cambios sociales?, ¿no valdrá la pena el ser considerados “ilusos”, si al trabajar para despertar actitudes interculturales, nos acercamos a fomentar una “vida buena” para todos y no sólo para los que tienen poder?

*Cuarta dicotomía:*

*Interculturalidad o asimilacionismo sutil, la interculturalidad en Latinoamérica y en México.*

La cuarta tensión, está situada en la problemática de América Latina. A lo largo de este apartado, se pretende revisar cómo es que se ha venido trabajando la interculturalidad en América Latina y en México en particular, tanto en el terreno teórico, como en su aplicación en las políticas públicas. Se abordará el tema desde el ámbito educativo, en particular desde la educación indígena, que desde la década de los ‘90 empezó a llamarse “bilingüe” y más adelante “intercultural bilingüe”.

La asimilación consiste en el *diseño de sistemas de compensación educativas mediante las cuales el “diferente” pueda acceder con cierta rapidez a la competencia en la cultura dominante, siendo la escuela la que facilita el “tránsito” de una cultura a otra (García, citado por Ruiz López, 2002).* Aunque el discurso habla de la práctica de la educación intercultural, en

la realidad, tiende aún al asimilacionismo, aun sin que haya conciencia clara de este hecho por parte de los profesores.

Estudios previos como el realizado por Vergara y Bernache (2008); explicitan que la calidad del trabajo educativo producido desde la EIB, con frecuencia se reduce al rescate de los elementos folklóricos de los pueblos indígenas, y que, en los profesores prevalece la idea de la castellanización y la asimilación, porque así fueron formados y, ante la falta de capacitación docente para comprender, vivir y transmitir la interculturalidad, sólo reproducen el modelo que recibieron. En otros casos, la atención a población de una misma etnia o interétnica, se limita a los aspectos curriculares sin considerar las relaciones de poder que se establecen entre cultura dominante y culturas dominadas. Inclusive, la acción educativa suele estar sustentada en una concepción estática de las culturas y se destacan sus diferencias, siempre con referencia al marco de la cultura nacional dominante.

El concepto de interculturalidad, por otro lado, lo expresa Luis Enrique López de este modo:

*[La interculturalidad es] la lectura crítica de la diversidad sociolingüística y sociocultural que caracteriza a sociedades pluriétnicas [como las latinoamericanas] marcadas por el discrimen (sic) producto del pasado colonial, así como la clara toma de posición frente a las condiciones de inequidad y desigualdad que marcan las relaciones entre indígenas y no-indígenas (2004, p. 17, citado por López, 2006).*

Así, para este autor, en el contexto sociohistórico latinoamericano, la interculturalidad tiene que ver con dos acepciones. En primer lugar con la asimetría, la discriminación y el racismo que aún rigen en las relaciones entre indígenas y no-indígenas; así como también con el cuestionamiento de la visión que los sectores hegemónicos tienen del Estado-nación y de la cultura y la lengua. Desde esa óptica, la interculturalidad se constituye en una propuesta contrahegemónica, ante la cual los Estados han sentido la necesidad de reaccionar afianzando su proyecto democrático. En segundo lugar, la interculturalidad se vincula con el manejo de las situaciones conflictivas características de las relaciones interétnicas y con la posibilidad de buscar convergencias mínimas y construir

consensos entre posiciones y puntos de vista, pertenecientes a visiones del mundo particulares. Esto, sin embargo, resulta más difícil cuando dichas convergencias deben darse entre sociedades de desigual poder (como es el caso de Latinoamérica).

No obstante, señala López (2006), desde la interculturalidad, por lo general, se apunta hacia una convivencia respetuosa entre todos quienes habitan dentro de un mismo país o región, a pesar de que pudiese haber ciertos conflictos entre los diversos grupos. Como puede apreciarse, el concepto que maneja López en sus diversos textos alude tanto a lo que hemos definido antes como “interculturalismo” y como “interculturalidad”, ya que él no distingue entre el elemento meramente descriptivo y el elemento normativo.

Para García Canclini (2004), por su parte, el concepto de interculturalidad, se vincula con la capacidad de reconocer las diferencias, lo cual fortalece la actitud de respeto hacia las diversas culturas, remitiendo a un conjunto de principios: la aceptación de la alteridad, la conciencia de ser distintos, el respeto mutuo, el abandono del autoritarismo mediante la construcción de una relación dialógica entre los distintos actores; el fomento de la comunicación y la flexibilidad en las relaciones sociales entre el mundo "occidental" y los pueblos indígenas. No basta con saber que existe una amplia diversidad multicultural. Este conocimiento, *si no es seguido del reconocimiento de las mayorías o de los más poderosos al pleno desarrollo de las minorías o de los más débiles en el mundo moderno*, no puede generar procesos interculturales. Y si no llega a la definición y aprobación de eficaces políticas de acceso a la autonomía y a los recursos materiales para los pueblos minoritarios, sigue siendo ineficaz, permanece en el ámbito de la “fría multiculturalidad”. Así pues, Canclini opone “multiculturalidad” (como la descripción del hecho de la diversidad cultural), a “interculturalidad” (entendida como el deber ser de las relaciones interculturales), a diferencia de la propuesta de Sáez (2006), de Giménez (2003) y de Soriano (2004, citado por Schmelkes, 2009).

*La différence: el pasaje entre lo “multi” y lo “inter”, en los modelos de Luis Villoro y de León Olivé.*

Si bien existen posibles puntos de interconexión entre las posturas antes discutidas, resulta fundamental encontrar críticamente qué elementos se

recuperan y cuáles se desechan, para lograr conciliar la igualdad de derechos de las culturas y el respeto a sus diferencias. Entre las propuestas mexicanas destaco dos: la ética de las culturas de Villoro (1998) y el proyecto multicultural de León Olivé (1999).

Villoro (2002) señala que si a todas las culturas se les otorgara el mismo valor, no sería posible rechazar una cultura que se considerara universal y se impusiera por la fuerza a los demás; por lo que un relativismo cultural absoluto está obligado a aceptar la validez de cualquier cultura dominante o discriminadora, puesto que es relativo a su cultura, el ser *dominante* y *discriminadora*, tendría el mismo valor que una cultura *dominada* y *no discriminadora*. Por tanto, propone una ética de la cultura con carácter universalista, pero no desde un universalismo homogeneizante, sino “formal” como él lo dice. Propone las estructuras éticas que sostendrán el edificio de las culturas, pero no dice cómo deben ser y cuáles serán sus contenidos. Señala que los rasgos culturales serán más deseables, en tanto cumplan tres funciones universales “formales”:

*1) explicar la realidad y asegurar el éxito de nuestras acciones en ella (racionalidad teórica e instrumental); 2) regular nuestra conducta en conformidad con el bien común (racionalidad práctica, normativa), 3) orientar y dar un sentido a la vida, tanto individual como colectiva (racionalidad valorativa).* (pp. 145-146)

A pesar de la crítica que pudiera hacerse a Villoro acerca del carácter universalista de su propuesta, resulta interesante el planteamiento, ya que esboza algunas líneas de universalidad, pero proporciona un amplio margen donde pueden caber las particularidades de cada cultura. Además, pensar en posturas que caigan en un relativismo total, lleva a extremos tan peligrosos como los del universalismo radical.

En un tenor similar, León Olivé (1999:33), considera que ni el “absolutismo” ni el “relativismo” pueden constituirse en las posiciones filosóficas satisfactorias para sustentar los principios heurísticos que orienten la acción en las relaciones interculturales. Su opción es una posición pluralista que supere ambos extremos y permita plantear una ‘sana base para las relaciones entre culturas, sobre un pie de igualdad en el terreno epistémico y en el terreno moral’. Explica su postura llamándola ‘proyecto multicultural’, que consistiría en la defensa del derecho a la diferencia

de cualquier cultura pero con la conciencia de que tal derecho implica la obligación de las culturas a tener una disposición al cambio y, sin detrimento de su identidad, a involucrarse en la construcción de las sociedades más amplias en las que están inmersas. Esto significa que miembros de culturas diferentes estarían en posibilidades de establecer una comunicación que implique la mutua comprensión, establezcan de común acuerdo, principios de convivencia y metas compartidas, y trabajen conjuntamente para lograrlo. No tiene que haber un choque entre la construcción de una sociedad más amplia (ya sea nacional o global) y la preservación de las culturas particulares, puesto que tal sociedad es el resultado de la interacción de todas las culturas particulares que han dado lugar a una unidad más amplia.

A manera de corolario, se propone el uso de los términos discutidos, del siguiente modo: “multiculturalidad” designa el hecho de que diversas culturas se encuentran dentro de una sociedad mayor o dentro de un estado; “multiculturalismo” a la postura ético-política que busca justificar tanto el derecho a la diferencia, como también el derecho a la participación activa de todos los pobladores en la construcción del Estado al que pertenecen; “interculturalidad” a las relaciones que de hecho existen entre miembros de diversas culturas, e “interculturalismo” a la forma de interacción entre culturas que tienda a buscar un equilibrio entre el respeto a la diversidad, y la participación activa en la construcción de una sociedad amplia que procure la justicia para todos sus miembros (ya sean individuos o culturas). No obstante, cabe hacer notar que, como dice Schmelkes (2009), en América Latina se ha generalizado el uso del término “interculturalidad” como sinónimo del interculturalismo debido a que en este contexto la interculturalidad nació junto con la educación intercultural bilingüe, que implica de por sí un proyecto de intervención en función para lograr una sociedad deseada. Además, hay que hacer hincapié en que, aunque suelen confundirse el multiculturalismo y el interculturalismo, su diferencia estriba en que el primero insiste en la tolerancia y la convivencia pacífica entre las culturas distintas, mientras que el segundo pretende el aprecio del diferente, su valoración y la disposición de dejarse convencer por otras formas de ver el mundo y de solucionar problemas, implica una actitud de acercamiento “de igual a

igual”, donde tanto uno como el otro estén con la mente y corazón abiertos para ser capaces de comprenderse mutuamente.

No hay que perder de vista tampoco que el interculturalismo (interculturalidad) supone el conflicto, no lo desconoce; de hecho, el diálogo intercultural asume la existencia de conflictos iniciales y no presupone que siempre se resolverá en acuerdos, con frecuencia el resultado son profundos desacuerdos; pero el conflicto es provechoso en tanto que cimbra lo que se tenía por establecido y obliga a cuestionar y argumentar, afianza convicciones o abre nuevas reflexiones. Lo que el interculturalismo (interculturalidad) busca es evitar que el conflicto derive en violencia, puesto que se constituye en un mecanismo tendiente a buscar acuerdos mínimos que perjudiquen lo menos posible a los involucrados en una discrepancia, con la intención de lograr una convivencia pacífica (Schmelkes, 2009).

Dentro de este panorama, que apenas se ha bocetado, habrá que revisar cómo es que estos conceptos han estado impactando en las relaciones entre los grupos étnicos y los grupos hegemónicos dentro del Estado Mexicano, a partir de las políticas educativas y sociales.

### **Algunas reflexiones acerca de las experiencias de interculturalidad desde la escuela primaria**

Aunque oficialmente inicia en 1997 la política de que la educación indígena debe ser “educación intercultural bilingüe”, a la fecha, sus postulados no se han logrado llevar a la práctica. Sin embargo, ha habido muchas experiencias de promoción de los valores interculturales desde la educación; se trata de iniciativas que no parten “de arriba”, desde las cúpulas gubernamentales, sino “desde abajo”, desde la inquietud de profesores, de investigadores, e incluso de comuneros, preocupados por construir otras formas de educar a los indígenas y a los no indígenas para desarrollar prácticas, discursos y actitudes que permitan relaciones más justas y de respeto mutuo y de valoración de las diferencias, como es el caso del proyecto coordinado por María Bertely (2009).

Una de estas experiencias ha sido la generada a través de diversos proyectos de investigación iniciados en el año 2004 entre investigadoras y tesis de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y profesores de algunas comunidades de la Re-

gión de la Sierra P'urhepecha, en Michoacán. A lo largo de este tiempo, ha habido un fortalecimiento en ciertos valores, manifestados a través del discurso y de las prácticas cotidianas, tanto entre indígenas como entre no indígenas, debido a un proceso de promoción de la interculturalidad.

La interculturalidad, concretada en actitudes de apertura hacia la comprensión de la otredad de los que interactúan, ha favorecido el interaprendizaje. Así, a manera de muestra, se pueden apreciar algunos cambios en los indígenas, sobre todo, en el sentido del fortalecimiento de la valoración de lo propio, de su cultura, de su lengua, aunque también en el desarrollo de la actitud crítica hacia lo propio y hacia lo ajeno. Por otro lado, los no indígenas, hemos aprendido a ser más abiertos, más empáticos, a valorar el sentido comunitario de las tomas de decisión y la importancia de la reciprocidad.

No se amplían más estos ejemplos, puesto que el artículo se centra en la reflexión teórica, sin embargo, las personas que hemos participado en este tipo de experiencias, hemos podido constatar que es posible trabajar en pro de la interculturalidad y que, al hacerlo, se están creando condiciones para desarrollar y fortalecer los demás valores que nos hacen ser mejores personas.

## Referencias

- Bertely, M. (coord.) (2009). *Sembrando*. México: CIESAS/OEI.
- Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. México: UNAM-Siglo XXI
- Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Díaz Polanco H. (2007). Conflicto cultural y diversidad. En Comboni-Juárez-Tarrío, (coord.) *Mundialización y diversidad cultural* (pp. 155-171). México: UAM-X
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. España: Gedisa.
- García-Masip, F. (2008). *Comunicación y desconstrucción. El concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*. México: UIA
- Gasché, J. (2008). Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y actividades como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura. En Bertely, Gasché y Podestá (coords.) *Educando en la diversidad*. (pp. 279-365). Ecuador: AbyaYala/CIESAS.
- Gasché, Jorge (2010). De *hablar de la educación intercultural a hacerla*. *Revista Mundo amazónico* de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, 1, 111-134, doi: 10.5113/ma.1.9414



- González-Apodaca, E. (2009), *Acerca del multiculturalismo, la educación intercultural y los derechos indígenas en las Américas*. Documento inédito a partir de los comentarios al libro: Dietz, Gunther, Guadalupe Mendoza-Zuany y Sergio Téllez (eds.) (2008). *Multiculturalismo, Educación Intercultural y Derechos Indígenas en las Américas*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- López, L.E. (2006) Interculturalidad y Educación en América Latina: Génesis y Complejidades en esta relación. En *Coloquio [re] pensar la relación cultura/Educación*. México -UPN (documento electrónico en cd-room).
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós-UNAM.
- Real Academia Española. *Diccionario de la Lengua Española* (2001), 22ª. ed. [Versión electrónica]. Recuperado de: [http://buscon.rae.es/drae1/SrvltConsulta?TIPO\\_BUS=3&LEMA=identidad](http://buscon.rae.es/drae1/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=identidad)
- Ruiz López, A. (2002). Una breve revisión de multiculturalidad y la educación multicultural o intercultural. En Muñoz, H. (coord.) *Rumbo a la interculturalidad en educación*. México:UAM-I, UPN, UAO
- Sáez Alonso, R. (2006). *Vivir interculturalmente: aprender un nuevo estilo de vida*. España: CCS Editorial.
- Schmelkes, S. (2005) *Conferencia presentada en el Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Currículum y Competencias*, organizado por Editorial Santillana y celebrado en la Ciudad de México, en enero. Recuperado de: [http://eib.sep.gob.mx/files/interculturalidad\\_educacion\\_basica.pdf](http://eib.sep.gob.mx/files/interculturalidad_educacion_basica.pdf)
- Schmelkes, S. (2009). Educación y diversidad cultural. En De Alba, A. y Glazman, R. (coords.) *¿Qué dice la investigación educativa?* (pp.437-468). México: COMIE,
- Sobrevilla, D. (1998). Idea e historia de la filosofía de la cultura. En Sobrevilla, D. (ed.) *Filosofía de la cultura* (pp.15-36). Madrid:Trotta.
- Thompson, J. (1998/2006) *Ideología y cultura moderna*. México: UAM
- Vergara M. y Bernache G. (2008). *Educación intercultural. Un estudio de las comunidades indígenas en Jalisco*. México:SEP/SEBYN-CONACYT.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: FCE.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
- Villoro, L. (2002). *Multiculturalismo y liberalismo*. Morelia, Mich. (Conferencia dictada el 27 de agosto, dentro del Congreso Internacional de Filosofía, UMSNH).

*Recibido: 8 de enero de 2011*

*Aceptado: 25 de marzo de 2012*

# **La construcción del Sí mismo y del Otro por parte de alumnos de telesecundaria en un contexto de diversidad cultural. El caso de los totonacos de Veracruz<sup>1</sup>**

## **Construction of the Self and the Other by telesecundaria students in a context of cultural diversity. The case of the Totonacs of Veracruz**

Laurentino Lucas Campo<sup>2</sup>

*Universidad Autónoma Metropolitana  
Ciudad de México, México.*

### **Resumen**

Este trabajo expone la manera en que entran en relaciones conflictivas alumnos de telesecundaria, en un contexto de diversidad cultural, en la que llevan a cabo la construcción de sus identidades. Éstas se configuran sobre dos dimensiones: la espacial físico-social y la simbólico-cultural, cada una de las cuales aporta elementos para que los alumnos de telesecundaria conformen su propia identidad y la del Otro, lo que genera situaciones de conflicto en el espacio escolar y dentro del propio grupo cultural totonaco. Ello se aborda desde el marco teórico de la poscolonialidad y una metodología basada en las representaciones sociales.

---

<sup>1</sup> Este trabajo deriva de la tesis de Doctorado, titulada “Yo soy del centro ¿y tú? Construcción del sí mismo y del otro. El caso de alumnos de telesecundaria en Zozocolco de Hidalgo, Veracruz”.

<sup>2</sup> Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, México. **Contacto:** llucamp@yahoo.com.mx

**Palabras clave:** alumnos totonacos, discriminación, identidad, México, telesecundaria.

### **Abstract**

This paper discusses how students who entering telesecundaria schools are generating conflicting relationships in a context of cultural diversity in carrying out the construction of their identities. These are set on two dimensions: the physical-social space and cultural-symbolic space. Each one of them gives elements to telesecundaria students in order for them to be able to create their own identity and the Other identity, It creates conflicting situations in the scholarly environment and inside their own cultural group Totonac. This is approached from the theoretical framework of postcoloniality and a methodology based on Social Representations.

**Keywords:** discrimination, identity, indigenous students, Mexico, telesecundaria.

### **Introducción**

En México existe una población aproximada de 10 millones de personas pertenecientes a grupos culturalmente diversos<sup>3</sup>. Las estadísticas del Instituto Nacional de Estadística y Geografía Informática (INEGI, 2010) refieren la existencia de un 6% de población hablante de lengua indígena. Por su parte la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2005) contabiliza la existencia de 10, 103, 571 personas clasificadas como indígenas a nivel nacional, que representan el 9.8% de la población total. A nivel estatal, en Veracruz existe una cifra de 1, 057, 806 personas consideradas indígenas (CDI, 2005), que representan el 10.5% respecto del total de población indígena nacional.

Históricamente este tipo de población ha sido relegada de los distintos ámbitos de la vida política, económica y social. Desde un punto de vista político, a las poblaciones nativas amerindias se les ha soslayado su papel como ciudadanos y como agentes sociales. Ante este panorama, las acciones llevadas a cabo por el Estado mexicano para dotar de los distin-

---

<sup>3</sup> Un problema para determinar de manera correcta y completa un número confiable de población amerindia es la carencia de criterios para establecer de manera fidedigna cifras al menos cercanas a la realidad, no sólo de México sino de otros países donde habita población culturalmente diferenciada, como lo señala Díaz-Couder E. (1998).

tos recursos y servicios a dichas poblaciones, ha estado mediada por relaciones asimétricas de poder entre la población nativa y la población predominante mestiza<sup>4</sup>. Ante esas circunstancias, los pueblos contemporáneos amerindios han llevado a cabo su desenvolvimiento, lo que les ha hecho entrar en dinámicas complejas de construcción de identidad.

### 1. Las bases socioculturales en Zozocolco de Hidalgo

Zozocolco de Hidalgo es uno de los 210 municipios que conforman el estado de Veracruz, y forma parte del Totonacapan. Al norte colinda con el municipio de Coxquihui; al este, con el de Espinal; al sur, con el municipio de Tuzamapan y al oeste, con el de Huehuetla, ambos pertenecientes a Puebla (ver mapas 1 y 2). Zozocolco está conformado por 23 poblados o comunidades, y se ubica entre tres cerros: cerro Pelón, cerro de Buena Vista y cerro del Curato (ver mapa 3).<sup>5</sup>



Mapa 1. Región del Totonacapan. Fuente: reelaboración propia, a partir de Mapa carretero (CDI, 2000).

<sup>4</sup> Existe población de origen afro, de migrantes tanto europeos como asiáticos, que se han asentado en México y que ya son parte de las raíces culturales de México. Aunque según Calderón (1995) se reconoce una triple conformación socio cultural para México y el resto de América Latina: indo-afro-europea.

<sup>5</sup> Lo que para algunos es una clara alusión simbólica de pertenencia al Tutu Nacu, que en términos de la lengua nativa *Tutu* significa tres, y *Nacu*, corazón, es decir, los tres corazones de la cultura del Totonacapan durante su esplendor prehispánico: el Tajín, Castillo de Teayo y Cempoala. Ver mapa 3.

Simbología: límite estatal — límite regional —



Mapa 2. Municipio de Zozocolco de Hidalgo

Fuente: Dirección de Obras Públicas (2008).



Mapa 3. Ubicación espacial del 'centro' del municipio

Nota: La parte sombreada indica la extensión espacial del 'centro' de la cabecera municipal.

La población residente en este municipio ascendía en el año 2000 a 12,607 habitantes (CDI, 2002), de los cuales, el 94.8 por ciento es considerada totonaca. Del total de habitantes, el 78.7% son bilingües, tanto de totonaca y español, como de otra lengua originaria;<sup>6</sup> mientras que un 21.3% son monolingües (sólo totonaca o sólo español), lo que configura el carácter predominantemente totonaco de Zozocolco. Únicamente el 5.3% de la población es ‘mestiza’<sup>7</sup> (CDI, 2002) o de otro origen étnico<sup>8</sup>.

Del total de habitantes, cerca de 5, 000 personas radican en la cabecera municipal, es decir, hablamos de casi un 40%, mientras que la restante población se reparte entre las 23 comunidades (Gobierno municipal, 2009). Si bien a nivel municipal la población es predominantemente de origen totonaca, en la cabecera se asientan tanto totonacos, como no totonacos o los “de razón”<sup>9</sup>. Esta configuración ha cambiado a lo largo de los años, particularmente en las seis décadas precedentes, porque se modificó la estructura social y jerárquica. Hasta antes de 1950, los “de razón”, predominantemente, se ubicaban en la cima de la jerarquía social. Después de esa década, debido a la caída de los precios tanto del café como de la vainilla, los grandes productores y acaparadores de esos productos cambiaron de actividad productiva o simplemente la abandonaron y regresan a Zozocolco sólo en fechas de celebraciones importantes. Esto abrió un espacio para que otros agentes sociales (incluso algu-

---

<sup>6</sup> La otra lengua (que sólo en algunos casos se habla) es el náhuatl, debido sobre todo a la migración de Puebla hacia Veracruz, por la sierra poblana.

<sup>7</sup> Entendiendo esta categoría social como una construcción social donde supuestamente existe una mezcla española-indígena (a partes iguales) que es la que da el basamento a la ‘identidad mexicana’, pero que no es más que un supuesto que impera en el imaginario social de la mayoría de población en México.

<sup>8</sup> Aunque existe población nahua migrante de Puebla a Veracruz, en particular hacia Zozocolco, no he encontrado datos o estadísticas del INEGI, CONAPO o CDI que manejen cifras fidedignas de población migrante nahua de Puebla hacia Zozocolco.

<sup>9</sup> Históricamente, con la llegada española, las clasificaciones sociales en el Totonacapan se rigieron a partir de conceptos como el de “raza”, con base en esa categoría las nociones de “indios” e “indígenas” fueron asignadas a los originarios; en cambio, los llegados asumieron para sí la noción de ser los “de razón”, los “civilizados” (Bartolomé, 1997).

nos totonacos) se posicionaran en sitios que antes les estaban vedados, principalmente en el ámbito comercial.

La existencia de los totonacos, como entidad cultural, data de antes de la llegada de los españoles, alrededor del siglo II d. C. (Krickeberg , 1933). En un proceso histórico más o menos continuado, han mantenido algunos de los elementos de su cosmovisión, como la manera de entrar en relación con la naturaleza<sup>10</sup>. La religión sigue siendo un eje articulador de la reproducción sociocultural, porque ahí convergen tanto las prácticas cristianas como las totonacas; en ese ámbito religioso la realización de las distintas danzas durante las festividades importantes tiene un profundo significado.<sup>11</sup>

Si bien la organización de la base social en donde se reproduce la cultura y la identidad totonacas, se ha imbricado con elementos de tipo moderno, ya que la familia aún sigue siendo el principal ámbito de la reproducción cultural totonaca. Hoy en día, los totonacos, aunque mantienen algunos de los referentes identitarios, reflejados en prácticas sociales y simbólicas, también han sido influidos por el referente cultural occidental.

Lo antes mencionado genera la existencia de sociedades en las que lo propio y lo ajeno tienen una convivencia relativamente estable o conflictiva (Klesing-Rempel, 1996), ejemplo de ello es el sistema capitalista, visto como organización económica, en la que también existen otras modalidades, a través de las cuales se vinculan los agentes sociales. Exis-

---

<sup>10</sup> La forma de relacionarse con la naturaleza está signada por un carácter suprahumano, en la que se otorga corporeidad a entes que tienen la facultad de regir, organizar y hacer volver al orden los aspectos de la cotidianidad totonaca. Por ejemplo, a la naturaleza se le denomina *Kiwikgoló*, o “Señor del monte”, quien no sólo vela por la salvaguarda de la flora y la fauna, sino que también otorga cierta protección al hombre, aunque de forma paralela y secundaria.

<sup>11</sup> Las danzas tienen un sentido de reproducción y actualización de los acontecimientos históricos que han vivido los totonacos, ejemplo de ello son la Danza de los Negritos (serpiente), la de los Voladores (quetzal), la de los Toreadores (toro), los Xcutis (tejones), los San Migueles (San Miguel Arcángel), la de los Santiagueros (caballo). Cada una de éstas tiene un ‘tonal dancístico’, es decir, una deidad, que es el guardián, cuya función es velar, sancionar y restaurar el pacto, si se ha roto por parte de algún miembro de la danza, contraído con la comunidad social y con San Miguel Arcángel, patrono de Zozocolco. Dicho tonal dancístico puede ser real o simplemente representado por una figura de papel o de madera, al realizar la danza.

te desde el trabajo asalariado, las actividades remuneradas en especie hasta las basadas en la reciprocidad o la llamada “mano vuelta”. En ésta sólo median los lazos de amistad y solidaridad. Dentro de la experiencia del patrón mundial del poder capitalista, “el trabajo asalariado existe hoy, como al comienzo de su historia, junto con la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad. Y todo ellos se articulan entre sí y con el capital” (Quijano, 2000b, p. 350). Ésta es la situación que impera actualmente en el Totonacapan, en Veracruz, que a la vez son las circunstancias socioculturales de Zozocolco, y es el contexto en el que se desenvuelven los alumnos de la telesecundaria.

## **2. La alteridad en la poscolonialidad**

Las situaciones posteriores a la colonización en distintos espacios geográficos han generado distintas consecuencias. La teoría poscolonial permite reflexionar desde los contextos coloniales, así como sus procesos sociales y culturales desde la perspectiva de quienes los han padecido (Walsh, 2005). Son el anverso de la historia, pero contada por los otros protagonistas: los subalternos (Chakrabarty, 1999; Guha, 1997). Centra la atención en las huellas dejadas en las condiciones materiales, particularmente en la subjetividad (Memmi, 1978) de quienes ejercieron, por un lado, y quienes sufrieron, por el otro, esos procesos de dominio y subordinación para penetrar y desentrañar las formas de intersubjetividad (Castro-Gómez, 2000) en dichos contextos poscoloniales (Lander, 2000; Mignolo, 2000a), que caracteriza a las interacciones sociales.

Desde esta vertiente de pensamiento adquieren poder explicativo “la etnicidad, la raza, familia, ecología y demografía” (Mallon, 1994, p. 1501). Por otro lado, se evita proporcionar una visión idealizada de los grupos originarios, centro de nuestro interés, y evitar verlos simplemente como sujetos pasivos de la dominación, ya que dentro de esos grupos existen situaciones diferenciadas tanto de dominación como de discriminación (Mallon, 1994).

En el proceso de constitución de identidad en situación de poscolonialidad en contextos de diversidad cultural en Latinoamérica, el concepto de *colonialidad del poder* es un elemento importante, en tanto que precisa que el capitalismo, el género y la raza son sus componentes (Quijano, 2000b). Aquí sólo nos centramos en las ideas de *género* y *raza* en la



producción de identidades. Dichas nociones reconfiguran no sólo el discurso, sino también las imágenes y representaciones que se hacen de la identidad de los grupos culturales diferenciados existentes en una nación.

### **3. La constitución de las Representaciones Sociales identitarias totonacas**

Como referente metodológico, la perspectiva de las Representaciones Sociales desde la psicología social permite indagar en los procesos de constitución de las imágenes y representaciones que el público construye respecto de fenómenos distintos a nivel psicológico y social (Moscovici, 1984). En la construcción de representaciones sociales, la intersubjetividad en la constitución de significados adquiere relevancia (Jodelet, 1984; 2006). En ese sentido, la configuración identitaria se genera mediante “la representación social de un *sujeto* (individuo, familia, grupo, clase, etc.), *en relación con otro sujeto*” (Jodelet, 1984, p. 475). En dicho proceso intersubjetivo, las identidades son conformadas.

Las aproximaciones sucesivas fueron la vía para adentrarse en el mundo de los jóvenes totonacos. La manera de aprehender la representación de la identidad fue a través del empleo de la asociación de palabras (Abric, 2001). Se pidió a los alumnos que relacionaran los conceptos utilizados a nivel nacional y estatal de “identidad”, “indio”, “indígena” y “mestizo” en un primer momento, para, en una segunda instancia abordar las nociones de “tononaco” y “gente de razón”, utilizadas a nivel local, en sus interacciones cotidianas. Ello permitió la reconstrucción de los referentes de los alumnos respecto de la identidad propia y la del Otro.

Como complemento, se realizó trabajo etnográfico en la comunidad a la que pertenecen los actores sociales y en la institución escolar, donde adquiere importancia la voz de los agentes implicados (Bertely y Corenstein 1994); asimismo, la observación participante, que tiene diferentes grados de involucramiento por parte del investigador (Álvarez-Gayou, 2001), y las entrevistas a profundidad fueron elementos de contrastación y ordenación de la información para la posterior construcción de las

categorías analíticas, las cuales se englobaron en dos dimensiones: la espacial físico-social y la simbólico-cultural<sup>12</sup>.

#### **4. La construcción de identidad dentro la cultura**

Los conceptos de *cultura* e *identidad* tienen su carácter particular y se hallan estrechamente vinculados. La propuesta de Gilberto Giménez considera que la noción de identidad se relaciona con el concepto de cultura, puesto que las identidades sólo se forman dentro de una cultura, y ésta imprimirá características definitivas a la identidad, ya sea que se considere a los sujetos individual o grupalmente. Giménez entiende la *cultura* como “la organización social de sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (2007, pp. 56-57).

En cuanto a la noción de *identidad*, desde una perspectiva estrictamente relacional y situacionista, se la define como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2002, p. 38).

#### **5. La escuela telesecundaria “Emiliano Zapata”**

En el municipio hay 56 instituciones escolares (desde nivel básico hasta superior). En la cabecera municipal de Zozocolco, las instituciones educativas existentes son dos jardines de niños, dos escuelas primarias, dos secundarias (la general y la telesecundaria), un telebachillerato y un instituto tecnológico. En el ciclo escolar 2008-2009, la matrícula de la telesecundaria “Emiliano Zapata”, fue de 298 alumnos, quienes se hallaban repartidos de la siguiente manera: 109 en primer grado, 95 en segundo y 94 en el último año de sus estudios. Dentro de la comunidad, la telese-

---

<sup>12</sup> En la investigación original se construyeron tres dimensiones, dos se citan en este trabajo, la tercera dimensión fue la comunicacional, la cual por motivos de espacio, no se incluyó en el presente artículo.

cundaria tiene un mayor prestigio social que la secundaria general. Al ubicarse en la cabecera municipal, es accesible para los alumnos que viven ahí. Ello explica que el 58% de los alumnos que conforman la matrícula residen en dicho sitio, mientras que el 42% proviene de alguna de las comunidades. Para la investigación se tomó una muestra significativa de 4 alumnos de cada grado, a los cuales se les aplicó la técnica de asociación de palabras. Complementando esto, se realizaron entrevistas a profundidad con tales agentes sociales. Además, se contrastaron sus respuestas con la etnografía realizada en la comunidad.

## **6. La identidad socio espacial**

La teoría poscolonial alude a la generación de relaciones asimétricas entre dominados y dominantes en contextos de diversidad cultural, donde los procesos subjetivos e intersubjetivos son centrales para la comprensión de las interacciones. De ahí que las Representaciones Sociales nos ayudaron a dilucidar qué procesos intersubjetivos se llevan a cabo en la construcción de identidades en contextos de diversidad cultural. La asociación de palabras se llevó a cabo en dos momentos: en primera instancia, fue para establecer la relevancia de los conceptos usualmente utilizados en las interacciones cotidianas en el contexto nacional y estatal (“indígena”, “indio”; “no indio” o “mestizo”), y los conceptos utilizados en el contexto local (“totonacos”, “gente de razón”); en un segundo momento, se centró la atención en las naciones generadas por los propios agentes sociales, las que a fin de cuentas fueron las relevantes en la construcción de identidades en el contexto totonaco de Veracruz. Este procedimiento permitió obtener los principales conceptos en la construcción identitaria de los alumnos de telesecundaria. Esta asociación de nociones se pudo contrastar y poner en relación con la etnografía hecha tanto en la institución escolar como en la comunidad social donde se desenvuelven los alumnos cotidianamente.

Fundamentado en esta base teórico metodológica así como en los conceptos de identidad y cultura, la información obtenida se clasificó y se construyeron las categorías analíticas que se englobaron en dos dimensiones: 1) *espacio físico-social*, donde se enfatiza el espacio físico como catalizador de la construcción identitaria, y 2) la *simbólico-cultural*, donde se consideran las prácticas y actividades socioculturales

que otorgan sentido y significado a la conformación identitaria de los alumnos.

La primera dimensión tiene como eje articulador el espacio físico. La espacialidad se relaciona con lo social, en tanto los agentes ocupan físicamente en esos sitios con toda la carga social y cultural de los referentes de su contexto. Ahí se intersectan el espacio físico y el proceso social de construcción de significados, donde los elementos simbólicos de la geografía de los sitios tienen importancia en tanto que son transformados en lugares de inscripción de la propia experiencia. En ese sentido, “el territorio puede ser apropiado subjetivamente como *objeto de representación* y de *apego afectivo*, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio territorial” (Giménez, 1998, p. 10). Al ser la mayoría de los alumnos residentes de la cabecera municipal, predomina la adscripción en un nivel espacial más restringido (del centro). Aunque algunos nacieron en un lugar distinto al municipio, (Poza Rica, Papantla, en segundo lugar, el D.F. o el Estado de México), predominantemente quienes nacieron en éste, reconocen de manera positiva tal hecho, lo que a la vez implica otorgarle una valoración con un sesgo positivo a la pertenencia territorial y de manera paralela a su identidad. Esto no se produce de manera automática, existen casos en los que, siendo originario del municipio, se tiene una percepción desdeñosa de lo que implica la pertenencia a ese espacio físico. Por otro lado, algunos alumnos, aunque ahora residen en el municipio, han nacido fuera de éste; ello es un elemento importante en la medida que la impronta del lugar de nacimiento y crecimiento de los primeros años de vida, si es el caso, le imprime una significación afectiva importante a las vivencias y, por ende, al sentido de pertenencia de los agentes sociales.

En tanto que la mayoría de los alumnos de la institución escolar reside en la cabecera municipal, lo cual —aunado a la alta carga valorativa en la que se halla el ser parte de dicho espacio— propicia que para algunos de ellos el significado de vivir ahí tenga suma importancia. En ese sentido, el espacio físico adquiere relevancia como *símbolo de pertenencia socio territorial*. Aunque la mayor parte de los jóvenes alumnos habitan en la cabecera municipal, esto no quiere decir que todos estén en una situación homogénea en lo social, lo económico o lo cultural. Existen algunas diferencias dadas por el tipo y el volumen de capital poseído

(Bourdieu, 1979). Esta diferenciación tiende a caracterizar las clasificaciones sociales y culturales que se forman dichos agentes sociales, quienes le dan un valor importante al hecho de “estar” y vivir en la cabecera municipal.

Por otro lado, el hecho de vivir en dicho espacio físico no es elemento suficiente, sino que dentro de la cabecera municipal se establece la existencia de un “centro”, el cual abarca una determinada área espacial. Por lo que vivir o estar en “el centro” de la comunidad social adquiere un sentido privilegiado al momento de establecer las clasificaciones no sólo espaciales, sino también identitarias. Así, aun habitando en la cabecera municipal, en ésta se lleva a cabo la reclasificación (una especie de filtro) para establecer los límites y las fronteras de ese centro. Es decir, el hecho de habitar la cabecera municipal no les da derecho a todos los habitantes de considerarse parte de ese centro.

Por otra parte, “el territorio constituye por sí mismo un ‘espacio de inscripción’ de la cultura y, por ende, equivale a una de sus formas de objetivación (Giménez, 1998, p. 10). En ese punto, el territorio, el lugar de residencia, se convierte en un espacio de inscripción de diferencias entre los alumnos para establecer las categorías clasificatorias identitarias. Reconocer y valorar positivamente el lugar donde han nacido (fuera de Zozocolco), es un elemento que incide en la valoración con un sesgo negativo de la comunidad social donde ahora se desenvuelven (Zozocolco). Dicho reconocimiento positivo del lugar de nacimiento es un incentivo para adscribirse abiertamente o no, de manera positiva o negativa a la pertenencia étnica totonaca, lo que a la vez implica reconocerse como parte de un grupo social: los ‘del centro’, o de otro: los ‘de rancho’.

Recurrir a la idea de los *del centro* y los *de rancho*, es muy usual sobre todo entre los jóvenes que viven en la cabecera municipal, pero particularmente entre quienes ubican su domicilio en el centro de ese espacio físico, por las ventajas tanto objetivas como subjetivas que ello implica. Por otra parte, quienes residen en el espacio externo de la cabecera, también procuran contrarrestar la peyorativa denominación que hacen de ellos. Así, el territorio visto en términos culturales y no sólo en su aspecto funcional, cuando se le otorga un valor, se convierte en un “espacio apropiado y valorizado —simbólica o instrumentalmente— por los grupos humanos” (Giménez, 1998, p. 3). Cuando en las interacciones sociales

se dota de un carácter social al espacio físico, en ese momento “el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una ‘producción’ a partir del espacio, inscrita en el campo del poder por las relaciones que pone en juego; y en cuanto tal se caracterizaría por su ‘valor de cambio’ (Giménez, 1998, p. 3). En tanto “producto”, el espacio físico adquiere su “valor de cambio” por la forma en que se lo apropian los agentes sociales. Así, el valor de cambio del territorio está dado por la simbolización que se hace de éste, particularmente el carácter de *centro* o de *rancho* que se le otorga. La realización del valor de cambio es en el momento en que se intercambia dicha noción “de centro” frente a la “no centralidad” de la habitación de los alumnos. Es en las interacciones cotidianas en el espacio escolar donde se suscita la producción simbólica de la diferenciación territorial e identitaria.

En este sentido, el territorio, “sería un constructor resultante de la intervención de poderes económicos, políticos o culturales del presente o del pasado” (Giménez, 1998, p. 18); es decir, es un constructo cultural con la impronta de ser una manifestación del poder (Foucault, 1979, 2008) que ejercen los grupos dominantes dentro de un grupo cultural específico. Así, la identidad es un objeto de disputa en las luchas sociales por la “clasificación legítima” (Bourdieu, 1980, p. 65), en la que, quien detente la autoridad legítima, esto es, la autoridad que confiere el poder, tiene la facultad de intervenir en los procesos de formación de identidades. Quien en las luchas simbólicas llega a ocupar la posición dominante, también tiene el poder de arrogarse atributos positivos mientras que otorga a los otros una clasificación social disminuida, una identidad “ilegítima” individual o de grupo (Bourdieu, 1982).

## **7. La identidad desde la dimensión simbólico-cultural**

Los componentes de esta dimensión son elementos cuyo sustrato es la base cultural en el contexto totonaco. La participación en prácticas culturales, la etnicidad, las historias locales y el género son fundamentales dentro de esta dimensión, cuyo carácter subjetivo y simbólico los convierte en piezas importantes dentro de la formación cultural e identitaria étnica totonaca.

Respecto de la *participación en prácticas culturales totonacas*, el involucramiento de los alumnos en los eventos sociales, culturales, políticos y religiosos en que se ven inmersos, les permite conjugar sus diferentes posicionamientos dentro de la comunidad social. En tanto miembros de ésta, si no tienen una participación amplia ni profunda, al menos reconocen algunas nociones de tales prácticas culturales totonacas. En cambio, otros jóvenes se involucran amplia y profundamente, por lo que tienen un conocimiento más fundamentado de las acciones sociales que realizan. Ello nos permite observar que la participación activa en prácticas culturales totonacas incide en su pertenencia tendencialmente positiva a la comunidad social totonaca. Quienes asumen positivamente su origen en la comunidad social, también tienen una participación más activa y más comprometida. A diferencia de quienes reconocen y asumen un origen ajeno a Zozocolco, ya que son ellos quienes manifiestan una participación relativamente poco activa y poco comprometida en las actividades, en los festejos y en general en las prácticas culturales del lugar donde ahora se desenvuelven.<sup>13</sup>

Así, el lugar de nacimiento y el lugar actual de residencia son dos aspectos que se entrecruzan con la participación en las prácticas culturales totonacas. Si bien el origen comunitario es un indicativo que de cierto modo predispone a los agentes sociales a tener una participación más activa en las prácticas culturales totonacas, ello no obsta para que existan actitudes distanciadas (o incluso de rechazo) de aquéllas. Empero, ello no es tan relevante, en la medida que los alumnos procedentes de un espacio físico diferente del de la comunidad donde actualmente tienen su desarrollo social son un número poco significativo. Lo que sí es relevante es que algunos alumnos originarios de Zozocolco manifestaron en sus opiniones vertidas a través de las entrevistas profundas —y sobre todo en sus actitudes apreciadas a través de la etnografía— cierto distanciamiento respecto de su involucramiento en la realización de dichas prácticas culturales.

---

<sup>13</sup> Sin dejar de reconocer que algunos alumnos, aun habiendo nacido en otro sitio distinto del lugar donde ahora residen, asumen de manera consciente y comprometida su pertenencia al lugar de residencia actual, aunque ello no implica necesariamente una asunción a la identidad totonaca de manera clara ni directa.

Vinculado con el aspecto anterior, se halla la etnicidad o conciencia étnica. En términos conceptuales, la etnicidad es la pertenencia a una cultura diferenciada, la cual posee sus propias reglas y normas, bajo las cuales modela el comportamiento y pensamiento de sus miembros. Más que la simple distinción entre lo cultural y lo fenotípico, la característica fundamental reside en los procesos subjetivos e intersubjetivos de los grupos étnicos a la hora de marcar sus límites y sus fronteras (Barth, 1976). En este punto, el rasgo principal consiste en el grado de conciencia de parte de sus elementos componentes. La etnicidad consciente es un rasgo que para los mismos alumnos no pasa inadvertido, se saben distintos con rasgos específicos, sobre todo cuando tienen contacto con otros referentes culturales a través de los medios de comunicación e información, o con agentes sociales procedentes de otro contexto (profesores, médicos, enfermeras, arquitectos, etc.; así como migrantes originarios de la localidad).

La pertenencia étnica se constituye por el involucramiento en las prácticas culturales totonacas, por ejemplo, participar en las danzas, en actividades durante las fiestas principales o eventos comunitarios, así como en la asimilación de elementos subjetivos como la memoria histórica.<sup>14</sup> Ésta se conforma de las historias, narraciones, relatos y leyendas que refieren los acontecimientos fundantes de una comunidad social (Florescano, 2001). La memoria histórica vive y sobrevive cuando la generación adulta transmite tales relatos a las generaciones más jóvenes. El conocimiento de esas narraciones es un nivel de la adscripción al grupo cultural de los totonacos. La apropiación de dichas historias es otro nivel, aunque más profundo, en la auto identificación hacia lo étnicamente totonaco. Entonces, el conocimiento de las historias locales, de las narraciones, de las leyendas provenientes desde el contexto de lo local, les permite rememorar y con ello reproducir los hechos que han conformado a Zozocolco. Además, señala un nivel político de la agencia subalterna (Gollnick, 2006), en tanto depositario de los referentes míticos del grupo cultural de pertenencia (Florescano, 2001).

---

<sup>14</sup> Otros componentes de la identidad étnica son los vínculos de parentesco o el reconocimiento de un santo protector: el santo patrono, como lo señala Giménez G. (2002).



Por otra parte, el ser hombre o mujer marca aspectos relevantes en la manera de construir la identidad y de entrar en contacto con la alteridad. No sólo el hecho de provenir de algún lugar y de vivir en un sitio específico, sino también las diferencias de sexo, asociadas con las de clase, adquieren importancia en la constitución de las identidades (Floya y Yuval-Davis, 1983). Si la particularidad cultural es un elemento que incide en un trato diferenciado inequitativo hacia los agentes pertenecientes a tales grupos culturales, el hecho de asociarlo con la noción de “ser mujer” adquiere tonos más discriminantes y, por lo tanto, las mujeres, en particular las alumnas, son objeto de tratos mucho menos equitativos (Ariza y de Oliveira, 1999), porque son agentes sobre las cuales se puede ejercer casi todo tipo de violencia (sea velada o manifiesta). Aunque la discriminación la ejercen los ‘del centro’ hacia hombres y mujeres ‘de rancho’, es significativo que la mayoría de alumnos varones entrevistados no aceptó o no reconoció ser objeto de situaciones de rechazo; caso contrario de las alumnas, quienes identifican estas situaciones tanto dentro como fuera de la institución escolar.

El hecho de ser mujer (y además ser ‘de rancho’) son dos aspectos que los varones ‘del centro’ enfatizan para caracterizar al Otro, en este caso exclusivamente a las mujeres. La inferiorización de la mujer pasa por dirigirse a ellas con palabras obscenas, con actitudes de rechazo o incluso la manifestación de ciertas situaciones en que la fuerza física se ejerce para amedrentar a las alumnas. Si bien la estigmatización se focaliza en quienes son ubicados como procedentes de alguna comunidad perteneciente al municipio, también recae en quienes son habitantes de la cabecera, pero que no viven en ‘el centro’, es decir, que habitan la zona marginal o periférica de ese centro, y aquí se consideran tanto varones como mujeres. Un aspecto relevante es que también las mujeres ‘del centro’ realizan acciones discriminantes, aunque son más sutiles, hacia hombres y mujeres ‘de rancho’.

Además, se genera una segregación dentro de la institución escolar, sobre todo en la manera en que se distribuyen dentro del salón de clase, para reproducir, en pequeño, lo que acontece en la interacción cotidiana en la comunidad social. La interacción se produce en términos diferenciados y desiguales entre mujeres y hombres donde el espacio físico de

residencia cotidiana es un catalizador de las acciones discriminantes en la conformación de las identidades. Las formas de manifestar las agresiones son variadas: primero, las acciones verbales, basadas en argumentos o palabras obscenas; después, estas acciones se manifiestan mediante acciones de rechazo, e incluso con agresiones físicas. Esto propicia que se genere una división y distanciamiento entre los agentes sociales. La manera de enfrentar las situaciones de discriminación, por parte de los 'de rancho', es formando pequeños grupos con los pares que proceden del mismo espacio físico (del rancho, del centro...). Así, las interacciones en la cotidianidad de la institución escolar entre los alumnos se constituyen con elementos discriminantes, en la que sus respectivas identidades se confrontan, reafirman o modifican conforme al contenido de dichas relaciones sociales.

### **8. Los del centro y los del rancho en la telesecundaria "Emiliano Zapata"**

En términos de la identidad, la mismidad es el reflejo que necesita de la otredad para ser ese Sí mismo. Para que la identidad propia sea susceptible de constituirse como tal, a la vez hay que constituir al Otro (Villoro, 1998). Desde la dimensión socio espacial hemos visto que el espacio físico es un importante catalizador de la conformación de identidades en la comunidad social de estudio. La etnografía nos permitió complementar y contrastar los resultados obtenidos mediante la asociación de los conceptos de 'indio', de 'indígena', de 'gente de razón' como nociones caracterizadoras a nivel nacional y estatal; mientras que los habitantes de la comunidad social totonaca, en un nivel local, recurren a nociones como 'totonaco' o 'gente de razón', pero que los agentes sociales de la nueva generación totonaca priorizan las nociones de 'centro' 'de rancho' para caracterizar tales interacciones y la formación identitaria.

Con base en éstas últimas nociones, y situándonos desde la posición de los 'del centro', la denominación que conforman para Sí mismos mediante dicha denominación es un diferenciador positivo de las características propias (Castoriadis, 1990), y por ende, de la identidad propia. Esta denominación de Sí mismos no se agota con la simple ocupación espacial 'del centro', sino que converge con otros elementos conformadores de identidad, por ejemplo, la posesión de un específico capital cultural

(Bourdieu, 1979) que permite que los alumnos de telesecundaria construyan sus identidades.

Por su parte, el Otro, el 'de rancho', construye una identidad de Sí mismo positiva, en primera instancia, pero permea también la percepción que se ha generado desde el exterior, la cual no corresponde con la imagen con la que quiere ser visto. Esta imagen de ellos construida, desde el exterior, permea en la propia visión de sí mismos, ello genera un falso reconocimiento (Taylor, 1993). Entonces, desde la poscolonialidad, la diferencia socio espacial (y, por consiguiente, de *raza*) y de género son dos pilares fundamentales en la constitución de la *colonialidad del poder*. Ésta marca los límites identitarios, los cuales se utilizan como clasificadores sociales y como elementos de la cultura occidentalizante que promueve y permite la distinción y la jerarquización social de los agentes sociales pertenecientes a un género o a otro (mujer u hombre), así como a una identidad social o a otra ('del centro' o 'de rancho').

En la comunidad de estudio, la clasificación social se asocia a la jerarquía y al prestigio que conlleva ser parte de los 'del centro' y la subalternización que se genera por ser 'de rancho' o 'de comunidad'. Aunque esta situación no se produce mecánica ni simplistamente, ya que los agentes manifiestan cierta resistencia a ser denominados desde el exterior. Lo que los hace ser agencias subalternas con capacidad de respuesta (Gollnick, 2006), es decir, adquieren el estatus de sujetos sociales.

Desde la dimensión simbólico cultural, particularmente lo que denominamos las prácticas culturales se constató, a través de la etnografía y las entrevistas a profundidad, que los alumnos aún guardan un vínculo estrecho con los aspectos culturales propiamente totonacos, como son el involucramiento en eventos totonacos (fiesta patronal, día de muertos; la memoria histórica aún se mantiene vigente a través de los relatos que refieren la historia local); mientras que las relaciones de género son conflictivas y particularmente inequitativas hacia las mujeres; así, la pertenencia étnica se ve trastocada debido al lugar de origen y al lugar de residencia cotidiana. La discriminación hecha hacia la población considerada totonaca se manifiesta en la denominación identitaria construida con base en el criterio de ser 'de comunidad' o ser 'del centro'.

### A manera de cierre

Dentro del mismo grupo cultural, los alumnos 'del centro' perciben la *alteridad interior* (Jodelet, 2006) en términos discriminantes, que es quien ocupa una espacialidad determinada: 'el rancho', lo que desemboca en una clasificación identitaria minorizada<sup>15</sup>; legitimada por un imaginario que establece diferencias identitarias sobre la base de la *raza* y la cultura (Quijano, 2000a). En ese sentido, la construcción de ese *otro interno* muestra el carácter jerárquico de lo que Walter Mignolo denomina *la diferencia colonial* (2000b). Donde la interacción racializada/racialista "produce la alteridad y, por medio de prácticas, discursos y representaciones, naturaliza la diferencia racial y cultural. Subalternizando pero sobre todo justificando la subordinación, subalternización y exclusión del 'otro' en términos físicos y territoriales, como también en términos de derechos, valores y pensamiento" (Walsh y García, 2002, p. 319).

En ese punto se suscita el fenómeno de las *luchas simbólicas* (Bourdieu, 1982) por detentar la capacidad legítima de nombrarse y nombrar a los otros. Donde el contenido de la representación social se alimenta de la posición social, de las actitudes (Jodelet, 1984: 475), de los agentes sociales en Zozocolco de Hidalgo, que transforman las diferencias en *distinciones significantes* (Bourdieu, 1973) de su identidad. Específicamente, la situación de la posición geográfica, el espacio físico donde se hallan insertos y en el cual tienen su desenvolvimiento cotidiano, es uno de los aspectos centrales para los alumnos de telesecundaria; sin olvidar el contexto más amplio (lo estatal o lo nacional), donde se generan y resignifican (Martín-Barbero, 1987) los procesos de discriminación y racismo (Wieviorka, 1994) hacia los indígenas, donde la mujer es objeto de procesos o de grados mayores de discriminación.

Si bien en ambos lados existe la construcción identitaria de Sí y del Otro, lo relevante es que, debido a las relaciones asimétricas de poder

---

<sup>15</sup> Como refiere Comboni, (2002), la idea de minorización "se refiere al proceso social que ha afectado a todos los pueblos indígenas americanos que, luego de la invasión europea, fueron considerados como sociedades menores". De igual modo, la autora se refiere a éstos como "pueblos 'minorizados' y no como a 'minorías' como suele hacerse, en tanto pueden llegar a constituir verdaderas mayorías poblacionales" (2002, 269), como ocurre en algunos países del centro o del sur de América Latina.

existentes en las luchas simbólicas por nombrar y ser nombrados, los 'del centro' tienen mayor capacidad de hacer valer los significados de la representación social que construyen los 'de rancho'. Asimismo, tienen los medios (materiales y simbólicos) para posicionar esta representación no sólo en el propio imaginario, sino también (y he aquí lo crucial) en el de los Otros, en el de los subalternos (Memmi, 1978). Con ello se constituyen identidades estigmatizadas (Goffman, 1998), cuya manifestación es una modalidad de racismo (Wieviorka, 1994).

La construcción de identidades (la propia y la ajena), de dominantes y subalternos, son pequeñas luchas nunca plenamente acabadas ni determinantes (Scott, 2000), donde se acude a recursos diferentes. Sin embargo, las distinciones identitarias no son tan extremas como para no permitir las interacciones relativamente estables, pero no libres de conflictos entre los agentes sociales involucrados. En ese sentido, el grupo dominante lo es de manera relativa y nunca totalmente, ya que los subalternos siempre se hallan en situación de resistencia, lo que permite la reconfiguración de las interacciones y, por ende, de tales identidades.

## Referencias

- Abric, J. (2001). Metodología de recolección de las representaciones sociales. En *Prácticas sociales y representaciones*. México: Coyoacán.
- Álvarez-Gayou J.L. (2001). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*. México: Paidós.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Bertely, M. & M. Corenstein (1994). Panorama de la investigación etnográfica en México: una mirada a la problemática educativa. en M. Rueda-Beltrán, et al. (coords.). *La etnografía en educación. Panorama, prácticas y problemas*. México: UNAM-The University of New Mexico.
- Bourdieu, P. (1979). Les trois états du capital culturel, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 30(1), 3-6.
- Bourdieu, P. (1980). L'identité et la représentation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35(1), 63-72.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire*. París: Fayard.
- Calderón F. (julio-septiembre, 1995). Modernización y ética de la otredad. Comportamientos colectivos y modernización en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 57(3), 3-16.
- Castoriadis, C. (1990). *El mundo fragmentado*. Montevideo: Altamira.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo*

- Uaricha Revista de Psicología (Nueva época)*, 9(18), 131-153 (enero-abril, 2012) y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*, pp. 145-161. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Recuperado de <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro-gomez.rtf>>
- Chakrabarty, D. (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados ‘indios’? En Saurabh Dube (comp.). *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México, 623-658.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. Recuperado de: <[http://www.cdi.gob.mx/indicadores/em\\_cuadro01\\_ver.pdf](http://www.cdi.gob.mx/indicadores/em_cuadro01_ver.pdf)>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2006). *Indicadores sociodemográficos de la población indígena 2000-2005*. Recuperado de: [http://www.cdi.gob.mx/cedulas/sintesis\\_resultados\\_2005.pdf](http://www.cdi.gob.mx/cedulas/sintesis_resultados_2005.pdf)
- Díaz-Couder E. (1998). Diversidad cultural y educación en Iberoamérica. Revista Iberoamericana de Educación. Número 17. Educación, lenguas, culturas. Mayo-agosto. Recuperado de <http://www.rieoei.org/oeivirt/riei7a01.htm>
- Departamento de Obras Públicas (DOP) (2008). *Mapa de Zozocolco de Hidalgo*, Veracruz: México.
- Florescano, E. (2001). *Memoria mexicana*. México: Taurus.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979). Microfísica del poder. Madrid, La Piqueta.
- Floya, A. & Yuval-Davis N. (winter, 1983). Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions”. *Feminist Review*, 15, 62-75.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: ITESO-CNCA.
- Giménez, G. (2002). Paradigmas de identidad. En A. Chihu Amparán (coord.), *Sociología de la identidad*, pp. 35-62. México: UAM Iztapalapa. .
- Giménez, G. (1998). *Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Gobierno del Estado de Veracruz (2010). Cifras educativas de los municipios del estado. Recuperado de: <<http://www.secver.gob.mx/servicios/anuario/global/buscar.php?mm=203>>.
- Gobierno municipal de Zozocolco de Hidalgo (septiembre, 2009). Comunidades del municipio de Zozocolco de Hidalgo. (Entrevista realizada al responsable del Área de Catastro). Veracruz: México.
- Goffman, E. (1998). *El estigma*. Barcelona: Anagrama.
- Gollnick, B. (abril-septiembre, 2006). Alegorías del repudio. Políticas subalternas y dominantes en la Revolución mexicana. *Revista Iberoamericana*. 72 (215-216), 379-394.
- Guha, R. (1997). La prosa de contrainsurgencia. En S. Rivera-Cusicanqui y R. Barragán (comps.), *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, pp. 33-72, La Paz: Historias-Aruwiyiri-SEPHIS.
- Jodelet, D. (1984). La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En S. Moscovici (ed.). *Psicología social II*, pp. 469-494 Barcelona: Paidós.,

- Jodelet, D. (2006). El otro, su construcción, su conocimiento. En S. Valencia-Abundiz (coord.). *Representaciones sociales, alteridad, epistemología y movimientos sociales*, pp. 21-42, México: Universidad de Guadalajara-Maison des Sciences de l'homme,.
- Krickeberg W. (1933). Los totonacas. Contribución a la etnografía histórica de la América Central, México, Secretaría de Educación Pública: México.
- Lander, E. (2000). Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander, (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 11-40. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>>.
- Mallon, F. E. (1994). The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History. *The American Historical Review*. 99(5), 1491-1515.
- Martín-Barbero, J.M. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Memmi, A. (1978). *Retrato del colonizado precedido por el retrato del colonizador*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Mignolo, W. (2000a). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/mignolo.rtf> > 55-85.
- Monografía de Zozocolco*. (s.a.) Zozocolco de Hidalgo: Escuela Primaria "Benito Juárez". Veracruz, México. Manuscrito inédito.
- Municipio de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz (2008). Mapa del municipio, , Veracruz, México: Departamento de Obras Públicas.
- Moscovici, S. y M. Hewstone (1984). De la ciencia al sentido común. En S. Moscovici (ed.). *Psicología social II*. Barcelona: Paidós, 679-710.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> 201-246.
- Quijano, A. (primavera-verano, 2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. 11(2), 342-386.
- SEP (2010). Estadísticas educativas municipales. Recuperado de <http://www.dgpp.sep.gob.mx/Estadi/xestados/index.htm>
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Los discursos ocultos*. México: ERA.
- Taylor, C. (1993). *Multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*. México: FCE.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala.
- Walsh, C. y J. García (2002). El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso. en D. Mato (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, pp. 317-326. Caracas: CLACSO-CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela,.

*Uaricha Revista de Psicología (Nueva época), 9(18), 131-153 (enero-abril,2012)*

Wieviorka, M. (enero-abril, 1994). Racismo y exclusión. *Revista de Estudios de El Colegio de México.* 12(34), 37-47.

*Recibido: 17 de febrero de 2012*

*Aceptado: 30 de marzo de 2012*



# **Sobre el estatuto epistemológico de la intervención en comunidades y movimientos sociales desde la psicología social**

## **On the epistemological status of the intervention communities and social movements from social psychology**

Alejandro Ríos Miranda<sup>1</sup>

*Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco  
México, D.F., México*

### **Resumen**

La propuesta de intervención en comunidades y movimientos sociales sustentada en la experiencia grupal, bajo el modelo de intervención-investigación como proyecto de formación y desarrollo de la comunidad “demandante”, que con metodologías cualitativas y dispositivos grupales hacen de la intervención una propuesta teórico-metodológica que vincula la subjetividad y los procesos sociales, construye un desarrollo teórico en psicología social que camina entre el devenir teórico-metodológico y los aconteceres histórico-sociales. De esta manera, las nociones teórico-metodológicas de la intervención en grupos, instituciones y comunidades en psicología social se desarrollan conjuntamente con metodologías cualitativas relacionadas con organizaciones y movimientos sociales, como el trabajo de campo y los dispositivos grupales, desde un desborde disciplinario donde se conjugan la perspectiva psicoanalítica, la sociología, la política y la historia.

---

<sup>1</sup> Candidato a Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana en México. Contacto: [tlacuache.7@hotmail.com](mailto:tlacuache.7@hotmail.com)

**Palabras clave:** dispositivos grupales, intervención-investigación, procesos sociales, psicología social, subjetividad.

### **Abstract**

The proposed of intervention in communities and social movements supported by the group experience, under the model of intervention-research as a training project and community development "appellant" (plaintiff/claimant) by using qualitative methods and group devices make of the intervention a theoretical-methodology proposal that links subjectivity and social processes, builds a theoretical development in social psychology that trend between the becoming theoretical-methodological and the socio-historical happenings. Thus, the theoretical-methodological concepts of the intervention in groups, institutions and communities in social psychology are developed in conjunction with qualitative methodologies related to social organizations and social movements, such as fieldwork and group devices, from a disciplinary overflowing where psychoanalytic, sociological, political and historical perspectives combine.

**Key words:** group devices, intervention-research, social processes, social psychology, subjectivity.

### **Introducción**

La psicología social es una disciplina que se encuentra entre la memoria histórica, el devenir de sus procesos sociales y la constitución de sujetos sociales en ellos, lo cual permite estudiar las transformaciones de la vida social y la conformación de un sujeto histórico, dibujando las posibilidades de acción que tiene el hombre ante la historia, justamente en las prácticas sociales donde se "dibujan" o contornean los procesos de subjetividad que tienen relación directa con la historicidad, procesos sociales donde se ponen en juego las pulsiones, los deseos y *la imaginación radical*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> La imaginación radical del ser humano singular, esa neoformación congénita, una imaginación desarrollada más allá de toda medida, la imaginación que se volvió loca, la imaginación que rompió toda servidumbre funcional, "puede convertirse en fuente de creación en el nivel colectivo y real" (Castoriadis, 2002, p. 124).

De esta manera, la psicología social es una disciplina privilegiada en cuanto permite vincular la historicidad con el sujeto en las tramas de significación que constituyen los procesos sociales con el entramado intersubjetivo y hacen de sí al sujeto en sus prácticas sociales, es decir, posicionan al hombre como un sujeto histórico y agente de cambio social. Para lo cual es necesario entender el proceso que hace posible esta argumentación y construcción discursiva, entre los analizadores históricos y la trama intersubjetiva, entre los procesos sociales y la subjetividad, por lo que es necesario dilucidar el origen, la naturaleza, los métodos y los límites de un conocimiento de lo social y de lo humano. Tal conocimiento se hace posible gracias a los dispositivos grupales como analizadores y a la metodología cualitativa.

La metodología cualitativa permite la exploración y el análisis de estos procesos sociales que ponen en juego las pulsiones y develan tramas de subjetividad, donde el investigador se convierte en el instrumento mismo de la investigación, proceso que en esta disciplina se conoce como implicación; ya que el investigador también es un ser histórico y subjetivo, depositario de deseos, demandas sociales y de una imaginación radical; juego en el que entre la historia y la subjetividad se teje la psicología social.

### **Un recorrido histórico**

Para hablar de una historia de las disciplinas sociales se deben recordar cuáles han sido las prácticas que éstas dicen hacer. En el caso de la psicología social sus prácticas han sido diversas y desde diferentes acercamientos y ópticas en cuanto al estudio del fenómeno de lo humano y lo social; entre tales ópticas encontramos: el psicoanálisis, la antropología, la sociología, la lingüística, la historia y la política. Un proceso de reflexión sobre esa historia y desarrollo de la psicología social que estudia los fenómenos grupales, comunitarios e institucionales contribuirá a discernir y enmarcar el complejo campo de estudio donde se vinculan el sujeto y la historia, la subjetividad y los procesos sociales, la intervención grupal y el análisis institucional, que configuran el panorama actual de esta disciplina. En este recorrido se revisarán brevemente teorías y autores que se consideran pertinentes para el cometido propuesto, advirtien-

do que una historia mayor de esta psicología social requeriría también de un trabajo de mayores dimensiones.

La psicología social que se interesa por el estudio de los fenómenos grupales, institucionales, comunitarios y de los movimientos sociales, tiene en su marco teórico referencial la noción de un sujeto del lenguaje, consciente e inconsciente, donde *el sujeto ya no es dueño de su discurso consciente de ser quien dice ser* (Baz, 2000); esta subjetividad marcada por el otro, por el deseo del otro y por las relaciones intersubjetivas, ya no puede ser comprendida sólo por lo manifiesto de su comportamiento y de sus relaciones. Así, trasciende la concepción de un sujeto individual y pulsional del psicoanálisis clínico, haciendo necesaria la incorporación de un psicoanálisis social que observe el contexto social, los procesos sociales y la historia. En este sentido, si bien el deseo no puede verbalizarse, si es posible articularlo, por lo tanto presupone “*separaciones ya efectuadas*” (Castoriadis, 2002, p. 122) en donde es ya habitado por lo social, las instituciones y la historia, toda vez que el hombre como fabricación social únicamente sobrevive creando la sociedad, las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que las sostienen y las representan; así lo que no es social en el hombre es incapaz de componer una sociedad.

De este modo se articula el sujeto con la historia e incorpora el estudio de la sociedad en la psicología. Como la sociedad está conformada por sujetos y relaciones sociales, es en sus agrupamientos y en el establecimiento de tramas vinculares donde se pueden tomar como objeto de estudio, en una psicología grupal en la que confluyen el estudio de la psicología individual y los procesos históricos. Así, la clínica psicoanalítica es un primer marco de referencia que permite investigar al sujeto consigo mismo, en su subjetividad, sus relaciones con los otros y en su intersubjetividad, donde se le inscribe una historia en su desarrollo ontológico, pasando así a un psicoanálisis social.

Por su parte, la pregunta por la sociedad, la pregunta acerca de cómo se ha estructurado a través de fenómenos históricos e individuales y cómo ha conformado las presentes formas y modos de vida, hace irrumpir la idea de que la historia de la humanidad puede ser una creación ininterrumpida; ante lo cual surge la pregunta ¿qué es lo que hace que un *momento histórico determinado* aparezca un fenómeno cohesionador

y a partir de *otro momento*, aquello que conglomeraba esa forma social se erosione, y desaparezca? Como ejemplos tenemos el Mayo del 68 en París (Anzieu, 1978) , o el surgimiento de la Sociedad Civil en el sismo de México de 1985 (Reygadas, 1997). De esta manera se inaugura un *espacio público* donde se visibiliza que “la imaginación radical del ser humano singular puede convertirse en fuente de creación en el nivel colectivo y real” (Castoriadis, 2002); además se instaure una consigna pues si la práctica del psicoanálisis tiene un *sentido político*, este sentido se establece únicamente en la medida en que trata de convertir al individuo, tanto como se pueda, en *autónomo*, o sea, lúcido en cuanto a su deseo y realidad, y responsable de sus actos, es decir, considerándole como agente creador de lo que hace (Castoriadis, 2002).

Así, aparece una dimensión política donde se pensaba que no existía y dilucidando que el psicólogo, como investigador social y también sujeto histórico, no puede estar fuera de la sociedad y de los procesos históricos que estudia, pues está atravesado por las mismas instituciones en tanto fabricación social, ya que en el devenir histórico “estamos en el grupo... en razón de un problema particular, no para la eternidad, sino a título transitorio: (en una) *estructura de transversalidad*” (Guattari, 1976, p. 74). De este modo, el asunto estriba en reorientarse en el sentido de la historia, en el sentido de la delimitación diacrónica de lo real y de sus intentos provisorios y parciales de totalización, no como sociedades y combinaciones sociales que fundan su razón de ser a partir de sistemas ahistóricos de legitimidad de carácter político y religioso, sino trabajando y proyectando “grupos que acepten de entrada el carácter precario y transitorio de su existencia, aceptando lúcidamente la confrontación de las contingencias situacionales e históricas... y rechazando refundar místicamente y justificar el orden existente” (Guattari, 1976, p. 74). Transformando el sentido de la cura psicoanalítica hacia una terapia institucional donde el objetivo sea intentar superar una problemática social real.

De este breve bosquejo se visualizaran los aportes conceptuales y metodológicos de cuatro momentos que contribuyen a entender el estatuto epistemológico de la intervención en comunidades y movimientos sociales desde el campo de la psicología social y dilucidar el origen, la naturaleza, los métodos y los límites de un conocimiento de lo social y de lo subjetivo. Estos momentos son: la clínica psicoanalítica, el psicoanálisis

grupal, el análisis institucional y el estudio de comunidades y movimientos sociales.

### **La clínica psicoanalítica y el psicoanálisis grupal**

El psicoanálisis como modelo de investigación de la conformación del sujeto que incorpora una dimensión inconsciente además de la vida consciente, originó una revolución del pensamiento científico; incluyendo planos de lo pulsional, la dimensión de lo imaginario y de lo simbólico, el síntoma y los lapsus, entre otras nociones conceptuales más al entendimiento del aparato psíquico. Pero además, la aplicación del psicoanálisis fuera del campo de la clínica individual y del marco de la cura psicoanalítica planteó diversos problemas metodológicos, pues el psicoanálisis aplicado a la vida social debe operar a partir de un saber clínico psicoanalítico y estar homologado al hecho cultural, pero sólo si establece comparaciones minuciosas con fenómenos que se desarrollen de forma controlable en los grupos, estableciendo una analogía entre el inconsciente individual y el inconsciente social, como “un sondeo de las capas más profundas del psiquismo colectivo” (Anzieu, 1978, p. 332).

Para Silvia Radosh (2000), el abordaje psicoanalítico grupal ha propuesto hipótesis teóricas elaboradas a partir de diferentes prácticas, pues se constituye en un pasaje entre lo intrapsíquico y lo psicosocial. Cuando se habla de “campo grupal” se está pensando en un espacio de acontecimientos de subjetividades explícitas e implícitas que se entrecruzan, se anudan, se enredan, se desenredan, en un contexto sociohistórico específico e “institucional” y que dan lugar a una serie de manifestaciones diferentes de las que se podrían observar a nivel del sujeto singular.

El *grupo* es considerado como un conjunto de personas que se unen por una serie de metas comunes pero que obedecen a una regulación implícita inconsciente, mecanismos y normas de funcionamiento, en un espacio y tiempo determinados. Lugar donde se aprecian expresiones específicas como “circulación de inconscientes”, formas y producciones diversas, singulares y colectivas, que en los grupos adquieren una “expresión cohesionada” y manifiesta como: risas, rechazos, ansiedades, sufrimientos, sorpresas, confusión, evasión, huida, silencios, agresión, algarabía y otras; pero además, en una dimensión de mayor profundidad, es posible dilucidar los *organizadores psíquicos y socioculturales* que inte-

gran o desintegran el trabajo grupal. Estos productos pueden *ser escuchados* a través de un *discurso grupal* donde se infiere el despliegue de diversos sujetos en relación a otros, en las dimensiones de “lo real, lo simbólico y lo imaginario”. A partir de ello se da un despliegue de problemáticas que se entretienen, con posibilidades de escucha e interpretación para comprender qué es lo que subyace a dichos “nudos”, “tramas” y sufrimientos. Así, este complejo tejido de subjetividades posibilita un espacio privilegiado para observar, analizar y dilucidar distintos fenómenos del acontecer social, pues baste recordar que discurso es todo aquello que hace lazo social (Radosh, 2000).

Si la subjetividad es la conformación e interrelación integrada por las instancias psíquicas apuntaladas en lo biológico y determinadas e impregnadas por las condiciones sociales e históricas, la colectividad se entiende como un conjunto homogeneizador de sujetos en los que el *Otro* existe, un tercero, como un referente externo al que se remiten para confrontar niveles de análisis y actitudes. Así, el sujeto es depositario de los patrones socioculturales y el esclarecimiento de la subjetividad hará patente la incorporación de estos y, por consiguiente, del sustrato institucional y simbólico; por ello, la subjetividad es vista como producto del mundo simbólico, plasmada en el lenguaje y transmitida en el vínculo intersubjetivo con el otro. Si concebimos al grupo como un proceso dinámico donde se dramatiza la subjetividad y se trasciende la individualidad para dar cabida a las significaciones sociales, la historia, la ideología y lo imaginario, entonces será un “lugar” donde se hace evidente la mediación entre lo social y lo subjetivo, y se tiene la posibilidad de reconocer “la realidad” tanto interna como externa, lo subjetivo y lo social intrincados en cada uno de los integrantes que lo conforman, permitiendo la indagación de un sinnúmero de contenidos provenientes de la intrasubjetividad, de la intersubjetividad y del mundo externo.

De esta manera, el aparato psíquico se conforma en lo singular y en lo social, teniendo en cuenta la dimensión inconsciente de los sujetos y su relación con los otros y el Otro, posibilitando el pensar en un sujeto social, pues el sujeto está inserto en el campo social, pero no en un proceso abstracto y difuso, sino “naturalmente” perteneciente o como integrante de diferentes tipos de grupos e instituciones que conforman un tejido complejo y dinámico en las que se expresan y satisfacen necesidades del

sujeto como ser social, teniendo con ello una fabricación social del sujeto. Concibiendo al grupo como un sistema de relaciones que se estructura exteriormente a los individuos que la componen, pero también como procesos inconscientes que median una regulación implícita entre los sujetos y como un “lugar” apropiado de investigación mediante la instalación de un dispositivo grupal que permita el análisis y la intervención para hacer emerger un material analizable y descifrarlo mediante un corpus conceptual y operativo. Toda vez que la psicología social estudia las mediaciones entre lo subjetivo y lo social, lo intersubjetivo o subjetividad colectiva, el grupo se presenta como un lugar de mediación: un dispositivo grupal será uno de los *espacios* más apropiados para llevar a cabo la labor de investigación e intervención en tanto actúa como *analizador*.

El *dispositivo grupal* como *analizador* provocará el efecto de desmascaramiento de relaciones y mediaciones, de toma de conciencia colectiva a partir de la cual es posible el surgimiento de condiciones para su cambio. Si el inconsciente grupal tiene una parte oculta que se descubre por la vía de *lo no-dicho*, para analizarlo es necesario dilucidar el *discurso grupal*, discurso que provoca la emergencia de la subjetividad; asimismo, se requiere intentar descifrarlo a partir de lo manifiesto, toda vez que el grupo no sabe de esa represión, de ese “sinsentido”, del lado oculto de las relaciones sociales y de sus determinaciones. De tal manera, *la intervención grupal* tiene la tarea de descifrar una “lectura total” de esa realidad, que dará elementos para su transformación, pues el quehacer de la psicología social contempla lo social como un proceso en constante cambio y supone al sujeto investigador como producto del mismo pero también como posible agente de transformación al intervenir, haciendo conciencia e introduciendo una posibilidad de cambio.

Para Margarita Baz (2004), la intervención grupal en México muestra en su surgimiento y desarrollo, a través de experiencias en diferentes campos, la marca inequívoca de aparecer como una innovación que conmueve las formas tradicionales de entender y abordar ciertos procesos sociales, relativos a la promoción de la salud mental, educativos y problemáticas de “desviación social”, generando prácticas instituyentes como alternativas de acción psicosocial y expectativas de cambio, pues su evolución tenía clara resonancia con las circunstancias históricas y



sociales que acontecían en ese entonces, a la vez que propiciaron una apertura conceptual multi e interdisciplinaria, un auténtico *desborde disciplinario* y una multiplicación de los referentes teóricos; pero provocando también suspicacias y resistencias institucionales; así se respondía a necesidades prácticas y como nuevo recurso en el escenario de la salud mental, como lo fue la constitución de la Asociación Mexicana de Psicoanálisis de Grupo en septiembre de 1967<sup>3</sup>, y en el ámbito educativo, al crearse en 1974 la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Estos “laboratorios” de intervención grupal, que ponen de relieve la dimensión colectiva que teje la subjetividad y el acontecer de la vida social, incorporaron diversos recursos al trabajo analítico interpretativo, de aquí que se hable de “desborde disciplinario”, como la clínica grupal, investigaciones institucionales, técnicas dramáticas, grupos operativos, grupos de encuentro, grupos Balint, seminarios de formación, ejercicios de la gestalt, ejercicios corporales y, sobre todo, teniendo la intervención grupal una difusión en distintos ámbitos no circunscritos sólo a lo terapéutico, sino al acontecer de la vida social en general sustentado en la experiencia grupal como un *modelo de intervención-investigación* (Manero, 1990); modelo que pretende ser un estilo de formación y desarrollo de las comunidades afectadas y/o demandantes con la idea de que la experiencia que surge de la *intervención* proporcione recursos para mejorar las mismas condiciones de vida comunitaria y aplicables a requerimien-

---

<sup>3</sup> La Asociación Mexicana de Psicoanálisis de Grupo se constituyó en septiembre de 1967, la cual cambió su nombre en 1968 a Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo (AMPAG), debido a presiones institucionales, institución que cuenta con un Instituto para la formación de analistas de grupo y de una Clínica con funciones de investigación y de apoyo comunitario mediante talleres y grupos terapéuticos, además de desarrollar la psicoterapia grupal a nivel privado e institucional. En el ámbito educativo, la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco se creó en 1974, fundada con un proyecto educativo innovador consistente en la necesidad de desarrollar un vínculo Sociedad-Universidad distinto al modelo tradicional educativo, a partir de la investigación centrada en “objetos de transformación” y del trabajo grupal como estrategia educativa y como modalidad organizativa de los profesores; obedeciendo a condiciones de índole social y política que habían profundizado la crítica a los autoritarismos, la demanda de una democratización de las instituciones y con un compromiso social como guía (BAZ, 2004).

tos cotidianos de su existencia, superando con esto las formas tradicionales y asistencialistas de investigación.

### **El análisis institucional**

Esta perspectiva teórico-social ha sido significativa en la intervención, investigación y comprensión de los procesos grupales, jugando un papel importante en el desarrollo del pensamiento grupal, sustentado en la aplicación del saber psicoanalítico en la comprensión de fenómenos institucionales a través del trabajo grupal. También dio lugar a discusiones y conflictos, desde el problema de su enseñanza teórica *versus* el aprendizaje por la intervención, hasta si es o no un referente teórico singular y específico, con su cuerpo teórico y sus prácticas, o si sólo constituye una disciplina auxiliar de otras prácticas psicosociológicas, psicoterapéuticas o comunitarias. Manero (1990) resume tres terrenos profesionales que dieron origen y fundamento al análisis institucional: *la psicoterapia institucional, la pedagogía institucional y el socioanálisis*; de los que rescataremos sus aportes metodológicos y conceptuales

*La psicoterapia institucional* fue un movimiento de cuestionamiento y análisis de la institución psiquiátrica como un problema de poder, donde no es al paciente sino a la institución a la que se debe de curar, teniendo como debate la política en la práctica de la salud mental. En este terreno se configura la autogestión como elemento fundamental, pues siendo un concepto cuya referencia es fundamentalmente política, atraviesa de inicio a fin el *análisis institucional*, jugando un papel protagónico al poner atención a una discusión que cuestiona de fondo las alternativas de organización social y política e integrándose en un *corpus* teórico y analítico. La autogestión sirvió para analizar lo que ya estaba *instituido* en el proceso terapéutico, las prácticas grupales e institucionales, como el encuadre de la sesión, los roles de coordinadores y participantes, los tiempos y espacios y todo lo que estaba constituido por una serie de normas que determinaban ya desde un inicio el desarrollo de todo el proceso terapéutico; normas y técnicas que, como algo de existencia “natural”, se consideraba que quedaban en dirección sólo del coordinador y sin las cuales era imposible trabajar. Así se reflexionaba si era posible trabajar sin que el coordinador fijara desde su voluntad las condicio-

nes de la sesión o si podría ser que el propio grupo fijara sus propias normas y se organizara por sí mismo.

*La pedagogía institucional* incorporó una “teoría de la acción política” fuera de las organizaciones políticas o sindicales, es decir, una pedagogía libertaria y una psicología desde la autogestión. Aquí el análisis de la institución escolar desemboca en el análisis generalizado de las instituciones sociales, promoviendo la dilucidación de la transversalidad de las instituciones que determinan su quehacer y los límites de acción posible, desde la autogestión. Así, la autogestión pedagógica desemboca en la autogestión social, pugnando por un no-directivismo.

*La transversalidad* (Guattari, 1976) remite a la institución como un grupo abierto, permanentemente atravesado por fuerzas cuyo origen es desconocido y articulado por *el no-saber* de estos mismos atravesamientos; un colectivo que presenta en su propia constitución los atravesamientos del sistema social completo y que constituyen su propio objeto de elucidación; de manera que la elucidación de la transversalidad del grupo es el objetivo de la intervención. Una deconstrucción de las relaciones marcadas por el signo de *la verticalidad*, que designa las relaciones sociales institucionalizadas y jerarquizadas en función del tipo de sociedad, y *la horizontalidad*, que designa las relaciones inmediatas no mediatizadas por la institución o intentando huir de tal mediatización, además de la elaboración de relaciones transversales inconscientes, ignoradas o desconocidas, que revelaran el análisis de *la encomienda* y *la demanda*, el análisis de *la implicación* de los participantes y del interviniente, la alteración de *lo instituido* por efecto de *la autogestión* y la acción de *los analizadores*.

*El socioanálisis* es un método de intervención de análisis microsociales, una práctica de intervención grupal, un reunión de un grupo pequeño en un espacio cerrado y con un tiempo delimitado, pero subvirtiéndolo en un análisis político. Se elabora un análisis de *lo instituido* de la práctica psicología, es decir, reflexionar las condiciones sobre las cuales está práctica es posible y la seriedad de reglas sin las cuales resultaría imposible realizar dicha práctica; con ello, se promueve un análisis de carácter político sobre “lo impensado” y “lo impensable” de dichas prácticas desde la disciplina misma. En este terreno se observan cuatro

procesos: *el dispositivo de intervención, el campo de análisis, el campo de intervención y el nivel conceptual.*

a) *Dispositivo de intervención.* Es un grupo abierto permanentemente, con un número fluctuante y una fuerte circulación de participantes, que se constituye en una *Asamblea General* donde pueden participar todos aquellos que tengan que ver con *la encomienda* o *el encargo* de la intervención. Se distinguen tres sectores: *Staff analítico*, compuesto por los expertos que son demandados para la intervención, *Staff cliente*, que son las personas portadoras del encargo de la intervención, y el *Grupo cliente*, compuesto por el conjunto de personas que participan de la intervención.

La finalidad del dispositivo consiste en lograr una *desinstitucionalización* profunda, donde se trastorna, se descompone y recorta el espacio-temporal de los intercambios y del trabajo instituido, lo cual inicia desde el análisis de *la encomienda* y *la demanda*. La *encomienda* de intervención surge en el momento en que una o un grupo de demandas es privilegiada respecto de las otras, que son negadas, desplazadas o resignificadas; así al *staff analítico* llega con una *encomienda* procesada ya por diversas fuerzas al interior de la institución y el proceso analítico será el camino inverso de la constitución de esta, donde se intentará deconstruir este encargo hacia múltiples *demandas* contradictorias que le dieron origen. Pero *la encomienda* de intervención no sería posible si no existe una *oferta* específica de ciertos servicios, una *oferta* de un “saber especializado” que permite esperar la resolución de ciertas problemáticas. Así, *la encomienda* juega con lugares sociales e instituciones que rebasan por mucho los límites del grupo o la institución de la intervención, de manera tal que “el papel social del conocimiento”, del *saber*, está en el origen mismo de toda *encomienda*, lo que remite a un mandato social.

Encomienda, porque se espera que el socioanalista actúe en cierto sentido, mantenga la significación dominante de los vínculos sociales, se sostenga como especialista, que pronto se transforma en juez. En resumen, esta dimensión de la encomienda supone que el socioanalista, respondiendo al encargo, legitime en su totalización al sistema social vigente (Manero, 1990, p. 132).

En la esencia está el rechazo al *mandato social*, iniciando con la *encomienda* inicial que no sólo debe ser ampliada, sino desviada de sus objetivos originales, pasando del *encargo* a la *demanda* y facilitando las diversas demandas del *grupo cliente*, que se constituyen a partir de los lugares específicos de los múltiples actores implicados en la institución; lo cual se posibilita con la creación o estructuración de situaciones que permitan la emergencia del *deseo en situación institucional*.

b) *El campo de análisis*. Es la agrupación que constituye al *grupo cliente*, el cual se entiende como resultante de una cantidad innumerable de determinaciones sociales y políticas que adquieren formas y sentidos específicos, donde lo central será *el Estado* y *el poder*, que atraviesan transversalmente a la agrupación. La elucidación de estas determinaciones transversales constituye el objeto de la intervención. Esta elucidación debe ser colectiva ya que “no puede existir un saber especializado propio del *analista* que iluminara el no-saber social”, pues “No es el saber especializado del interviniente un saber privilegiado, que le permita situarse por encima de los saberes y no-saberes del grupo-cliente” (Manero, 1990, p. 129). El *staff analítico* puede *restituir* al grupo cliente datos e informaciones sobre las características de la población o la situación que va a enfrentar, además debe escuchar y aprender del análisis efectuado por el grupo cliente.

c) *El campo de intervención*. Es todo lo que sucede *antes*, *exteriormente* y *después* de la intervención lo que constituye el campo de análisis y de intervención: *Antes*, la negociación del contrato de intervención con el staff cliente y durante la intervención arrojará un análisis de la *encomienda* diferente al de la *demanda*; *Exterior*, pueden entrar en el campo de intervención personas, grupos, elementos materiales exteriores a las fronteras originales del *grupo cliente*, existiendo una tendencia a desbordar las fronteras de este hacia la totalidad de la base social de la institución; y *Después*, no obstante que el dispositivo de intervención está delimitado en el tiempo, no es raro que el proceso de intervención haga traspasar el límite de tiempo establecido, así las condiciones del desbordamiento del tiempo inicial establecido, el seguimiento y los efectos de

la intervención que se desarrollaran después constituyen también el campo de intervención.

Los *modos de restitución del análisis*, se refiere a la escucha y el regreso de los procesos de intervención a los grupos donde se intervino, al grupo cliente productor de los discursos y procesos de análisis, toda vez que el proceso de elucidación es colectivo; este regreso es bajo la forma de reportes, monografías o el texto final de la investigación, mismas a ser evaluadas y discutidas colectivamente, proceso que alimenta la intervención en una *colectivización del proceso de investigación y de análisis*, donde el *objeto de investigación* también juega en el sistema observador-observado, convirtiéndose en un *observador*, pasando de investigado a investigador (Manero, 1995).

d) *El nivel conceptual*. Es el resultante de la transposición de un campo de análisis macro-social y un campo de intervención micro-social, delimitado en el tiempo y el espacio, lo que determina la utilización y la transformación de ciertos conceptos, la construcción de ciertos dispositivos y la utilización de diversas técnicas. Como se ha observado hasta ahora. Por ello, para Manero (1990), no se puede considerar el nivel conceptual del Análisis Institucional como una teoría acabada y como una concepción homogénea de los hechos sociales, por el contrario, su campo conceptual se constituye no como una teoría, sino como una encrucijada de nociones y conceptos desde disciplinas múltiples y prácticas diversas; pero bajo la idea de una posición anti-institucional de las prácticas que están en el origen de los conceptos constituyentes del Análisis Institucional.

Una práctica anti-disciplinaria desde una multirreferencialidad teórica y desbordes disciplinarios que, siguiendo a Lourau (1977, p. 9), “están (y siguen) en vías de superación”, de esta manera, desde los distintos orígenes (psicoanalítico, psicosociológico, pedagógico y socioanálisis) se entiende que “la cuestión política se halla en el centro del análisis institucional”, presentando una crítica social desde las manifestaciones concretas, una *crítica desde el plano de la acción*, como: huelgas no institucionales, contra-instituciones de lucha en la educación y la salud mental, movilizaciones desde agrupaciones campesinas y asociaciones civiles, reivindicaciones de las “minorías” étnica y sexuales, etcétera; toda vez

que el *Análisis Institucional* sobre el terreno es precisamente la intervención en los sitios de práctica social por los usuarios, empleados y demás actores involucrados en estos movimientos.

Sin embargo no debe confundirse con los discursos reformistas o revolucionarios instituidos “ya que realmente de lo que hoy se trata es de una *lucha social*, y no sólo de una guerra de papel picado” (Lourau, 1977, p. 11). Luchas entre las fuerzas que, conscientemente o no, garantizan el orden social instituido en el cual todas las instituciones nos hacen vivir y entre las fuerzas que tratan de disolver este orden en todas las partes donde se oculte bajo sus discursos modernistas de progreso, desarrollo, productivistas o humanistas. También puede verse como una dinámica de desarrollo de las formas sociales como manifestaciones concretas de una “superación natural” que rige la vida social ante la crisis generalizada de las instituciones, toda vez que, bajo el efecto Mühlmann, “designa el proceso mediante el cual fuerzas sociales o marginales o minoritarias o anómicas se corporizan, son reconocidas por el conjunto del sistema de las formas sociales ya presentes” (Lourau, 1977, p. 15), así lo instituido acepta lo instituyente cuando puede integrarlo.

### **La psicología social en el estudio de movimientos sociales**

Para Reygadas (1998), escribir una historia de las organizaciones civiles en México debe reconocer una práctica deudora de las luchas sociales, desde 1956 por los estudiantes del Instituto Politécnico Nacional, la lucha sindical ferrocarrilera de 1958-59, del movimiento estudiantil de 1968 y otras gestas sociales que a través de sus sueños y vinculados a demandas sociales inventaron caminos y formas innovadoras de luchar por sus derechos y demandas. Un momento clave para las Organizaciones Civiles de Promoción del Desarrollo fue en los terremotos de 1985 (Reygadas, 1997), cuando las prácticas sociales de apoyo a la población en condiciones de emergencia y las propuestas de reconstrucción llevaron a identificar a un conjunto de entidades que intervinieron de manera rápida y eficaz, momento que se caracterizó por una expansión de la sociedad civil y una redefinición de sus espacios de acción con respecto a la sociedad política. Pero es a partir de 1988 (Reygadas, 1998) que las organizaciones civiles se coordinaron como redes frente a la crisis mexicana, para tener un mayor impacto y desplegar iniciativas públicas en el campo de

la democracia, de la defensa de la propia identidad y de los derechos humanos; además, poco después, en 1994, de búsqueda de una paz incluyente y digna. Siendo a partir de este último año cuando se habló de manera estereotipada como Organizaciones No Gubernamentales u ONG's para referirse a un conjunto de organizaciones que no formaban parte de los aparatos de gobierno, de la iglesia y de los partidos políticos, otorgando identidad a estos sujetos sociales posicionados y preocupados ante los grandes problemas nacionales; cubriendo una disímbola multitud de proyectos, intereses, sujetos, prácticas y metodologías de intervención social.

Surgiendo así un relato particular de cara a los vientos de un *imaginario ciudadano*, de participación democrática, de respeto por el voto, de derechos civiles y políticos, de búsqueda de una paz justa, digna e incluyente, del derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas; innovador de formas de acción que implican a diversos sectores sociales y concreta multiplicidad de luchas históricas por construir una nueva conciencia y nuevas prácticas ciudadanas en todo el país; convocando a redes de organizaciones civiles a participar desde la sociedad civil en la construcción de caminos inéditos de transformación social, referida a grandes problemáticas de hoy y del posible mañana.

El resultado fue la conformación de organizaciones civiles “reales o vividas” que dan cuenta a sus propios miembros y asociados, construyendo una sociedad civil pletórica de proyectos *instituyentes* y portadora de una *imaginación utópica*; alejándose así de la historia oficial de los organismos civiles como el presidencialismo, el corporativismo y el partido de Estado, que durante la “democracia perfecta” había ceñido a los movimientos sociales a formas centralizadas de control social y de clientelismo político, constreñidos en egoístas ambiciones políticas, que implicaban una complicidad entre organizaciones sociales y gobierno que traicionaban la emergencia de una “sociedad civil efectiva”, es decir, se va configurando una *demand*a, en detrimento del *encargo*.

*La existencia misma de organizaciones fuera de los controles y las formas de institucionalización tradicional es ya, en sí misma, expresión de una época de nuevas relaciones entre la sociedad y su gobierno, entre éste y los movimientos sociales, civiles y políticos,*



*donde las negociaciones se pueden entablar también a partir de propuestas civiles y en condiciones de igualdad* (Reygadas, 1998, p. 102).

Esto también aleja del modelo tradicional de intervención bajo el modelo civilizatorio del progreso y desarrollo (Escobar, 1998), toda vez que desde su inicio las organizaciones civiles de promoción se manejaron con referencia a la noción de desarrollo y dirigiendo el horizonte en las formas de intervención, construyendo un imaginario que las sustentó y estuvo siempre presente en sus expectativas y prácticas sociales<sup>4</sup>. El “desarrollo” se analiza como un proyecto imperialista y poscolonial orientado a “naturalizar” un modelo de progreso que manifiestamente se propuso a rehacer el mundo siguiendo el modelo occidental colonizador y cuyo cometido latente es el sometimiento y la explotación, una extensión del proyecto de acumulación de riqueza en la visión económica occidental sustentado en la explotación irracional y degradación de la naturaleza, y en la consecuente explotación y destrucción gradual de otras culturas donde sea posible encontrar riqueza. De esta manera, las nociones de progreso y desarrollo analizan un conjunto de dispositivos económicos, sociales y políticos que han mantenido durante la historia el atraso y la pobreza de los países denominados del Tercer Mundo.

---

<sup>4</sup> Siguiendo la tradición del perfeccionamiento del mundo occidental y cristiano, la noción de progreso fue acuñada en el siglo XVIII, cuando la experiencia social obtuvo nuevos y acumulativos descubrimientos científicos y fue sedimentando el concepto como un destino necesario de la historia humana, una convicción general sobre un futuro siempre en ascenso. Para mediados del siglo XX nadie ponía en duda que el desarrollo, entendido según occidente, era el parámetro con el que debían normarse todos los países, pues el desarrollo, el crecimiento económico y el incremento del producto interno bruto por habitante era la vía para todos. Pero en realidad no constituían virtualidades intrínsecas e inherentes a toda sociedad humana, sino propiedades específicas y poseedoras de un “valor positivo” de las sociedades occidentales; era un modelo de sociedad y de relaciones humanas, de las sociedades y de los hombres, entre sí y con la naturaleza, cuya realización ortodoxa iría de la mano de un proceso de destrucción de la vida sobre la tierra. Pero no ofrecía cambios en las relaciones sociales entre las sociedades, los pueblos y las clases sociales, sino una disimetría inscrita en la estructura misma del devenir de los pueblos llamados del Tercer Mundo (Reygadas, 1997).

Sujetos y organizaciones sociales que impulsaron por su cuenta y riesgo espacios de organización social y local, que en la práctica vinieron a contribuir “desde abajo” creando nuevas formas de acción política que preparan el camino para soñar primero, exigir después y materializar los *caminos instituyentes* desde una *imaginación radical y utópica* que *repen-saría a la sociedad de otro modo* a lo oficialmente correcto, abriendo caminos inéditos que apenas se empiezan a recorrer. Proyectos y trayectorias desde la reconceptualización de la sociedad misma hasta la reinven-ción de un “sujeto político”, procesos que modifican las prácticas sociales y configuran otros paradigmas que parten de nuevos vínculos y diversos actores sociales, de inclusión de todos los seres vivos en una perspectiva ética, democrática, social, económica, cultural y política. Acciones que generan estrategias de fortalecimiento de las capacidades propias de cada individuo, familia, grupo, comunidad y sociedad; así, los “sujetos sociales” van construyendo un *poder social incluyente*.

De esta manera, las organizaciones civiles han conquistado su propia existencia, haciéndose un lugar frente a una sociedad profundamente autoritaria, ocupando un lugar que puede ser desde el amortiguamiento de las contradicciones político-sociales de Estado hasta un espacio autó-nomo de expresión y el logro de “demandas” de los actores sociales como procesos instituyentes, “en donde la recuperación de la memoria de sus batallas, sus logros y fracasos, es condición y posibilidad de existir” (Rey-gadas, 1998, p. 103).

### **La metodología: develar la trama intersubjetiva de los movimien-tos sociales**

Estos movimientos sociales llaman la atención por sus demandas, auténticas y “vivas”, por su inmensa capacidad de inventar caminos y formas de lucha, por el despliegue de energías inusitadas, por su resistencia frente a dispositivos de captación y control, donde el investigador social debe recopilar e interrogar toda serie de datos y fuentes, sean *pasivas, vivas* y desde *la psicología del investigador*. Por fuentes pasivas entendemos desde medios audiovisuales (películas, documentales, noticieros) y documentos escritos (libros, revistas, periódicos, juicios, actas, archivos, fotografías); como fuentes vivas están hacer trabajo de campo, observa-ción participante de las acciones de lucha y sus formas de organización,

entrevistar actores sociales, utilizar dispositivos grupales de intervención en los movimientos sociales, autoridades, partidos políticos, espectadores, actores sociales involucrados y lugareños, es decir, sujetos individuales y colectivos vivos quienes pueden tener un punto de vista interesado en el relato que se va a construir; y desde el investigador está el establecer “una distancia óptima entre él mismo y su objeto de investigación o explicitar sus implicaciones personales, afectivas, ideológicas y políticas” (Reygadas, 1998, p. 103).

Modalidades de investigación directamente “interventoras”, en el sentido de que el investigador juega un papel central en el proceso, tanto desde la elección del “objeto de transformación” o de investigación, en el diseño de la experiencia de intervención, desde la elección del campo teórico de análisis, hasta el proceso de coordinación grupal y comunitario; también en el proceso de recopilación de datos, su análisis e interpretación; pasando por las formas argumentativas y la construcción del discurso teórico-investigativo; hasta la escritura del texto último de la investigación.

Lo que lleva a la noción de *implicación*, en analogía a una situación de “contratransferencia” que se ubica en la relación entre la personalidad del científico y los datos recogidos en el campo de investigación, allí donde produce ansiedad, misma que lleva a distorsionar la construcción del conocimiento (Devereaux, 1977). La implicación se observa en tres situaciones: como campo de análisis en el que se tejen una serie de entrelazamientos que determinan la creación del investigador; como espacio innegable de conocimiento en el cual el investigador, en su relación dialéctica con el objeto de estudio, se torna uno o más de los escenarios de análisis y conocimiento; también como un lugar de análisis que abre nuevas líneas de fuga a la investigación social al explicar las prácticas de poder instituidas en los procesos de indagación. En el caso de la psicología social, se observa la implicación en sus tres opciones: es preciso que el investigador deba reconocer su propia historicidad y fantasmática, así el investigador se convierte en el instrumento mismo de la investigación (Janesick, 2000) y, en el análisis de sus implicaciones, debe tratar de *objetivar el mandato social* o encargo estatal (Manero, 1993).

En este contexto, la intervención grupal pone de relieve la dimensión colectiva que teje la subjetividad y el acontecer de la vida social, con-

fluencia de lo singular y lo colectivo, lo psíquico y lo social-histórico, evocando problemáticas y búsquedas alrededor de la vida social. Por *grupalidad* se entiende un régimen de lo colectivo que se despliega en la dinámica de la vinculación y desvinculación con el campo de la otredad, movimiento que va conformando identidades múltiples, complejas y en constante diseminación; categoría analítica con la que es posible explorar las condiciones y calidades del tejido social desde la perspectiva de la subjetividad en relación con la potencialidad para proyectarse en la construcción del sí mismo y de la sociedad. Obedece a cruces transferenciales en ámbitos circunscritos donde se observan identificaciones en juego y posicionamientos subjetivos, superando la composición de entidades estructurales y homogéneas que ocultan el complejo movimiento que constituye *la grupalidad* (Baz, 1998).

Al hablar de aconteceres “implícitos” se tiene en cuenta la dimensión de *lo inconsciente* y su manifestación y circulación en los grupos, dimensión de *lo imaginario* y *la fantasmática*, que los organizan y desorganizan, que se manifiesta en: lapsus, actos fallidos, fantasías, sueños, chistes y todo el campo de *lo imaginario* expresado a través de *lo simbólico* (Radosh, 2000), que también está atravesado por la “dimensión institucional”, toda vez que todo grupo se encuentra transversalizado por diversas instituciones y la sociedad como tal funciona mayormente a través de ellas. Ello apela a la dimensión imaginaria de las instituciones, manifestadas a través de *lo simbólico*, que guían el funcionamiento social toda vez que el grupo es portavoz y productor de “discurso” y, por tanto, de significaciones imaginarias sociales que tienen que ver con lo normado y *lo instituido*; también creador de nuevas significaciones que aluden a *lo instituyente*.

De esta manera, la psicología social es una disciplina que se encuentra entre la memoria histórica, el devenir de sus procesos sociales y la constitución de *sujetos sociales* en ellos, lo cual permite estudiar las transformaciones de la vida social y la conformación del sujeto en estas, dibujando las posibilidades de acción que tiene el hombre ante la historia y “la capacidad de posicionarse activamente frente a sí mismo y frente al mundo, como creador de sentido y de cambio” (Baz, 1998, p. 174-175), justamente en las prácticas sociales donde se “dibujan” o contornean los procesos de subjetividad que tienen relación directa con la historicidad,

procesos sociales donde se ponen en juego las pulsiones y deseos, experiencia sostenida por el vínculo social, “emergente de las vicisitudes pulsionales estrechamente ancladas en los procesos sociales” (Baz, 1998, p. 175).

Este campo de conocimiento de la psicología social, de diferentes modalidades y vicisitudes en su desarrollo alrededor de un conjunto de experiencias que atañen al ámbito de la intervención, con diversas apuestas teóricas, metodológicas y político-sociales implicadas, contribuyen al conocimiento grupal, constituido en la compleja articulación entre los planos psíquico y social-histórico, tejidos en una trama subjetiva y social, teniendo siempre en cuenta la relación entre el conocimiento de lo grupal y las condiciones sociales e históricas. Estrategia que Margarita Baz (2004), denomina “*génesis social y teórica*”, expresión que establece el propósito de conocer la trama de constitución del conjunto de prácticas sociales caracterizadas por el uso de dispositivos grupales, tanto desde la vertiente epistemológica que atañe a los paradigmas y concepciones teóricas que las sostienen, como también desde su articulación con los procesos sociales en los que se inscriben, toda vez que los saberes sobre lo grupal así como las vicisitudes que cumplen las prácticas de intervención, van siendo constituidos en la complejidad de un orden social que permite la enunciación de ciertas preguntas y la visibilidad de ciertos procesos sociales, mismos que son transformados por el hacer de estas prácticas y el conocimiento que se genera en el mismo proceso.

En este sentido, el estatuto epistemológico de la intervención en comunidades y movimientos sociales desde la psicología social es posible mediante la “*génesis social y teórica*” de una encrucijada de nociones y conceptos desde disciplinas múltiples y prácticas diversas, un “desborde disciplinario”, como son: el dispositivo grupal como analizador, la autogestión, la asamblea general, la socialización de la encomienda, el análisis de la encomienda y la demanda, los analizadores (*analizadores construidos*: dispositivos de intervención grupal y comunitaria; *analizadores naturales*: la irrupción de los “emergentes” del grupo cliente; y *analizadores históricos*: movimientos sociales y crisis); la transversalidad, la implicación, la restitución; nociones todas que sustentan la idea de una posición política anti-institucional de las prácticas disciplinarias.

Por ello, la propuesta de intervención en comunidades y movimientos sociales, sustentada en la experiencia grupal bajo el *modelo de intervención-investigación*, como proyecto de formación y desarrollo de la comunidad “demandante” que mediante metodologías cualitativas y dispositivos grupales hacen de la intervención grupal una investigación que vincula la subjetividad y los procesos sociales, construye un desarrollo teórico en psicología social que camina en el devenir teórico-metodológico junto con los aconteceres histórico-sociales. Proceso de investigación que obedece a un constante diálogo entre lo teórico y el campo empírico donde el investigador es el instrumento mismo de la investigación, desarrollándose una construcción paulatina de herramientas conceptuales paralelamente al análisis de los procesos sociales motivo de la investigación, diálogo constante entre los materiales empíricos que se van recabando y la confrontación con esquemas analíticos que van haciendo inteligible la problemática en estudio. Esquemas y construcciones teóricas abiertas que se van sedimentando en su capacidad para explicar los procesos sociales y en la argumentación y sustentación de un marco teórico consistente, constituido por categorías de análisis que configuran en conjunto una posible lectura de los procesos que se exploran.

Además, para Reygadas (1998, p. 103-104), “no se puede escribir la historia sin responder a preguntas del presente y sin que el presente quiera condicionar y explicitar el sentido del pasado”, pues se “tiene la obligación de buscar la fidelidad... a las preguntas que los hechos históricos establecen, como *lo otro*, como *lo diferente* del mismo historiador y su presente, para poder hacer un relato, que es siempre parcial”. Articular, concatenar vínculos, construir los hechos y sus relaciones, sus intrigas (en el sentido de que la historia es una mezcla muy humana y poco científica de causas materiales, de fines y de azares), donde el investigador tiene que buscar la fidelidad de los acontecimientos y relevar las diferencias en relación al presente; ya que si la escritura de la historia se hace desde las preguntas que el investigador hace desde el presente, los acontecimientos del pasado, contruidos por el historiador, interpelan directa y profundamente a los actores del presente, pues los acontecimientos históricos y los protagonistas todavía están vivos, y su punto de vista o “la perspectiva del actor” (Guber, 2004) incide no sólo en determinada interpretación del pasado, sino sobre todo en el rumbo del pre-

sente y mirando hacia el provenir de un futuro posible, de “batallas por plantear otro mundo, otras relaciones y otras prioridades” (Reygadas, 1998, p. 106).

En este sentido, el investigador social tiene que buscar y construir el tejido sutil entre movimientos sociales, actores, iniciativas y claves de sentido, debe encontrar *analizadores* (dispositivos grupales, contruidos, naturales e históricos) que son “aquella persona, grupo o evento que tiene la cualidad de revelar las relaciones ocultas, fuerzas, tensiones y contradicciones de una institución o práctica específica, tiene la cualidad de *hacer hablar* a la sociedad y a la estructura social como analizadores del sistema social” (Manero, 1993, p. 46); develar procesos y acontecimientos densos, contruidos a partir de estos *analizadores de sentido* y de rumbo, que a modo de encrucijadas orientan los acontecimientos en un singular sentido, incluyendo determinados significados y excluyendo otros. Esto permite analizar, conocer y explicitar los procesos internos y la historia de las organizaciones civiles, con sus utopías, sus desplazamientos de sentido de las verdades oficiales, su imaginación que inventa caminos inéditos, así como sus conflictos y agonías internas. Haciendo presente un ámbito de la vida en sociedad desde su vertiente utópica y “desde abajo”, *elucidando* la significación histórica de la subjetividad social como uno de los problemas de mayor relevancia política.

Donde una *metodología cualitativa* es utilizada en la intervención e investigación grupal y comunitaria junto con el uso de dispositivos grupales como instrumentos de investigación (entrevistas grupales, grupos de discusión, grupos de reflexión, grupos focales, grupos de formación, grupos operativos, asambleas, etcétera), pues posibilitan la producción de materiales empíricos susceptibles de la analítica y operatividad del conocimiento en las ciencias sociales. Esta opción por los métodos cualitativos implica un interés por el sentido que los sujetos atribuyen a su experiencia, es decir, supone la intención de realizar una lectura analítica e interpretativa de la trama de significaciones contruidas socialmente tanto desde un contexto personal como histórico situado, en el que los dispositivos grupales constituyen dispositivos idóneos para estos propósitos, aportando materiales empíricos que consisten en el registro del discurso del grupo y en la observación del proceso grupal.

Este marco metodológico permite la confluencia entre lo social y lo psíquico, lo colectivo y lo singular, lo histórico y lo subjetivo, el orden social y la subjetividad colectiva; construyendo e innovando desde dispositivos de intervención, pasando por un lenguaje conceptual, hasta un cuerpo teórico singular. Perspectiva que reconoce la interdependencia entre procesos sociales y la experiencia de sujetos en condiciones históricas particulares y que apunta a la construcción de un conocimiento que permita entender la producción de subjetividad, las diferentes formas de subjetivación dentro de la institución de una sociedad, a una *subjetividad colectiva*, además de los procesos de lo grupal y la grupalidad, entre otros. Esto a partir del estudio conjunto de los grupos y las instituciones teniendo como modelo de trabajo la complementariedad entre la intervención y la investigación, lo que ha llevado a problematizar dimensiones como: subjetividad colectiva, dispositivos de análisis e intervención, poder y orden social, saber y poder, imaginario social, transversalidad, mandato social, intervención e implicación.

Donde el análisis de los procesos grupales y comunitarios permite la comprensión de los procesos que nos constituyen como sujetos, incluyendo la subjetividad colectiva que caracteriza el contexto social en que se inscribe, toda vez que la producción de subjetividad en el grupo no puede estar desarticulada de las significaciones imaginarias sociales y de las condiciones sociohistóricas de los sujetos que en él participan.

Así, se pueden nombrar cuatro criterios metodológicos que permiten circunscribir esta propuesta de intervención desde *el dispositivo grupal como analizador*:

- 1) Se opera sobre el grupo, dispositivo grupal, viendo al grupo como una gestalt y privilegiando la interpretación grupal, es decir, la construcción de un *discurso grupal* y/o colectivo;
- 2) La lectura de *lo grupal* es hecha tanto desde los procesos de interacción manifiestos u observables, hasta los procesos latentes o pulsionales, lo cual postula la operación de un plano latente en el proceso de grupo que depende de mecanismos inconscientes (lo cual permite interpretar y vincular el *inconsciente grupal* con un *inconsciente social*);



3) Se trabaja sobre el grupo como una entidad cerrada, pensando al grupo como un proceso y una construcción histórica, teniendo en cuenta las múltiples inscripciones y atravesamientos de lo social-histórico en su proceso; es decir *la transversalidad*; y

4) La función del coordinador, terapeuta o facilitador del grupo, ligada a las estrategias de formación que requiere la intervención grupal, que tiene como proyecto y privilegia *la transformación*; es decir, *la finalidad es la función social de una práctica*, observando la intervención social como una práctica social más inscrita en un contexto sociohistórico que se posiciona desde una aspiración al cambio social desde la acción colectiva, toda vez que la intervención grupal responde a procesos de subjetivación que están directamente involucrados con el acontecer social, en otras palabras, a *la elucidación de procesos institucionales y como “analizador” de discursos sociales y de formas de subjetivación entramadas alrededor de problemáticas psicosociales*, desentrañando la densa trama de significaciones que emergen en los discursos y develando las tramas intersubjetivas y las vicisitudes pulsionales e inconscientes.

### **La psicología social en la política y la historia: a modo de conclusión**

La práctica de intervención en psicología como deconstrucción y elucidación de formas histórico-sociales, encuentran lucidez en el paisaje político de la práctica psicológica, por tanto, se convierte en un instrumento de despolitización en las disciplinas sociales, encontrando lo político en los lugares “no políticos” e insospechados, mediante una crítica constante y transformaciones vanguardistas basadas no en nuevas ideología críticas sino en prácticas radicales, empíricas y propositivas (Loureau, 1977); práctica sustentada en la dilucidación política del *mandato social* (Manero, 1993); proceso de construcción del conocimiento que se logra mediante *el análisis de la implicación*.

Con esto se escribe *la historia* en contra de determinismos sociales y canónicos y con plena libertad, una “historia de las formas civiles colectivas” que “lleva implícito un camino de resistencia, de afirmación de que el futuro puede ser distinto del presente, de concreción de imaginarios sociales diferentes, de batallas por plantear otro mundo, otras relacio-

nes sociales y otras prioridades” (Reygadas, 1998, p. 106). Toda vez que “la historia es aquello en lo cual y por lo cual emerge el sentido, aquello donde se confiere sentido a las cosas, a los actos, etc.” (Castoriadis, 1988, p. 180); pues la historia no puede tener ella misma sentido, así que ésta se da por un proceso de *autoinstitución*, que es el reconocimiento explícito y reconocido por parte de la sociedad misma como su fuente y origen, lo que significa la aceptación de la ausencia de toda norma o ley extrasocial que pudiera imponerse a la sociedad, por lo mismo significa apertura permanente hacia ella misma. Tal es la complejidad y la importancia que tiene la psicología social en el enlace entre la historia y el sujeto, donde el último, individual o colectivamente, se posiciona ante su mundo; en consecuencia trabajar para ayudar en la formación de individuos y colectivos que aspiran a la autonomía, “constituye ya una *obra política*” (Castoriadis, 2002, p. 126).

## Referencias

- Anzieu, D. (1978). *El grupo y el inconsciente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Baz, M. (1998). Tiempo y temporalidades: los confines de la experiencia. En: *Anuario de investigación 1998* Vol. III. Departamento de Educación y Comunicación. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Baz, M. (2000). *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*. México: PUEG.
- Baz, M. (2004). *Génesis social y teórica de la intervención grupal en México*. Manuscrito inédito, Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México..
- Castoriadis, C. (1988). La institución de la sociedad y de la religión. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.
- Castoriadis, C. (2002). Institución primera de la sociedad e instituciones segundas. En: *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santa Fé de Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Paidós.
- Janesick, J. (2000). La danza del diseño de investigación cualitativa: metáfora, metodolatría y significado. En: Denman, Catalina A. y Haro, Jesús Armando (compiladores). *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. México: El Colegio de Sonora.
- Lourau, R. (1977). Análisis institucional y cuestión política. En: Lourau, Bernard y otros. *Análisis institucional y socioanálisis*. México: Editorial Nueva Imagen.

- Manero, R. (1990). Introducción al análisis institucional. En: *Tramas. Revista de Psicología*. N° 1. Diciembre 1990. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Manero, R. (1993). Los psicólogos y la implicación. En: Casanova Cardierl, Patricia. (compiladora). *Las profesiones en México. N° 6 Psicología*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Manero, R. (1995). El análisis de las implicaciones. En: *Tercer Foro. Departamento de Educación y Comunicación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Radosh, S. (2000). Abordaje grupal a la problemática psicosocial. En: *Anuario de Investigación 2000. Departamento de Educación y Comunicación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Reygadas, R. (1997). Los avatares de la noción de desarrollo. En: *Anuario de investigación 1997. Departamento de Educación y Comunicación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Reygadas, R. (1998). Escribir historia de las organizaciones civiles. En: *Encrucijadas Metodológicas en Ciencias Sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.

*Recibido: 11 de enero de 2012*

*Aceptado: 23 de marzo de 2012*

# **Las falacias destacadas por los adolescentes sobre la aplicación de políticas de inclusión y habilidades sociales**

## **Fallacies highlighted by adolescents on the implementation of social inclusion policies and social skills**

Henrique Figueiredo Carneiro<sup>1</sup>

*Universidad de Fortaleza.*

*Fortaleza, Brasil.*

### **Resumen**

La relación entre las políticas de inclusión social y la promoción de habilidades sociales con adolescentes, muestra la existencia de falacias en cuanto a los resultados esperados, considerados a partir de un análisis realizado sobre la concepción del sujeto y los impactos percibidos en el orden subjetivo. Este trabajo enseña, a partir de una investigación realizada con adolescentes en la ciudad de Maracanaú/Fortaleza, Estado de Ceará, Brasil, la concepción construida en torno a categorías esenciales para pensar las falacias atribuidas a los desgastes de los lazos familiares, los efectos subjetivos de una sociedad globalizada y la relación entre consumo predatorio y violencia sistémica. El análisis realizado con el referente conceptual del psicoanálisis demarca dichos efectos subjetivos, principalmente los que se ubican en el campo de una ideología social de la autonomía, cuyo objetivo es el desplazamiento de una sociedad basada en el control hacia la institución de un sujeto autónomo.

---

<sup>1</sup> Doctor en Psicología (Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos) por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Post-doctorado en la Sorbona/CNRS, Francia. Contacto: henrique@unifor.br

**Palabras clave:** consumo, familia, lazo social, sufrimiento psíquico.

### **Abstract**

The relationship between social inclusion policies and the promotion of social skills with adolescents demonstrates the existence of fallacies regarding the expected results and effects taken from an analysis of the concept of subject and the subjective impacts. This paper shows, from a survey with teenagers in the city of Maracanaú/Fortaleza, Ceará State, Brazil, the concept built around essential categories to think the fallacies around the wear of family ties, the subjective effects of a global society and the relationship between predatory consumption and systemic violence. The analysis performed with the conceptual framework of psychoanalysis demarcates these subjective effects, especially when located in the field of social ideology based on autonomy which aims to shift from a society based on control to the institution of the autonomous subject.

**Key words:** consumption, family, psychological distress, social bonds,

### **Introducción**

La tarea de desarrollar habilidades sociales va más allá del intento de facilitar una técnica y proporcionar herramientas o el acceso a las llamadas “tecnologías sociales” a un grupo de jóvenes o adolescentes en función de su contexto social. La cuestión es que cualquier tipo de iniciativas de inclusión social implica, a la vez, la respuesta del sujeto hacia la ideología que se presenta en la propuesta. Es decir, que todo programa de habilidades sociales implica una política que trae consigo efectos de orden subjetivo y que demanda la posición crítica de quienes la aplican y la reciben.

En la actualidad, las habilidades sociales están atravesadas por máximas sociales que advienen de políticas que surgen en nombre del desarrollo social y responden a metas económicas de inclusión social. Son políticas construidas hacia la eficacia y la eficiencia, o bien tendientes a propiciar cambios de posición económica del ciudadano o conciernen a la actitud de los ciudadanos en el contexto de la violencia, tema de investigación que nos ocupa en la actualidad. Otras políticas han sido difundidas por el orden jurídico mundial de prácticas de lo “políticamente correcto”.

Los contenidos presentados en este trabajo parten de comentarios de adolescentes sobre las consecuencias directas sentidas a partir de un proyecto social vigente en Brasil<sup>2</sup> y su relación con el desgaste de los lazos sociales, lo que demarca un campo de interés de investigaciones para las Ciencias Humanas y Sociales. En los recortes discursivos tenemos un retrato fiel de las causas y efectos subjetivos como consecuencia de políticas de inclusión social, que tienen como objetivo la formación de determinadas habilidades del sujeto adolescente en su contexto social. Se refieren, sobretodo, a la inclusión del adolescente en la escuela y la importancia del reconocimiento subjetivo del concepto de familia y la noción de comunidad para el alcance de solidez en la ciudadanía, pero fomenta, a la vez, una actitud crítica hacia la aplicación de las intervenciones políticas.

Para desarrollar esta propuesta vamos a presentar y comentar algunas categorías extraídas de una investigación realizada con adolescentes en la ciudad de Maracanaú, situada en la gran región urbana de Fortaleza, Estado de Ceará, Brasil<sup>3</sup>. De las diversas categorías construidas en la investigación recortamos tres módulos: la erosión de los lazos familiares, la subjetividad globalizada y, finalmente, la violencia sistémica y el consumo predatorio. Estas categorías sirvieron a la vez como una lectura crítica tomada por los adolescentes como consecuencias directas sentidas a partir de una reflexión sobre el proyecto de inclusión social y sus implicaciones con el desgaste de los lazos.

Los desgastes de los lazos sociales son materia de discusión de científicos sociales y objeto de las políticas públicas desarrolladas hoy por los Estados constituidos. Sin embargo, no es común que se lo pensemos a través de la lente crítica, que dichos desgastes pueden ser profundizados como consecuencia de políticas pautadas en la lógica de la eficacia y de la eficiencia.

---

2 El proyecto promueve la inclusión social y uno de los objetivos es el fortalecimiento de la familia y la comunidad, el regreso de los jóvenes a la escuela y su permanencia en el sistema educacional brasileño. Puede consultarse en: <http://mds.gov.br/assistenciasocial/protecaobasica/servicos/projovem>.

3 Esta investigación se desarrolla en el marco de la Red de Investigación en Psicoanálisis y Derecho, formada por las Universidades argentinas de Santiago del Estero, Mar del Plata y John F. Kennedy y, la Universidad de Fortaleza (UNIFOR) en Brasil.

Las políticas sociales aplicadas en la historia reciente del país afectaron directamente a la dinámica subjetiva y el sentido de la relación en familia. La familia cambió en nombre de la función reguladora recibida con la implantación de políticas sociales. La lectura que los adolescentes nos enseñan es que dicha tarea provocó daños sobre la función de singularidad concerniente a la familia<sup>4</sup>. Un cambio consistente y perfectamente de acuerdo con el corolario del discurso social capitalista forjado en los últimos 40 años, que implica la concepción ideológica de la familia autónoma. Es decir que, en términos de habilidades sociales, lo que antes era un rol de la familia pasa a ser una regulación del Estado con efectos sobre la intimidad de la familia. Por tanto, la familia ahora no es soberana sobre sus actos. Los actos íntimos y propios del espacio familiar pasan a ser regulados por leyes públicas en nombre de lo que se divulga como políticamente correcto.

Para los adolescentes, la creencia de que la ruptura de los lazos en familia es una responsabilidad exclusiva de la apatía del sujeto, es una falacia. En esta perspectiva, la apatía se fundamenta en los desgastes de los lazos familiares como efecto del régimen impuesto por medio de los discursos sociales dominantes que buscan la autonomía y la inclusión financiera del ciudadano en el campo social, a todo precio. Por consiguiente, estamos frente a un efecto de la aplicación de políticas sociales que si bien no son los principales responsables de este problema, aparecen ahora como una referencia que llama para sí los efectos del discurso capitalista. Un discurso que sirve perfectamente como referencia crítica a las ciencias sociales y humanas, en la medida que son afectadas por el campo de la tecnología y de la ciencia, por los efectos sentidos en las relaciones de familia, cuando el capital ubica a los ciudadanos en lugar de la autonomía. Es claramente un efecto de la convocatoria de habilidades sociales propia de la política vigente.

---

4 En la coyuntura actual, la lógica de que la familia es responsable por los aspectos de la atención y el desarrollo de sus miembros, a nivel interno, y los aspectos relacionados con la adaptación a la sociedad y continuidad de su cultura (Lidchi, 2004), consigue un nuevo componente clave que se origina a partir de la aplicación de las políticas de integración. En el momento en que traen gran beneficio social, se guía por el discurso del capitalismo (Lacan, 1993/1969-1970). Los efectos simbólicos de la aplicación de políticas de inclusión social se reflejan directamente sobre la función de la familia en la sociedad actual (Itaborá, 2005).

La habilidad social política entra en escena por medio de la promulgación de un imperativo de vida eficaz y eficiente<sup>5</sup>. Significa que en tanto falacia económica, los discursos acerca de la autonomía confiscan la presencia de los padres o tutores del espacio familiar. Con ello se habilita al ciudadano para un mandato político externo y se fundamenta la ausencia del representante del orden en la familia. En este mismo sentido, los adolescentes apuntan en sus respuestas que la entrada de las leyes de la eficacia y de la eficiencia en el espacio íntimo de la familia, inaugura una especie de sabotaje o sometimiento social del deseo del ciudadano a los imperativos discursivos forjados en el campo político de la autonomía.

La lógica que se instituye en esta especie de habilidad social sutil en que el deseo no pertenece más al sujeto, es la forma política de operar la oferta uniforme de goce. El mandato máximo de esta habilidad social implica en que los sujetos deberían acceder al goce de la misma manera. Como consecuencia, esta habilidad social introyectaría en el sujeto la utopía de un *goce inclusivo* y sin ninguna posibilidad de autoría original. Con esta práctica, la habilidad social obedecería a una forma de relación con la ley sin la necesidad de autoridad y sin referencia. Son estos los ingredientes necesarios para generar un circuito de inconsistencia, fragilidad y erosión en el lazo. Este es un dato de extrema relevancia para los estudios acerca de las intervenciones y habilidades sociales, es decir, la función crítica que se construye en los adolescentes a partir de las promesas de felicidad de un proyecto de inclusión social.

La clave para entender la sutileza que arrebató a los ciudadanos y los invita al sometimiento social es la ley del consumo que se instituye en el seno de la familia y de la sociedad, que deflagra efectos dramáticos en la posición subjetiva de cada ciudadano. Consumir es una habilidad que es vendida o, más que eso, es difundida como el orden vigente. Su difusión antes denominada de *control* aparece ahora bajo el nombre de *autonomía*. El sujeto será autónomo por su eficacia y por la eficiencia de consumir (Ehrenberg, 2010)<sup>6</sup>.

---

5 Este punto presenta quizás una de las grandes discusiones contemporáneas sobre el desplazamiento de una sociedad cuya regulación pasa de un polo de la disciplina para la lógica de la autonomía del ciudadano. E Ehrenberg (2010), explora este debate en su obra *La société du Malaise*.

6 De acuerdo con la lógica utilizada por Alain Ehrenberg (2010), op. cit.



A partir de este punto la esencia del objeto fue alterada y pasa a fortalecer el efecto de fascinación, en la medida que la eficacia y la eficiencia se garantizan por el número de accesos y por la riqueza de portabilidad que cada uno posee sobre el desfiladero de objetos necesarios, incorporados como una política de inclusión por el discurso capitalista. En fin, el objeto revestido de vida propia es utilizado ahora con un efecto seductor que el discurso de la autonomía utiliza con la intención de causar el deseo –cuando en realidad confisca el querer– en nombre de una política de inserción social. La creación que el proyecto de habilidades de consumo a servicio de una subjetividad global intenta fundar es la existencia de un *Superobjeto*<sup>7</sup>.

La importancia de la lectura que se extrae en este movimiento es que los adolescentes, a su manera, identifican en el discurso de consumo la presencia del objeto fuertemente tomado por lo que conocemos en psicoanálisis como la elevación de algo a la categoría de *das Ding*<sup>8</sup>. Los efectos de esta elevación, que discutiremos adelante, sirven como deducción de lo que se entiende por la disminución del respeto al prójimo. El prójimo pierde su condición valorativa social y es utilizado como medio para que el ciudadano alcance la meta autónoma de la necesidad en contra del deseo y su soberanía de elección.

Es exactamente este efecto de devaluación del sujeto en el lazo social que pone en evidencia la presencia de una habilidad social tomada por la lógica de lo negativo. Comparecen a la escena social los actos violentos en tanto efecto de una *política objetalizada*, cuya meta mayor es la difu-

---

7 Este concepto de Superobjeto (Carneiro, 2008) es una traducción de las inversiones del discurso del capitalismo que sigue el imperativo de consumo globalizado. Al mismo tiempo, es la resultante producida en el cruce de la ciencia y la tecnología que sostiene la propuesta de eliminar el resto que cae de cualquier operación realizada entre el sujeto y le lenguaje.

8 Lacan (1959-1960/1988) argumenta: “das Ding pues”, es lo que lógicamente y al mismo tiempo cronológicamente, en el punto inicial de la organización del mundo en el psiquismo, se presenta, se aísla como el término extraño alrededor del cual va a girar todo el movimiento de la *Vorstellung*. Este movimiento de *Vorstellung* pues, que Freud nos muestra como siendo dirigido, gobernado esencialmente por un principio regulador, que es llamado principio del placer. Principio regulador ligado al funcionamiento de un aparato como tal, del aparato neurónico. Y es alrededor de lo cual pivotea todo ese progreso adaptativo tan particular en el hombre, en tanto que el proceso simbólico se muestra allí inextricablemente tramado” (Clase 5 – Das Ding II).

sión de la fascinación por el objeto. Con eso, es importante demarcar que los efectos negativos de una política pautada en esta lógica capitalista genera una cadena formada por una contra-intervención social negativa. Una habilidad impuesta que defiende el consumo por encima de todo.

Por este camino se vuelve claro, a partir de la apología que se dirige hacia una especie de cadena incesante de *objetos chucherías*, el blanco de una *política obejtalizada*, cuya intención mayor es la tomada del cuerpo conforme los preceptos de la biopolítica moderna que Agamben (2007) sostiene en nombre de una práctica de Thánatos. Es la muerte subjetiva de la posición en que sostiene el sujeto causado en su deseo, pasando a ser tomado por la fascinación del consumo necesario. Uno de los efectos más graves que se pueden tomar en este ejercicio político de las habilidades negativas se centra en la dilución de la autoridad. No hay ni autoridad posible en los espacios de la familia, consecuencia del sabotaje del discurso de la autonomía, ni autoridad que sirva de identificación en tanto representante de la ley del consumo. Es la lógica del discurso capitalista. Sirve a todos en la medida que cualquier ciudadano puede volverse el Amo. Esta es otra falacia de la lógica de inclusión social tomada por la vía del consumo.

Alcanzamos de esta manera uno de los puntos esenciales que la investigación nos enseña: la relación entre autoría<sup>9</sup>, autoridad y culpa<sup>10</sup>. ¿Qué lugar atribuir a la culpa si no hay autoridad visible? Es decir, ¿de quién es la culpa? : ¿del sujeto?, ¿del proceso político? Si no hay cómo atribuir claramente la responsabilidad al sujeto, - puesto que el lugar del Amo está en las manos de la cadena de necesidades que el *Superobjeto* señala - los adolescentes indican que la autoría de la culpa por los actos cometidos es un vacío. La falacia aquí expuesta es que la culpa dejó de existir. Ella subsiste en el vacío. Lo que queda en evidencia es la falta de soporte generado por el orden discurso social vigente capaz de sostener la autoría, del mismo modo que no identificamos la cara del Amo del discurso capitalista. Es una falacia que surge de forma más determinante en con-

---

9 Carneiro (2009) comenta la relación entre autor, autoría y autoridad en el trabajo "Culpa y Acto en la Constitución y Destitución del Sujeto".

10 Sobre el tema de la Culpa indicamos los trabajos organizados por Marta Gerez Ambertin - en la colección Culpa, Responsabilidad y Castigo en el discurso jurídico, editado por Letra Viva, Buenos Aires- Argentina.

secuencia del diagnóstico sociológico que señala la desaparición de la culpa como un componente del proyecto de autonomía forjado en la cuna de una cultura narcisista, porque ¿cuál es la cara de Narciso, sino un reflejo del doble?

Los nombres que aparecen en función de esta falacia de desaparición de la culpa abren una perspectiva hacia los efectos de nombramientos por los que la culpa aparece en cuanto doble, en lo social: la indiferencia, la desconfianza y el individualismo. Por este camino hemos podido analizar las consideraciones producidas por los adolescentes en torno a la disminución del respeto al prójimo. Estos nombres forman un cuadro de posiciones dobles en relación a la culpa. Este proceso falaz que esconde la culpa es indicado como respuesta a las políticas de inclusión social, que tienen como objetivo la presencia de ciudadanos autónomos determinado por el desplazamiento de la importancia simbólica de la función del orden en la familia para el campo de las políticas sociales.

La indiferencia, la desconfianza y el individualismo sirven como marcas nominales globalizadas que se mimetizan para el sujeto que sale en búsqueda de una posición mítica. Una referencia mítica que se produzca en el campo discursivo inherente al consumo y que sostenga la función de regulación social. Aquí se presenta otra falacia del discurso de inclusión social que pierde de vista su sentido. Narciso, en tanto una referencia mítica, no regula. Exactamente al revés, Narciso sufre en la búsqueda por un efecto de regulación. Es así que los dobles nombres de Narciso sirven a las diversas incursiones que los discursos del capitalismo generan con las nuevas tecnologías, con apoyo de la ciencia. En esta mimesis los efectos reflejados desregulan y ofrecen la ruptura de los lazos sociales?<sup>11</sup>

Así, el proceso de mimetización incluye la culpa vacía como una falacia de la lógica de la cultura narcisista, en la medida que la misma puede ser investigada bajo la forma de otros nombres producidos como resultado de los productos discursivos que atienden a los proyectos de la tec-

---

11 Carneiro (2007) analiza bajo diversos ángulos la condición del mito de Narciso como un regulador que no tiene la fuerza de apoyo simbólico en el contexto de las sociedades contemporáneas. Destaca la demanda del sujeto por una posición perdida en el contexto de los lazos sociales y registra un efecto de narcisidad como un clamor narcisista. Este hecho no configura una cultura narcisista.

nociencia. Los reflejos de esta falacia cuando son vistos por los trazos de la indiferencia, de la desconfianza y de lo individualismo, responden por la proliferación de diagnósticos tales como la depresión, el pánico y la posición del sujeto en la bipolaridad. Funcionan bajo la forma de *hipersignificantes prête-à-porter* que circulan con la intención de enlace. La falacia detectada en esta habilidad social de autonombramiento sigue la relación *Superobjeto - hipersignificantes*, es decir, una lógica del goce igualitario.

Como el consumo no tiene fuerza de regulación social, el sujeto se queda arrojado en el lugar de la transgresión normativa fundada por la política del goce de consumir. La deducción es que la falacia del goce para todos se equipara por la vía del consumo para todos. El impacto social que causa la aplicación de esta habilidad para el goce sigue a la referencia de la anomia. La construcción de la anomia se deduce también a partir de la falacia de la existencia de una autonomía factible, pues el sujeto no recibe la regulación por la autonomía colectiva, a la vez que no se puede garantizar también la autonomía del yo. Al final esta política de "auto" anomia (objetal) asociada a los efectos de thanatos se centrará directamente en el cuerpo mediante la pulsión de muerte.

La falacia de la política del goce para todos se basa en el constructo capitalista de consumo predatorio *über alles*, expresión muy conocida del movimiento nazi utilizada para exaltar Alemania, que recuperamos con la intención de precisar otra forma de totalitarismo posmoderno, donde el consumo es soberano y se eleva por encima de todo y de todos. En esta lógica lo predatorio encaja en la frase en que *el hombre es un lobo para el hombre* (Hobbes, 1651/2003), o, si podemos decir, *el consumo es un lobo para el hombre*. Un lobo que devora la singularidad e impone la normalización igualitaria de sufrimiento, del dolor y del placer. El objetivo de esta actualización totalitaria resulta en la utopía política del discurso capitalista de aniquilar el deseo de cada sujeto. Lo único que consigue es la promoción de un cambio de la soberanía del deseo hacia la tiranía del goce que se presenta como efecto en la ruptura de los lazos sociales.

Para los adolescentes, la ruptura de los lazos en consecuencia del consumo predatorio promulga la violencia sistémica a partir del momento en que el objeto queda elevado a la condición de *das Ding*. Esto implica decir que al mismo tiempo en que el objeto es alabado se configura

cada vez más imposible de ser tocado por el sujeto. Esta lógica es la misma que Narciso vivió cuando intentó tocar su imagen en la superficie del lago (Ovidio, 1992). Todo intento de acercamiento a la imagen configura una desesperación. Eso es lo que pasa en la falacia del consumo. Los *gadgets*<sup>12</sup> elevados a la categoría de *Superobjeto* con la intención de suprimir el deseo, van a configurar apenas un acto a servicio del querer. Lo que queda entre el sujeto y el objeto es tan solo un amor desgraciado. Es el resto que va a colgarse de toda esta operación imaginaria. Como si fuera una versión totalitaria posmoderna del amor cortés<sup>13</sup> que desconoce a la Corte y a los súbditos. Por tanto, esta falacia es una producción de verdad que se creó en torno a la inclusión social y que alimenta a los discursos basados en el capitalismo predatorio.

El desenlace final desencadenado por la verdad de la igualdad de goce, cambia el concepto de mercado, a partir del momento que se autoriza la existencia del *Superobjeto*. Queda herido el concepto tradicional de mercancía. Ahora lo que queda elevado a la posición máxima en el concepto mercadológico es el acto de consumir. El acto asume el nuevo objeto del mercado. Con este cambio, el fetiche se vuelve lo más importante. El *acto de consumir* es la nueva mercancía que pasa a ocupar un lugar fascinante<sup>14</sup>. Proporcionalmente al acto de consumir, el sujeto pasa a condición de goce por la vía del fetiche<sup>15</sup> sin que importe mucho el valor

---

12 Lacan (1972-1973/1981) destaca esta referencia en el capítulo Una carta de amor publicado en el Seminario 20.

13 Lacan (1972-1973/1981) en el Seminario 20 se refiere al amor cortés, destacando su lado enigmático. Hay otras entradas interesantes para localizar la presencia del amor cortés que Lacan (1960/1988) señala en el Seminario de Ética en el psicoanálisis. Destaque para el carácter inhumano que conlleva a práctica de actos muy cerca de la locura.

14 La fascinación también puede ser vista como un producto de una operación discursiva en nombre del consumo. El sujeto bajo los efectos de lo fascinante sale en búsqueda de un nombre que sustituya la inconsistencia del Otro. La inconsistencia del Otro, vista de forma demasiada por la impotencia de un discurso con pretensiones hegemónicas, causa en el sujeto la falta de identificación con un mito regulador. Este debate está presente en la obra de Carneiro (2007).

15 Cuando la mercancía pierde su valor de mercado y pasa a operar con el status de fetiche se ubica en la fenda que se desplaza entre la necesidad y la causa del deseo. Lacan, en su Seminario de la Angustia (1963/2006), analiza esta relación, concluyendo que para el fetichista es importante que el objeto fetiche pueda

de la mercancía. Es la tiranía del goce puesta en escena por la transgresión a las leyes de mercado antes conocidas.

Esta falacia que se produce en el interior de la propuesta de una habilidad social hacia la inclusión, se amplía en el mercado de las drogas. El consumo de drogas, más específicamente el *crack* en Brasil, obedece a la misma lógica de acceso igualitario visto en la cadena infinita de objetos de consumo. El crack alcanzó el status de facilitador de fetiche global y encarna el acto de consumir, similar el lugar de un *Superobjeto* disponible para todas las clases sociales. Sirve como ejemplo de la tiranía del goce, cuando ilustra la versión posmoderna de inclusión social y sugiere algo en torno a una forclusión del lazo, como explica Lacan<sup>16</sup>.

Como hemos visto las falacias apuntadas por los adolescentes con las políticas de inclusión y habilidades sociales sirven de elementos importantes hacia una reformulación discursiva a cerca de lo políticamente correcto. Los proyectos son necesarios, sin embargo, los efectos se presentan como posibilidad de ajustes en la ruta de la propuesta política, toda vez que incide sobre el deseo del sujeto en sociedad.

## Referencias

- Agamben, G. (2007). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ambertín, M. (2005). *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y en el discurso psicoanalítico, Volumen II*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Ambertín, M. (2006). *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y en el discurso psicoanalítico, Volumen I*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Ambertín, M. (2009). *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y en el discurso psicoanalítico, Volumen III*. Buenos Aires: Letra Viva.

---

sustentar su deseo. Estamos subrayando aquí que la lógica que se instala a partir del deseo del Otro inaugura en el sujeto una referencia perversa cuando transforma la moneda en la mercancía. Este problema Lacan (nos lo presenta en el Seminario 11 (1964/1997), cuando dice que en función de los efectos del discurso del capitalismo, el riesgo recae sobre el retorno de la necesidad a servicio del apetite.

16 La discusión sobre la forclusión, presentada por Lacan (1966) en el Seminario "El objeto del psicoanálisis", es interesante para ilustrar esta lógica, cuando recorta la posición del sujeto hacia el nombre del Padre, en el sentido de lo que experimenta como exclusión simbólica forzada; una concepción que ayuda a entender el trazo enloquecedor practicado con el amor Cortés. Sin embargo, el concepto está planteado ya en el Seminario de las Psicosis (1955-1956/1992).

- Carneiro, H. (2007). *Que Narciso é esse?: mal-estar e resto* [DVD-book]. Fortaleza. Recuperado de: [http://www.cnpq.br/cnpq/livro\\_eletronico/pdf/henrique\\_carneiro.pdf](http://www.cnpq.br/cnpq/livro_eletronico/pdf/henrique_carneiro.pdf)
- Carneiro, H. (2008). O sujeito nas armadilhas da tecnociência: desafios para o mal-estar da época. *Polêmica*, 7(4), 16-31.
- Carneiro, H. (2009). "Culpa y acto en la constitución y destitución del sujeto". In: Ambertin, Marta Gerez. (Org.). *Culpa, responsabilidad y castigo en el discurso jurídico y psicoanalítico – Volumen III*. Buenos Aires: Letra Viva, 3, 91-102.
- Ehrenberg, A. (2010). *La société du malaise*. Paris: Odile Jacob.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes.
- Itaborai, N. R. (2005). A proteção social da família brasileira contemporânea: reflexões sobre a dimensão simbólica das políticas públicas. *Anais do Seminário as Famílias e as Políticas Públicas no Brasil*. Texto disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/outros/FamPolPublicas/Nathalieltaiborai.pdf>.
- Lacan, J. (1966) *El seminario, Libro 13: El objeto del psicoanálisis*. Inédito.
- Lacan, J. (1972-73/1981). *El seminario. Libro 20 Aun*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1959-1960/1988). *El seminario, Libro 7: La ética en psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1955-56/1992). *El seminario. Libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1993). *El seminario, Libro 17. El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. Texto original publicado em 1969-70.
- Lacan, J. (1964/1997). *El seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1963/2006). *El seminario, Libro 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lidchi, V. G. (2004). O processo de entrevistar em casos de abuso e maus-tratos. Parte II: avaliando famílias. *Adolescência e Saúde*, 1(4), 26-30. Texto disponível em: [http://www.adolescenciaesaude.com/detalhe\\_artigo.asp?id=203](http://www.adolescenciaesaude.com/detalhe_artigo.asp?id=203)
- Ovidio, N. (1992). *Metamorfosis*. Traducción de Antonio Ruiz de Elvira. Madrid: Alma Mater
- Roudinesco, E. (2003). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

*Recibido el 6 de enero de 2012*  
*Aceptado el: 20 de marzo de 2012*

## **Comentarios al libro: “Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos” de Elisabeth Roudinesco<sup>1</sup>.**

### **About the book: "Our dark side. A history of perversion" by Elisabeth Roudinesco**

Juan Capetillo Hernández<sup>2</sup>

*Instituto de Investigaciones Psicológicas, Universidad Veracruzana  
Veracruz, México.*

Un título atractivo, sin la menor duda. Si sólo estuviera la segunda parte: *Una historia de los perversos*, quizás nos sentiríamos menos implicados, viéndolo como un distante trabajo académico, pero, lo que abre el título del libro que ahora comentamos: *Nuestro lado oscuro*, hace pensar, ineludiblemente, en la parte maldita de uno mismo, aquella que ha llevado a las sociedades humanas, con el fin de desmarcarse de ella, a designar como perversos a ciertos sujetos, sobre los que hace recaer esa parte insoportable.

¿Quiénes son los perversos y dónde comienza la perversión? Son preguntas que guían el trabajo de la historiadora y psicoanalista Elisabeth Roudinesco que nos obsequia, esta vez, un volumen espléndido y fascinante sobre la historia de la perversión, en una línea temporal que va desde los más remotos años de la era medieval, a nuestros tiempos.

El texto, en el decir de su autora, no se contenta con ser un retrato de perversos y un informe de las grandes perversiones, va más allá, consti-

---

<sup>1</sup> Roudinesco, E. (2009) *Nuestro lado oscuro, Una historia de los perversos*. Barcelona: Anagrama.

<sup>2</sup> Doctorado en Historia y Estudios Regionales por la Universidad Veracruzana, Mexico. **Contacto:** juanpetillo3@hotmail.com, jcapetillo@uv.mx



tuyendo: "...también una crítica de las teorías y las prácticas que han sido elaboradas" (p. 12).

Dos temas universales: la metamorfosis y la animalidad, serán las vías que Roudinesco tomará para su acceso a la perversión. Dorian Grey y Gregor Samsa, de Wilde y Kafka, respectivamente, son figuras de la perversión que ilustran estas temáticas.

Dos polos: sublime o abyecto, maniqueísmo de la perversión, universo cerrado en que se mueve el perverso: o absoluto del bien o del mal. La perversión, característica humana, de la que está excluido el animal, así como del crimen, presenta varias facetas: fenómeno sexual, psíquico, estructural, transhistórico, jurídico, histórico, y, también, social, como necesidad, como chivos expiatorios hacia quien dirigir lo insoportable de las sombras que nos habitan.

Una historia de cinco capítulos: las grandes místicas del Medioevo y Gille de Rais, personaje espantoso inscrito, sin duda, en la historia de las más repugnantes infamias; los flagelantes; el siglo XVIII con la vida y obra de Sade, de quien Lacan dirá que configura el fantasma de la perversión; el XIX, con su medicalización de la enfermedad mental y su obsesión por el homosexual, la mujer histérica y el niño masturbador y el siglo XX, con el nazismo, la metamorfosis más abyecta de la perversión, hasta las designaciones actuales de la perversión como trastorno de la identidad y sus "...múltiples facetas: zoofilia, pedofilia, terrorismo, transexualidad" (p. 12).

Hagamos un corte en esta trayectoria, en un punto situado en el intermedio, es decir, el momento en que la perversión es pensada como enfermedad: finales del siglo XVII. Comentemos, aunque sea brevemente, lo que nos narra Roudinesco, acerca de la forma y el contenido de la perversión, antes y después de este momento que elegimos como escansión; fundamentemos nuestro comentario a través de la consideración de aspectos, que consideramos centrales, de cada uno de los capítulos.

Antes del inicio de la medicalización de la perversión, el perverso es maligno, transgresor del orden natural del mundo, y aquel que empuja a los hombres al vicio, ejerciéndolo; fascinado por el diablo y, también, habitado por un ideal del bien que "... no cesaba en aniquilar con el fin de ofrecer a Dios, su maestro y su verdugo, el espectáculo de su propio cuerpo reducido a un desecho" (p. 13).

Volvemos a los polos: o sublime o abyecto, “Absoluto del bien o locura del mal, vicio o virtud, condena o salvación: tal es el universo cerrado por el que el perverso circula con deleite, fascinado por la idea de poder librarse del tiempo y de la muerte”; por eso nos fascina la perversión, dice Roudinesco.

Animada por la pulsión de muerte; cualesquiera que sean sus manifestaciones, siempre se le encuentra asociada “...con una especie de negativo de la libertad: aniquilación, deshumanización, odio, destrucción, dominio, crueldad, goce” (p. 13). ¿Qué es lo que se enuncia en el discurso oscuro de la perversión? No otra cosa, expresa la autora, que la gran maldición del goce ilimitado, a través del odio a uno mismo y la fascinación por la muerte.

También la perversión, reflexiona Roudinesco, constituye una necesidad social: “¿qué haríamos si ya no nos fuese posible designar como chicos expiatorios -es decir, perversos- a aquellos que aceptan traducir mediante sus extraños actos las tendencias inconfesables que nos habitan y que reprimimos” (p.15).

### **Lo sublime y lo abyecto**

Los grandes místicos del Medioevo, excluidos del “mundo común”, constituyen ese lugar heterogéneo -maldito-, necesario para todo orden social, que permitirá la cohesión de la comunidad. Servidumbre voluntaria como vía a la más suprema libertad, aceptación de un sufrimiento incondicional -del que Job es modelo- que se traduce en un programa de destrucción del cuerpo, exposición a los tormentos de la carne, por medio del cual efectuaban el paso de lo abyecto a lo sublime. Para las místicas, desposadas con Cristo, la búsqueda del más sublime éxtasis espiritual, no es más que el reverso de un programa de destrucción del cuerpo.

Cuerpos cortados, mancillados, degradados; martirios y dolores de todos los tonos e intensidades, caracterizan la vida de los santos, relatada en el texto *La leyenda dorada*, el cual puede, nos dice Roudinesco,

*...leerse como una especie de prefiguración de la inversión perversa de la Ley que efectuará Sade en Las ciento veinte jornadas de Sodoma. En ella encontramos los mismos cuerpos atormentados, desnudos, mancillados. Martirio rojo, martirio blanco, martirio verde. Siguiendo el modelo de esta reclusión monástica, rebosante de morti-*

*ficaciones y dolores, el marqués inventará, privándolo de la presencia de Dios, una especie de parque sexológico, entregado a la combinatoria de un goce ilimitado de los cuerpos (p. 23).*

En su relato histórico de las místicas, distinguidas por la autodestrucción del cuerpo como vía para la sublimación espiritual, pasa Roudinesco a los *flagelantes*, en los que se introduce otro sujeto: el victimario. La servidumbre voluntaria se lleva a cabo ante otro que aplica el castigo, con lo que se derivará en una relación de dominante- dominado. En principio la flagelación es con el propósito de alcanzar el absoluto pero, a medida que se va alejando de la iglesia y convirtiéndose en un movimiento hereje, el fin divino va sustituyéndose por una exaltación del yo, donde el sufrimiento está puesto al servicio del placer desenfrenado, sentido que tomará en Sade, quien asocia la flagelación con la sodomía.

La pregunta por el origen de las perversiones, por lo que determina la existencia de nuestro lado oscuro, planteada hasta finales del siglo XVII, conducirá a su desacralización, efectuada por Sade: ¿depende de un orden divino impuesto al hombre o es producto de una cultura y una educación? Las deliberaciones conducen a la solución sadiana: nuestra parte oscura es resultado de un orden natural que exige manifestarse, por lo que hay que permitirle su expresión sin cortapisas, sin preocuparse por la disyuntiva de los libertinos, que se entregaban a todos los placeres del cuerpo, con el riesgo de perder el alma. De acuerdo con Roudinesco, Sade, “Sin dejar de ser un hombre de las Luces por su rechazo de la tutela divina y su elección de la libertad individual, desviará el proyecto de la Ilustración hasta metamorfosearlo en su contrario: un nuevo orden disciplinario, sin límite, sin cara oculta” (p. 48).

### **Sade a pesar de sí mismo**

En occidente existe un paso obligado por Sade: una derivación de su nombre estará en el núcleo de la concepción moderna de la perversión. Aunque en vida rechazaba las manifestaciones reales de los horrorosos fantasmas que poblaban su obra, ésta constituye una verdadera enciclopedia del mal, que lo prescribía como obligatorio, en aras del goce ilimitado. Proyecto de una radical inversión de la ley humana que, aboliendo la institución del padre, propone una organización social basada en la

generalización de la perversión: “Ni prohibición del incesto, ni separación de lo monstruoso y lo ilícito, ni delimitación de la demencia y de la razón, ni división anatómica entre los hombres y las mujeres” (p. 59).

En la época misma en que se discutía el estatus jurídico y psiquiátrico de la enfermedad mental, Sade desafiaba las nomenclaturas: ni loco, ni criminal, ni admisible socialmente. En la medianía del siglo XIX –lo que se constata con la invención, en 1834, del término: sadismo- el nombre de Sade comenzará a designar, paradigmáticamente, el núcleo, tanto estructural como fenomenológico, de la perversión.

Como no podía ser de otra forma, dada la preeminencia de Sade en el tema de la perversión, Roudinesco dedica un nutrido capítulo a la pintura y análisis de este personaje y de lo que se ha dicho de él. Lo que reseña nuestro texto, no es más que una pequeña muestra del desarrollo que lleva a cabo la autora que comentamos. Un párrafo suyo con respecto al “divino marqués” nos proporciona una buena parte del sentido con el que Roudinesco desarrolla su relato sobre la perversión:

*Por eso cabe aventurar las hipótesis de que sólo pudo crear la obra más indefinible de toda la historia de la literatura –«inconveniencia primordial», «Evangelio del mal», «bloque del abismo», «subversión de la diferencia entre vicio y virtud»- porque en vida se enfrentó a tres regímenes políticos, desde la monarquía hasta el Imperio, que hicieron de él y de su obra el lado más oscuro de lo que ellos mismos estaban llevando a cabo (p. 82).*

Tenemos hasta aquí: (en ese corte, un tanto arbitrario, que hiciéramos en la línea del tiempo de Roudinesco, en el momento de inicio de la medicalización de la perversión) “perversión en cuanto goce del mal, perversidad, erotización del odio, abyección del cuerpo o sublimación de la pulsión” (p. 89), Sade es el nombre propio que acaba representando esto; ¿qué ocurre con la profundización de la desacralización de la perversión en nombre de la ciencia?

### **¿Luces sombrías o ciencia bárbara?**

Con respecto a esta pregunta, así como al extenso análisis de Roudinesco sobre la *biocracia* o *scientiasexualis* y su relación con el psicoanálisis, resultan ilustrativas las siguientes citas de Roudinesco:

*En resumen, diremos que, en el discurso de la medicina positivista, hasta Freud las perversiones sexuales se contemplaban como desviaciones sin retorno con respecto a una norma. ...Con Freud, por el contrario, la disposición perversa se concibió como el paso obligado hacia la normalidad: una normalidad de contornos imprecisos, pues cada sujeto podía entonces definirse como un antiguo perverso devenido normal, tras haber integrado, como interdictos principales, los principios de la Ley. ...La perversión, según Freud, es en cierto modo connatural al hombre. Clínicamente, constituye una estructura psíquica: no se nace perverso, se deviene al heredar una historia singular y colectiva donde se mezclan educación, identificaciones inconscientes, traumas diversos. Después todo depende de lo que cada sujeto haga con la perversión que lleva en su interior: rebelión, superación, sublimación... o, por el contrario, crimen aniquilamiento de uno mismo y de los demás (pp.113-114).*

Mientras que la sexología desacraliza la perversión, hablando de ella, más bien, como perversiones, en plural, y la concibe como producto de una coyuntura desviante en la historia del sujeto, cuyos efectos, serían susceptibles de eliminarse mediante terapias y tratamientos-con lo que elimina su necesidad social como lugar de lo otro inexpugnable e inquietante, Freud le restituye este lugar con su concepción antropológica de la perversión como condición universal de los sujetos humanos, ante la cual, deben posicionarse –del lado de ella o no– como parte de su proceso histórico singular.

El siglo XIX, que destituye a Sade del lugar sacro como divinidad del mal, sustituyéndolo por el sadismo, con un sentido ligado exclusivamente con una práctica sexual, que proscribía sus obras, lo ve recuperado, en este mismo sentido destituido, en la obra de escritores que también fueron considerados malditos: Flaubert, Balzac, Victor Hugo.

La prosecución del proyecto científico de la biocracia, tendrá un trágico exponente en las primeras décadas del siglo XX, en la “higiene racial”, la que presagia al más abyecto de los proyectos perversos de la historia: el nazismo. Proyecto de control total de la sexualidad, de los matrimonios programados para evitar transmisión de taras u otras imperfecciones, de la eutanasia de enfermos mentales y otros seres que se

alejen del ideal de perfección del hombre y, que se traduce un intento de exterminio de éste, a través de su sustitución por organismos genéticamente configurados, cuya confección está sostenida por un ideal genocida de “raza pura”. Este proyecto eugenésico contribuyó, de acuerdo con Roudinesco, “a conducir por la rampa de Auschwitz a judíos, gitanos, testigos de Jehová, comunistas, homosexuales y otros «degenerados» o «anormales» (enanos, gemelos, jorobados, desviados sexuales, etc.), es decir, todos los representantes de la «mala raza»: una población de perversos” (pp. 134-135).

### **Las confesiones de Auschwitz**

La experiencia del campo de concentración nazi en Auschwitz, marca un antes y un después en la historia de la humanidad. Constituye el paradigma de la mayor perversión posible del ideal de la ciencia, sostenido por un sistema perverso –el nazismo– que por sí solo sintetiza el conjunto de todas las perversiones posibles. Un nuevo y terrible tipo de perversión, cuya forma de inversión de la Ley, es convertir el crimen en norma, deriva

*...tanto de la autodestrucción de la razón como de una metamorfosis muy particular de la relación con la Ley que autorizó a unos hombres aparentemente corrientes a cometer, en nombre de la obediencia a una norma, el crimen más monstruoso de toda la historia del género humano (p. 144).*

La singularidad de Auschwitz y el modo de criminalidad inventado por el nazismo es que pervirtió, no sólo la razón de estado, sino, aún más, la pulsión criminal en sí, a partir de esa manifestación de la perversión sin afectos, propia del nazismo, donde el crimen se ejecuta, no por la acción de una pulsión no domesticada o una expresión transgresora, sino por obediencia a una norma racionalizada. El criminal nazi, exento de toda afectividad en el acto criminal,

*...no era ni sádico, ni psicópata, ni perverso sexual, ni monstruoso, ni estaba afectado de ninguna patología visible. El mal estaba en él, pero no presentaba signo alguno de una perversión cualquiera. En una palabra, era normal, atterradoramente normal, puesto que era el*

*agente de una inversión de la Ley que había hecho del crimen la norma* (p. 141).

En su texto, Roudinesco tercia en la discusión histórica contra el *negacionismo* de los años sesenta, historiografía revisionista creada por los “asesinos de la memoria”: Robert Faurisson, Paul Rassinier, Serge Thion y la *Vielle Taupe*, y apoyada después por Noam Chomsky, que consistirá en negar la existencia de las cámaras de gas, con lo que buscan, no sólo negar el genocidio de los judíos, sino, también, borrar sus huellas, convirtiéndolo, de este modo, en un crimen perfecto: “...sin historia, ni huella, ni recuerdo, ni memoria” (p. 155).

Un párrafo extenso de nuestra autora, con relación a la perversión nazi, nos da, a la vez, una idea de conjunto del libro y del momento al que ha arribado:

*Si los místicos fantasearon con aniquilar el cuerpo para ofrecer a Dios el espectáculo de una esclavitud liberadora, si los libertinos y Sade, en contra de Dios, promovieron el cuerpo como único lugar de goce y, en fin, si los sexólogos tendieron a domesticar sus placeres y sus furores inventando un «catálogo de las perversiones», los nazis consiguieron llevar casi hasta su término una especie de metamorfosis estatalizada de las múltiples figuras de la perversión. En pocas palabras, hicieron de la ciencia el instrumento de un goce del mal que, escapando a toda representación de lo sublime y lo abyecto, de lo lícito y lo ilícito, les permitió designar la colectividad de los hombres –es decir, la especie humana– como un mundo de perversos que debían reducir a restos contables y cosificados: carne, ligamentos, músculos, osamentas, manos, piel, dientes, ojos, órganos, pelos, cabellos* (p. 179).

### **La sociedad perversa**

¿Qué nos permitiría pensar a la sociedad posmoderna, mercantil, globalizada, como una sociedad perversa? Fundamentalmente tres líneas: a) se identifica con el ideal de una fetichización globalizada del cuerpo y el sexo de los humanos, b) prevalece el borrado de todas las fronteras: lo

humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura, la psique y el cuerpo, la norma y la transgresión de la norma, y c) a través del discurso médico puritano que anula la noción de perversión. Si esto es así, plantea Roudinesco, nos falta "...identificar quiénes son ahora los perversos, dónde comienza la perversión y cuáles son los grandes componentes del discurso perverso actual" (p. 212).

A lo largo de este texto, que reseñamos para invitar a su lectura, se hace evidente la posición freudiana que sostiene la autora, con respecto a la perversión y su posicionamiento ante ella; queremos concluir con un párrafo en el que sintetiza, a nuestro parecer, esta posición con la que se compromete:

*Al mostrar que la disposición perversa es lo propio del hombre, que cada sujeto la lleva en sí potencialmente, Freud afirmaba asimismo que el único límite para el despliegue abyecto de la perversión sólo puede proceder de una sublimación encarnada por los valores del amor, la educación, la Ley y la civilización (p. 115).*

*Recibido: 12 de agosto de 2011.*

*Aceptado: 30 de noviembre de 2011.*



## Directorio

### Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

**Salvador Jara Guerrero**  
*Rector*

**Carlos Salvador Rodríguez Camarena**  
*Secretario Administrativo*

**Egberto Bedolla Becerril**  
*Secretario General*

**Rosa María de la Torre Torres**  
*Secretaria Auxiliar*

**José Gerardo Tinoco Ruiz**  
*Secretario Académico*

**Teodoro Barajas Rodríguez**  
*Secretario de Difusión Cultural y Extensión  
Universitaria*

### Facultad de Psicología

**Ana María Méndez Puga**  
*Directora*

**Damaris Díaz Barajas**  
*Secretaria Académica*

**Yolanda Elena García Martínez**  
*Subdirectora*

**Pedro Caballero Díaz**  
*Secretario Administrativo*

### Revista Uaricha

**María de Lourdes Vargas Garduño**  
*Directora general*

**Jorge Mendoza García**  
*Coordinador del número*

**Erwin R. Villuendas González**  
*Diseño editorial*

**María de Lourdes Garcidueñas Vargas**  
*Diseño de portada*

**Comité Editorial Interno**

Boris González Ceja  
Elsa Edith Zalapa Lúa  
Jennifer Lira Mandujano  
María Elena Rivera Heredia  
Mónica Adriana Vasconcelos Ramírez  
Olga López Pérez  
Victoria González Ramírez

**Difusión**

Raúl García Rodríguez

**Comité Externo de Arbitraje Editorial**

Adriana María Enríquez Rosas. *Institut Universitaire de Gériatrie de Montréal, Canadá*  
Álvaro Torres Chávez. *Universidad Nacional Autónoma de México, México*  
Anastasio Ovejero Bernal. *Universidad de Valladolid, España*  
Diana Betancourt Ocampo. *Universidad Anáhuac México Norte*  
Enrique Álvarez Alcántara. *Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*  
Ernesto Rodríguez Moncada. *Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, (CREFAL), México.*  
Hilda Aída González Flores. *Escuela Normal Superior de Michoacán, México*  
Javier Galarza del Ángel. *Universidad Autónoma de Baja California, México*  
Jose Clerton de Oliveira Martins. *Universidad de Fortaleza, Brasil*  
Kalina Isela Martínez Martínez. *Universidad Autónoma de Aguascalientes, México*  
María del Carmen Rojas Hernández. *Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México*  
Néstor Rubén Aliani. *Universidad de Entre Ríos, Argentina*  
Patricia Andrade Palos. *Universidad Nacional Autónoma de México, México*  
Rosie-Marie Laure Stephanie Venegas Lafon. *Universidad Nacional Autónoma de México, México*  
Salvador Moreno López. *Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México*  
Silvia Larisa Méndez Martínez. *Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México*  
Simone Belli. *Universidad Autónoma de Barcelona, España*  
Tania Esmeralda Rocha Sánchez. *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

## Contents

- i-iv Editorial
- 1-13 Penultimate version for a psychology of crowds  
*Jahir Navalles Gómez*
- 14-37 Three snapshots of communicative memory for the discussion of gender in Mexico  
*Salvador Iván Rodríguez Preciado*
- 38-54 Dialogue, identity, and discourse in social life. A social-psychological reflection from the thought of M. Bakhtin  
*Raúl Ernesto García Rodríguez*
- 55-83 Delete and burn: issues of social oblivion  
*Jorge Mendoza García*
- 84-111 Routine to build a social psychology  
*Juan Soto Ramírez*
- 112-130 Interculturality: a proposal to strengthen social values in a multicultural world  
*María de Lourdes Vargas Garduño & Ana María Méndez Puga*
- 131-153 Construction of the Self and the Other by telesecundaria students in a context of cultural diversity. The case of the Totonac of Veracruz  
*Laurentino Lucas Campo*
- 154-180 On the epistemological status of the intervention communities and social movements from social psychology  
*Alejandro Ríos Miranda*
- 181-192 Fallacies highlighted by adolescents on the implementation of social inclusion policies and social skills  
*Henrique Figueiredo Carneiro*
- 193-201 About the book: "Our dark side. A history of perversion" by Elisabeth Roudinesco  
*Juan Capetillo Hernández*

## Contenido

- i-iv Editorial
- 1-13 Penúltima versión para una psicología de las multitudes  
*Jahir Navalles Gómez*
- 14-37 Tres instantáneas de memoria comunicativa a favor de la  
discusión del género en México  
*Salvador Iván Rodríguez Preciado*
- 38-54 Diálogo, identidad y discurso en la vida social. Una reflexión  
sociopsicológica desde el pensamiento de M. Bajtin  
*Raúl Ernesto García Rodríguez*
- 55-83 Borrar y quemar: Cuestiones del olvido social  
*Jorge Mendoza García*
- 84-111 Rutina para construir una psicología social  
*Juan Soto Ramírez*
- 112-130 La interculturalidad: Una propuesta para fortalecer los valo-  
res sociales en un mundo multicultural  
*María de Lourdes Vargas Garduño y Ana María Méndez Puga*
- 131-153 La construcción del Sí mismo y del Otro por parte de alum-  
nos de telesecundaria en un contexto de diversidad cultural.  
El caso de los totonacos de Veracruz  
*Laurentino Lucas Campo*
- 154-180 Sobre el estatuto epistemológico de la intervención en co-  
munidades y movimientos sociales desde la psicología social  
*Alejandro Ríos Miranda*
- 181-192 Las falacias destacadas por los adolescentes sobre la aplica-  
ción de políticas de inclusión y habilidades sociales  
*Henrique Figueiredo Carneiro*
- 193-201 Comentarios al libro “Nuestro lado oscuro. Una historia de  
los perversos” de Elisabeth Roudinesco  
*Juan Capetillo Hernández*

## REQUIREMENTS FOR ACCEPTANCE AND PUBLICATION OF TEXTS

The proposed texts will be original and unpublished and must be related to the area of psychology. Scientific articles that can cover the following formats will be published:

- Reviews of literature or science-based essays
- Articles in which research results are reported
- Methodological articles
- Case studies
- Book reviews

To have a text go through the ruling process, an electronic format version (Word 97-2003 or later) shall be submitted. Only e-mail contributions will be accepted from the journal: [contacto@revistauaricha.org](mailto:contacto@revistauaricha.org)

**Articles must include at least the following elements:**

<b>Title</b>	Enter the title of the work in Spanish. Indicate the title of the work in English. A maximum of 20 words is suggested for the title.
<b>Authors</b>	Include the full name, specifying institutional ascriptions (without abbreviations). Indicate the country where the ascriptions came from. In a footnote, indicate the academic degree of the authors, as well as the e-mail address of at least one of them.
<b>Abstract</b>	Include abstract in Spanish and English, with a length of 150 to 250 words each. Abstract should not contain citations (in Spanish or English).
<b>Keywords</b>	Include three to five key words in English and Spanish.

<b>Body of the article</b>	<p>The table of contents must be prepared in the American Psychological Association style (<a href="http://www.apastyle.org">www.apastyle.org</a>). The same applies to the legends of tables and figures.</p> <p>For articles submitted as research reports, methodological papers and case studies, the IMRAD format is recommended. (Introduction, Method, Results and Discussion).</p> <p>For literature reviews or critical scientific essays, the general structure must include the introduction, the development (with different subsections) and the conclusion.</p>
<b>List of References</b>	<p>This list must be presented according to the criteria of the APA (<a href="http://www.apastyle.org">www.apastyle.org</a>). The references must be numbered, so that the total references included in each article can be appreciated.</p>
<b>Annexes</b>	<p>When required, short attachments may be included after the reference list.</p>

The original versions of the articles will have a maximum of 20 pages and must be in letter size, including notes and reference lists. In case of book reviews, the length must be two pages and they have to be written with double space, and with a 12 point Arial font with margins of 2.5cm . The pages are drawn with double spacing, and use the font Arial 12 point with margins of 2.5 cm. Exceptions to the recommended length shall be admissible only in cases justified and approved by the Editorial Board.

Footnotes must use Arabic numerals. Tables, charts, summaries, etc. must be included in a separate file in gif, jpg or bmp format with a resolution of 300 dpi. Charts should be submitted in the format in which they were created (preferably in Excel) in case there has to be a change of format and the site of insertion in the text must be properly identified. If any kind of instrument is used, the author or authors must be cited. References must be included at the end of the text following the APA format (version 2010), and in regards to the organization of the reference elements, they must be numbered, so that the total list can be appreciated at first glance in every article.

All articles must be accompanied by a responsive letter which can be downloaded from the magazine website. The following elements must be included:

- 1) Originality of the research work
- 2) Information that states that the article is not being published simultaneously by another magazine.
- 3) The absence of conflict of interest of the authors

#### **PROCESS FOR THE PUBLICATION OF THE ARTICLES**

The Internal Editorial Board will be the first to evaluate the articles proposed for publication.

In case the article is approved, it will be sent for review to the experts that are part of the international portfolio of adjudicators under the double-blind modality. If there were discrepancies between the two reviewers, the article will be forwarded to a third opinion, which shall be the final one.

The Journal Editorial Board reserves the right to make changes to improve the style of the articles.

The process to be followed is detailed in the following flowchart:

