

El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



AÑO 4 | NÚM. 07 | PRIMAVERA-VERANO 2011 | \$85.00



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



Contenido

- 04 Presentación
- 09 *Balance de la sociología francesa*
CÉLESTIN BOUGLÉ
- 23 *Cadenas de rituales de interacción* de Randall Collins
JUAN SOTO RAMÍREZ
- 29 *La broma de utopía: guiño literario para la teoría política*
JOSÉ MORALES GONZÁLEZ
- 33 *Espíritu objetivo y realidad colectiva*
ALFREDO POVIÑA
- 41 *De historia, invenciones y psicociologías*
JAHIR NAVALLES GÓMEZ
- 53 *El psicoanálisis y sus expertos*
TONATIUH GALLARDO NUÑEZ

REVISTA EL ALMA PÚBLICA, año 4, núm. 7, primavera – verano 2011, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2764, www.elalmapublica.net, elalmapublica@elalmapublica.net. Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2010-081810510200-102, ISSN: 2007-0942. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 14961, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Digicenter de México, S.A. de C.V., Avenida Plutarco Elías Calles núm. 1810, colonia Banjidal, C.P. 09450, Delegación Iztapalapa. Este número se terminó de imprimir el 18 de Noviembre del 2010 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización de Angélica Bautista López.

Directora editorial
Angélica Bautista López, UAM-I

www.elalmapublica.net

59 Trámites por existir

MARCO ANTONIO VICARIO OCAMPO

61 Perder las puertas, buscar las llaves

ÉRIK ALEJANDRO ALONSO LEÓN

65 El estilo de vida: corre que te alcanzo

KARINA N. GONZÁLEZ ZAVALA

71 Arte, espacio

VÍCTOR CASTRO SANTILLÁN

73 Narrar el acontecimiento: asombros,
desencantos y otras cotidianidades

RICARDO QUIRARTE MARTÍNEZ

87 Idea de vida: ensayos para una psicología de la cultura

VERÓNICA URZÚA BASTIDA



Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez Tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

Cuidado de la edición

Abdel López Cruz

Composición tipográfica,
arte y diseño

Verónica García Montes de Oca

Asistente editorial

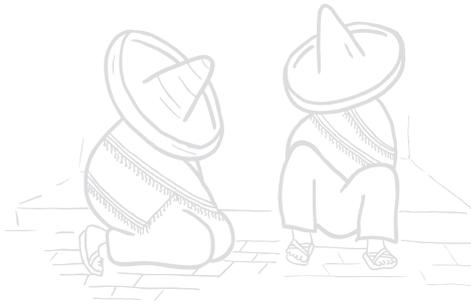
Eduardo Toledo Escalona

Fotografía de la portada
e interiores

Gustavo Martínez Tejeda

Certificado de reserva a título de derechos
de autor: 04-2010-081810510200-102
ISSN 2007-0942

Presentación



Durante los años setenta y ochenta, la más grave crítica que pesaba sobre la psicología social era que de social no tenía nada, sino que era más bien individualista y, por tanto, acrítica y despolitizada. Por dicho motivo, estas dos décadas y las dos que les siguieron se encargaron de dotar de lo social a la disciplina, tanto en Europa (la categorización social de Tajfel, las representaciones sociales de Moscovici, el construccionismo social de Gergen e Ibáñez) como en Latinoamérica (la psicología comunitaria de Maritza Montero, la psicología de la liberación de Martín-Baró, la psicología política –sin dueño–), y con ello empezó a parecer realmente una ciencia social, pero, al mismo tiempo, empezó a parecerse peligrosamente a las demás, a la sociología, a la antropología, a la historia o al trabajo social, y a la militancia.

Hoy, que ya todo presume de ser social –desde la psicología del trabajo hasta el psicoanálisis, desde la ecología hasta la mercadotecnia–, decir que la psicología social tiene mucho de social ya no pasa de ser un enunciado políticamente correcto, muy similar al verbo *compartir*, al adjetivo *plural* y al sustantivo *diversidad*.

Ciertamente, en aquellos años la psicología social no tenía nada de social, pero tampoco de psicología, porque estaba insuflada de un positivismo rampante y ramplón (el de Comte era más razonado), que impedía cualquier conjetura mínimamente simbólica, mínimamente significativa, aunque, a la sazón, el hecho de que no tuviera nada de psicología, no sólo no parecía importar, sino que incluso se preciaba como una virtud ya que todo lo psicológico sonaba a antisocial. De esta suerte, la psicología social se volvió muy social pero no dejó de ser positivista. Comoquiera, ahora, en el siglo XXI, que la psicología social ya tiene todo de social, da la impresión de que la crítica grave que puede pesar sobre ella es la ausencia de lo *psic* de lo *psic-o-social* (la *o* en la gramática es el eslabón con que se encadenan dos palabras para formar una sola, como en *ge-o-grafía*), esto es, aquello que de mente o de pensamiento o de conciencia tiene la sociedad, ya que, si falta eso, será quizá una muy buena ciencia política, pero no una psicología social.

El proyecto de **El Alma Pública**, al propugnar cierta manera de ser de la disciplina, incluye el propósito de alentar en sus textos la averiguación de aquello por lo cual se trata efectivamente de una psicología que es social y no, digamos, de una ingeniería o una lógica, de una filosofía o una ortopedia que también podrían apellidarse sociales. Originalmente, lo que se tenía por su materia de estudio señalaba claramente el factor *psic*: aquello a lo que se le denominaba *espíritu* (el espíritu colectivo, el espíritu común) o, en su defecto, se utilizaban denominaciones tales como *mente grupal* o *alma de los pueblos* y otras combinaciones de nombre y adjetivo. *Alma pública* es una de estas tantas combinaciones, una suficientemente evocativa, toda vez que su primer término refiere a lo *psic* y su segundo a lo *social*. Y no parece haber error: en todos hay algo que es mental pero que no es individual. **El Alma Pública** busca aquellos textos en que se advierta el intento de lo *psic* dentro de lo *social*, lo cual, cabe decirlo, siempre es tentativo porque siempre es equivoco, entre otras cosas, por la idea general de que cuando un tema es psicológico entonces es individual, y de que cuando es social no debe ser psicológico.

La psicología social ha utilizado tradicionalmente, así como *espíritu*, *mente*, *conciencia*, también el término *pensamiento*, al hablar, por ejemplo, de pensamiento social o pensamiento grupal o pensamiento colectivo en el mismo sentido en que se puede hablar de pensamiento contemporáneo o pensamiento femenino, esto es, sin individualizarlo de ninguna manera. Lo *psic* de la psicología social consiste pues en la formulación de un pensamiento que no sea psicologista, esto es, que no sea reductible al individuo, que no siempre se logra, pero que siempre se intenta.

Podría afirmarse, por ejemplo, que el lenguaje es un pensamiento, pero no que el pensamiento es el lenguaje, o que los individuos piensan, pero no que el pensamiento es individual. Esto es, el pensamiento –como el espíritu– parece ser una entidad mucho mayor de la cual participan muchos

otros objetos, uno de los cuales son los individuos, que no son ni siquiera los más importantes. De hecho, se le puede denominar *pensamiento* a un modo de ser de la realidad: puede plantearse que pensamiento es todo aquello visto desde dentro. Se ha aseverado, incluso desde la misma física, que cualquier objeto, cuando es aproximado desde el exterior, conocido desde fuera, se comporta como una cosa, pero, por el contrario, cualquier objeto, cuando es aproximado desde su interior, conocido desde dentro, se comporta como un pensamiento. Considerar al objeto desde dentro parece significar el acto de encontrar –y el observador o investigador no es ajeno a esto– en él una lógica especial, propia, una manera peculiar de desarrollarse, como si tuviese solamente razones propias adecuadas ahí. El lenguaje, por ejemplo, puede ser aproximado en tanto pensamiento porque conlleva una especie de razón gramatical, de razón sintáctica y semántica y pragmática que no corresponde a otras razones, ni a las de la lógica formal ni a las de la realidad física. De igual manera, los acontecimientos sociales, los grupos, las creencias, las costumbres, el sentido común son objetos que, desde fuera, medidos con criterios exteriores, suelen catalogarse como comportamientos irracionales, mientras que, mirados en sus propios términos, desde dentro, muestran una razón profunda que les es propia y, casi se diría, elegida y decidida por ellos mismos: este es su pensamiento y su espíritu. Es curioso que se tache de irracional a lo que se comporta como pensamiento, y en cambio, a lo que opera como cosa se le califica de racional. Las ciudades, las nacionalidades, las épocas, pueden ser vistas como pensamiento. El pensamiento de un objeto parece ser aquello que lo cohesiona y le da una dirección a su desarrollo, y influido por objetos exteriores, no está determinado por ellos.

Pero el mismo grupo, creencia o acontecimiento, visto desde fuera, se convierte en cosa, esto es, en algo que puede ser definido, medido y utilizado, pero no conforme a sus propias reglas, sino conforme a unos otros criterios impuestos desde fuera, como el de la utilidad. Y así, en rigor, el objeto no es comprendido porque su cualidad permanece opaca para el observador. De hecho, el concepto de interacción, tan caro a la psicología social, puede ser aproximado, desde fuera y desde dentro, como cosa o como pensamiento. Durante la mayor parte del siglo xx la aproximación ha sido externa, y por ello, la psicología social de psicología no tenía nada, y de ingeniería tenía mucho más. Desde el exterior, la interacción es un hecho positivo; desde el interior, es el pensamiento de la sociedad.

Debido a esto, paradójico, e irónicamente, si hay dos ciencias que en verdad no tienen nada que ver la una con la otra son dos que tienen el mismo nombre de psicología social, los mismos cubículos y los mismos congresos. Esto que sucede para la psicología social sucede para la psicología general, para la historia, la antropología y la sociología, básicamente. Lo mismo sucede con aquellas dos aproximaciones diametralmente opuestas denominadas *historia* y que, sin embargo, una hace acopio de hechos que no le sucedieron a nadie y que por ende son exteriores a todos, y una muy otra que por el contrario se introduce dentro de la sociedad del pasado y la hurga en sus razones, intenciones y sentimientos. Y así, la psicología social se parece más a cierta historia y a cierta sociología que a cierta psicología social, a una que puede bien calificarse de positivista dado que el positivismo es la negativa de otorgarles a los objetos más realidad que sus medidas y aplicaciones. Se entiende la desdisciplina de *El Alma Pública*.

Un pensamiento es una actividad capaz de volverse sobre sí misma para alterar su rumbo, lo cual implica que sus obstáculos y resistencias, sus facilitaciones e impulsos no radican tanto en el exterior como dentro de sí. Dicho en otras palabras: todo aquello que se esclarece mediante interpretación está siendo considerado como pensamiento, sea una idea, una novela, un monumento, una situación, una sociedad o una cosa. Todo aquello que se determina mediante medición está siendo considerado una cosa, aunque sea una persona.

Puede advertirse que a lo que se le atribuye pensamiento se le atribuye vida interior; asimismo, que lo interior es un ámbito que se establece con el conocimiento, o sea, que es la psicología social quien lo aporta. Ahora bien, si se toma una interacción, una comunidad o una época, se nota inmediatamente que su pensamiento no parece tener límites ni anclajes, toda vez que es muy difuminado, más afín a una atmósfera o incluso a un clima, como bien lo han caracterizado variados teóricos. Por esta razón los clásicos, desde Hegel o desde Dilthey, no hablan de un pensamiento, sino de un espíritu.

Y según a podido advertirse, el pensamiento es, en efecto, un objeto desdisciplinado. Incluso podría argumentarse que, a la fecha, la gran parte de la psicología general y una enorme parte de la psicología social no tratan con pensamientos, carecen de lo *psic*, mientras que, por otra parte, el pensamiento como objeto de conocimiento, también se encuentra en la historia, la antropología, la filosofía, la crítica cultural, a veces en la economía, en la geografía, en la biología o en la misma física –la cuántica, por ejemplo–, y muy especialmente, en el sentido común.

Criterios de publicación

- Los textos presentados para dictamen deben ser inéditos.
- Se pueden presentar traducciones para dictamen.
- Los textos tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas (65 golpes x 23 líneas a doble espacio), incluyendo gráficas, tablas, anexos, etcétera. Se escribirán en fuente Times New Roman, a 12 puntos, en procesador de palabras Word o en formato de texto enriquecido (extensión .rtf).
- Es necesario cuidar la correspondencia entre el título y el contenido.
- Se requiere incluir ficha de presentación del autor que contenga nombre, institución, autopresentación en máximo tres líneas y forma de localización (dirección postal y de correo electrónico, número telefónico, etcétera).
- Las citas del texto se anotarán según el modelo: (Mead, 1991, p. 25).
- Las notas se escribirán al final del texto, numeradas, y las referencias se indicarán con superíndice (¹).
- La bibliografía se anotará al final, según el modelo siguiente.

Libros

Mead, G.H. (1991). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona, Paidós, 1934.

Le Bon, G. (1994). *Psicología de las multitudes*. Madrid, Morata, 1895.

Revistas

Synnott, A. (2003). "Sociología del olor", en *Revista Mexicana de Sociología*. México, UNAM, año 65, núm. 2, abril-junio, pp. 431-464.

Capítulo de libro

Paicheler, H. (1986). "La epistemología del sentido común", en S. Moscovici, *Psicología Social II*. Buenos Aires, Paidós, pp. 379-414.

- Para el uso de las abreviaturas, la primera mención debe incluir el nombre completo seguido de la abreviatura entre paréntesis: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt); en las siguientes referencias sólo se consignará la abreviatura: Conacyt.
- Las gráficas, tablas e imágenes deberán enviarse en archivos separados a 600 dpi de resolución. En el texto se indicará el lugar de su inclusión.
- Se reciben, para publicación en la revista, ilustraciones, viñetas y fotografías.
- Enviar las propuestas de textos, ilustraciones, viñetas o fotografías por correo electrónico, como archivo adjunto, a cualquiera de las siguientes direcciones electrónicas: elalmapublica@hotmail.com o elalmapublica@elalmapublica.net

NOTA DE LOS EDITORES

Celestin Charles Alfred Bouglé (1870-1940) es, se puede decir, un personaje de la primera línea de la psicología clásica francesa, aun cuando actualmente no sea ampliamente considerado. Se le reconoce sobre todo por haber sido discípulo y colaborador de Durkheim en la edición *L'Année Sociologique*, la famosa revista de ciencias sociales. Bouglé estudió el doctorado en Letras, y durante su vida académica fue subsecuentemente profesor de liceo y profesor de universidad en Montpellier, Toulouse y París (Sorbona), así como director de L'École Normale Supérieure, institución esta de alto prestigio intelectual hasta la fecha. El grueso de su investigación parece dedicada a la argumentación de una teoría social basada en la cultura y en la civilización, y no en la biología, lo cual formaba parte de una discusión fuerte, incluso política, en la época, debido a que la sociedad francesa se hallaba literalmente dividida en "dreyfusistas" y "militaristas": ser dreyfusista equivalía a ser democrático, mientras que ser militarista se asociaba con ser nacionalista, racista y especialmente, antisemita. Muestra de esta investigación son sus libros, como *Las ideas igualitarias* (1899, París: Alcan) o *La democracia frente a la ciencia* (1904, París: Alcan). Asimismo, se le puede reconocer como difusor de la psicología, como, por ejemplo, en su libro más tardío publicado alrededor de 1933, *Balance de la sociología francesa contemporánea* (México: Compañía Editora Nacional, 1945).



Las ciencias que aspiran a interpretar y explicar la acción y el pensamiento humanos deben comenzar con una descripción de las estructuras fundamentales de lo precientífico, la realidad que parece evidente para los hombres que permanecen en la actitud natural. Esta realidad es el mundo de la vida cotidiana. [...] Únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre.

Schultz y Luckmann.
Las estructuras del mundo de la vida



*Balance de la sociología francesa*¹ de Célestin Bouglé



CAPITULO IV SOCIOLOGÍA E HISTORIA

54

Cuando en Francia se constituyó la escuela que más claramente debía aplicarse a hacer positivo el estudio de las sociedades, sus ambiciones chocaron con más de un espíritu. A veces parecía creerse que pretendía hacer tabla rasa de lo adquirido en semejante materia, y que, en particular, solo sentía desdén por los trabajos de los historiadores. ¿No había declarado Durkheim que no podía admitir el “método histórico” preconizado por su predecesor Auguste Comte? En realidad, las críticas de Durkheim se referían a la concepción particularísima que Comte tenía de la evolución de la humanidad. La consideraba un ser único en lugar de distinguir las especies sociales. Y pensaba haber descubierto, de pronto, una ley de evolución —la ley de los tres estados— aplicable siempre y en cualquier parte. Durkheim se rebelaba contra tales pretensiones. Reprochaba a esta filosofía de la historia, demasiado rápida, el que todavía fuera una opinión *a priori*, una síntesis a vuelo de pájaro. Y en el fondo, su principal reproche al gran pensador que le había abierto el camino era, precisamente, que no se hubiera sujetado, con modestia, a la escuela de las disciplinas históricas.

¿Tendremos que observar que el campo estudiado por esas últimas, que no abarca toda la serie de acontecimientos —unos lógicos, los otros contingentes, cuando menos en apariencia— que influyen sobre los destinos de las sociedades humanas es el que menos se presta a las inducciones de los sociólogos? Estos se sienten mucho más a sus anchas si se remontan a las

sociedades primitivas que no tienen historia. Cuando menos, lo más frecuente es que la ignoren, y así se encuentran frente a instituciones y creencias, cuyas relaciones les es más fácil deducir.

También suelen dedicarse al otro extremo de la línea. Fijan su atención sobre el presente. En él, cuando menos, podrán entregarse, no solo a observaciones precisas, sino a experimentos verdaderos. Podrán formular en cifras las relaciones que captan en lo vivo. Las comparaciones de estadísticas harán, por fin, posibles inducciones. Así, entre la etnografía y la estadística, los sociólogos estarán condenados a oscilar entre estos dos polos: se verán rechazados, tan pronto hacia un lejano pasado, como hacia los umbrales del porvenir. En cuanto a los periodos intermedios, son terrenos vedados, tierras reservadas a los historiadores.

Pero ¿quién no percibe, a la primera ojeada, que si la sociología pretende ser un estudio comparativo y sintético, pero, en primer lugar, positivo, de las instituciones humanas, de sus causas y de sus resultantes, no puede pararse sin las informaciones recogidas en esos periodos intermedios? Si no quiere inventar, construir *a priori*, su campo más amplio de observaciones es el mismo en que los historiadores trabajan, y desde hace años, con un fino espíritu científico. Ya se trate de relaciones de la política con la economía o de las creencias religiosas

¹ Extracto de *Balance de la Sociología Francesa Contemporánea*, México: Compañía Editora Nacional. 1945, Célestin Bouglé.



Célestin Charles Alfred Bouglé
(1870-1940).

con el espíritu científico, el sociólogo pide hechos a la historia. Y no conoce otras fuentes.

¿Quiere decir esto que la sociología debe confundirse con la historia, cuando menos, tal como hasta ahora ha sido comprendida? Que los puntos de vista de las dos tribus difieren, aun cuando sus miembros se encuentran en el mismo campo de trabajo, es algo que también salta a la primera ojeada. La historia es, ante todo, una mezcla de azares y de fatalidades, indicaba el mejor de nuestros lógicos en la materia, el

mismo a quien Tarde colocaba cien codos arriba de Comte, Augustin Cournot. ¿No se sentirá inclinado, el historiador, a insistir sobre los azares, las coincidencias, las iniciativas, sobre todo lo que dé la impresión de que las cosas podrían haber sucedido de otra manera? El sociólogo, en cambio, parecería que subraya las necesidades diversas a las que obedecería el movimiento de las sociedades. Paul Lacombe, más tarde, en *La historia considerada como ciencia*, pedía que se distinguiera claramente entre “el acontecimiento”, lo que jamás se verá dos veces, y “la institución”, que por definición encuadra actos que se repiten. Toca, por consiguiente, al historiador, el relato de los acontecimientos, y al sociólogo, la ciencia de las instituciones.

Sea. Fórmulas aceptables en globo. Pero es demasiado claro que, para caber en la práctica, deberían sufrir más de un retoque, aceptar más de un matiz. Se le ha observado desde hace largo tiempo: hay historiadores e historiadores, unos más cerca, otros más lejos de las preocupaciones sociológicas. Y esto depende, sin duda, de las materias tratadas: quien hace la historia de las instituciones, sobre todo si se permite algunas comparaciones, se encuentra, más naturalmente, en el camino de la sociología. También depende de las inclinaciones: unos prefieren el relato de accidentes asombrosos; otros, la explicación que hace científicamente inteligibles las cosas.

Seignobos, al final de su *Historia política de la Europa contemporánea*, oponía, a las acciones lentas y continuas, las iniciativas individuales que explican cambios

de regímenes, y presentaba la historia, en la *Introducción a los estudios históricos*, que escribió en colaboración con Langlois, como un “encadenamiento evidente e indiscutible de accidentes”. Pero, más tarde, el mismo autor nos ha dado una *Historia sincera de la nación francesa*, casi sin individuos, donde la parte de los accidentes está reducida al mínimo. Varios de sus colegas o de sus predecesores, deseosos, como él, de escribir una historia objetiva, despojada de todo romanticismo, habían acumulado comparaciones metódicas de donde podían surgir leyes. ¿No proporcionó, el propio Fustel de Coulanges, el ejemplo más ilustre? La *Ciudad antigua* trata de explicar la formación de las instituciones, no solo en Roma, sino en Grecia y en los otros pueblos de raza aria, por el predominio de lo que *Durkheim* llamará *representaciones colectivas*. Entre las obras de sus sucesores, podemos citar, como un excelente ejemplo de historia con tendencia sociológica, los estudios de Gustave Glotz, sobre la *Solidaridad de la familia en Grecia*. Atenas le sirve de centro. Y en la civilización ateniense ve más claramente cómo se desarrolla ese progreso del derecho, que hace pasar de la venganza entre familias a la justicia ya individualista de la ciudad. Pero indica que las fases de ese desarrollo, que se desenvuelven de acuerdo con ritmos más o menos rápidos, se encuentran bajo otros cielos, entre otras razas. Y verdaderamente, orienta el espíritu de los historiadores hacia una perspectiva general de la evolución del derecho.

En el fondo, lo que diferencia a las mentalidades en semejante materia, lo que distingue a historiadores-historizantes, a historiadores-sociologizantes y a sociólogos propiamente dichos es la idea que se forjan de lo que es una causa, una ley y una explicación. Para cerrar los debates, sin cesar renacientes, sería necesario entenderse, antes, sobre esas nociones filosóficas. Antes de la guerra se trató de hacerlo, más de una vez, en discusiones que se han hecho famosas, ya sea en la *Revista de Síntesis Históricas* (Simiand, Mantoux, 1903), ya en la *Sociedad Francesa de Filosofía* (Simiand, Seignobos, 1913). No resumiremos nuevamente, aquí, las tesis discutidas, de las que ya hemos hablado en un libro titulado *¿Qué es la sociología?*, en el que mostrábamos, en particular, cuál es la utilidad que siguen presentando las distinciones propuestas por Cournot.

Lo que quisiéramos hacer notar ahora es el progreso que han podido realizar en Francia, después de la guerra, y bajo influencias.






En Francia, más aún que en otros países, ha habido, en estos últimos años, un nuevo movimiento de reflexión sobre la historia, sus métodos, su objeto, su carácter, “tendencioso” u “objetivo”. Movimiento debido, en gran parte, a las repercusiones intelectuales de la situación creada en el mundo por las sacudidas de la guerra, y por el desorden de la posguerra. Muchos historiadores hicieron culpable del desencantamiento de pasiones que lanzó unas naciones contra otras al estudio de la historia tal como hasta entonces se había entendido: exaltando al espíritu nacional, sugiriendo a los niños de un país que debían desconfiar y menospreciar a los otros. Por eso, tales educadores, tratando de concertarse por encima de las fronteras, prepararon la depuración de los manuales históricos y pusieron en el *index* aquellos que les parecían peligrosos para el espíritu de paz. Pero no se limitaron a esa acción negativa. Pidieron nuevos manuales, deseando que la investigación histórica, cuyos resultados alimentan a la enseñanza, hicieran resaltar, más claramente, la interdependencia de los pueblos, la convergencia de su cultura, y que se colocara, en fin, en un punto de vista “universalista”. Así se instituyeron congresos destinados a acercar a educadores e historiadores.

Sin esperar, por otra parte, ese llamamiento, los historiadores, por su lado, experimentaban la necesidad de reunirse para realizar una obra internacional. Protestando contra toda ingerencia de los “moralistas”, contra todo proyecto que exigiera que la historia fuera tendenciosa y advirtiendo que esta no debía servir a la causa de la paz más que a la de la guerra, sino solamente a la de la verdad, también proclamaban que ante la masa de documentos por publicar, interpretar, ordenar, los historiadores de los diversos países tenían más interés que nunca en concertarse. Responder a esta necesidad fue la obra del Comité Internacional de las Ciencias Históricas, organizador de los Congresos de Oslo (1928) y de Varsovia (1933).

Los historiadores, por su lado,
experimentaban la necesidad de reunirse
para realizar una obra internacional.





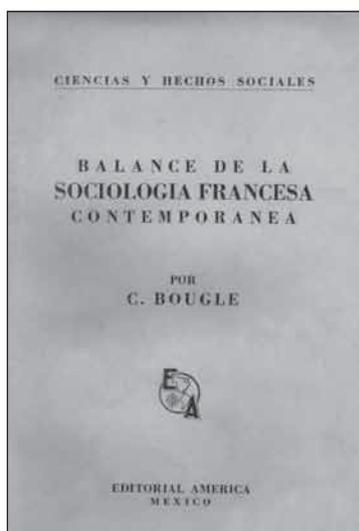
La historia no ha sido, durante mucho tiempo, la simple memoria colectiva espontánea de las sociedades.

Independientemente de las publicaciones de dicho comité, es natural que tengamos en cuenta las obras de síntesis histórica y las historias generales emprendidas en Francia después de la guerra. El espíritu que las anima —y que no solo se manifiesta en los prefacios y las conclusiones, sino en la manera de ordenar y de explicar los hechos— es sintomático: puede ayudarnos a tender el puente.

¿Qué indicaciones útiles, concernientes a la manera que hoy se tiene de comprender las relaciones de la historia con la sociología, podemos obtener de esas tres fuentes: congresos de educarnos, congresos de historiadores, colecciones de historia general?

Es notable que numerosos educadores parezcan contar, para salir de apuros, para ayudarse a reaccionar contra el particularismo de la enseñanza histórica, con la intervención del espíritu sociológico. Como lo observa Parodi en el V Congreso Internacional de Educación Moral, como lo indicaba ya Durkheim, la historia, no ha sido, durante mucho tiempo, la simple memoria colectiva espontánea de las sociedades. Cuando tales sociedades han tomado, en los tiempos modernos, la forma de naciones propiamente dichas, provistas de todos sus órganos, y armadas de punta en blanco, se han consagrado, naturalmente, a poner de relieve lo que las distingue, a hacer valer su patrimonio original. En esa etapa, “la historia no se separa del patriotismo, es el patriotismo mismo, puesto que es lo único que da conciencia de sí mismo a un pueblo”. Pero, al insistir sobre ese aspecto de la realidad social, ¿no se han descuidado otros que abrían, al espíritu de las nuevas generaciones, perspectivas más amplias? ¿No se han visto inducidos, los sociólogos, a conceder una parte creciente a las conquistas de la civilización internacional, que hace pasar sobre las fronteras numerosos mitos, ritos, procedimientos, métodos? (Lo vimos arriba, cuando indicamos las consecuencias de las reflexiones de Mauss sobre la *noción de civilización*).





Desde este punto de vista, declara Emery, “considerar a una nación con una autonomía irreal es encerrarse en la convención más irrazonable”. Y pide que se haga una refundición de las materias por enseñar, que estaría favorecida por “la tendencia que acerca la historia a la sociología”. Mientras que los acontecimientos dinásticos, diplomáticos, militares, constituían el fondo trivial de la historia escolar, su particularidad era irreductible; pero han sido reemplazados, progresivamente, por el estudio, o más bien, por la descripción de los hechos generales de la civilización: viajes, desarrollos industriales o comerciales, colonización, difusión de nuevas ideas políticas y religiosas, progreso de las técnicas, etcétera.

El autor, por lo demás, trata de demostrar, por una serie de ejemplos publicada en la *Escuela liberatriz*, a partir de 1932, qué puede incluir una enseñanza así concebida. Belliot, por su parte, proponía un plan de estudios destinado a hacer comprender a los niños “los progresos materiales realizados en el curso de las edades, ya sea por el trabajo oscuro de innumerables artesanos, ya sea por la labor genial de potentes individuales”.

La tendencia es clara: es un esfuerzo para sustituir las historias nacionales por una historia general, que sería una historia de la civilización, y especialmente de los progresos materiales. Que, sobre más de un punto, los trabajos de los sociólogos preparen satisfacciones a dicha tendencia y proporcionen, aquí y allá, ejemplos que una enseñanza, así comprendida, podría aprovechar es algo indudable. No es tan seguro, en cambio, que haya una coincidencia exacta entre esa historia “universalista” y la sociología. En primer lugar, porque la sociología —como lo ha recordado Mauss al discutir los prefacios de Berr (en el *Año Sociológico* de 1923-1924)— no aspira a reemplazar a la historia; el sociólogo reserva su atención a la formación y a las transformaciones de las instituciones por el simple progreso de



la técnica, ni de desconocer la importancia central de organizaciones como las de las naciones y de los estados. Varias rutas permanecen abiertas a sus investigaciones científicas.

Sigue siendo cierto que la confrontación de las historias de las diferentes agrupaciones humanas —haciendo resaltar sus similitudes y sus diferencias— es especialmente útil a los sociólogos. Sin el uso del método comparativo, estarían condenados, o a las deducciones *a priori*, o a las comprobaciones empíricas. Por eso, no pueden sino regocijarse al ver que los propios historiadores sienten la utilidad de este método y de tratar de definir las condiciones a las que podrían atenerse, sin caer de nuevo en las teorías demasiado ambiciosas de la filosofía de la historia. A este respecto, el *Boletín del Comité Internacional de las Ciencias Históricas* proporciona, en el informe del Congreso de Varsovia, una serie de estudios paralelos sobre el despotismo ilustrado en Francia, en Dinamarca, en España, en Italia, en Suecia, en Alemania, que permiten las más preciosas comparaciones; muestran lo que puede o no puede el mismo sistema frente a circunstancias históricas diferentes. También es particularmente interesante para el sociólogo el programa de investigaciones propuesto por Emile Lousse, para el estudio, a la vez histórico y jurídico, de las Asambleas de Estados en los diversos países de Europa (vol. V, parte I, pp. 90 a 96). Más sugestivos aún son los desiderata expresados por Marc Bloch. Después de estudiar, con gran preocupación por el orden, al mismo tiempo que por la precisión, la formación de la clase rural en Francia (*Los caracteres originales de la historia rural francesa*, París, Les Belles Lettres, 1931, 261 pp. En 8°), indica que para explicar cómo, en casi todas partes, el señor, de gran explotador, se convierte en rentista, la comparación es el único recurso, pues “cuando logremos fechar exactamente las diferentes evoluciones regionales y apreciar su amplitud, nos será posible, como por una experiencia natural, eliminar ciertos factores y pesar el valor relativo de los otros. Hay que pedir al ajuste de las diversas curvas el secreto de la discriminación de los efectos y de las causas, a la que se oponía, en el interior de un área social limitada, la ausencia de datos exactos”.

En más de una historia general, en vías de publicación, se podrían notar preocupaciones análogas, que no se habrían impuesto con la misma intensidad sin los problemas planteados y las hipótesis propuestas por la sociología. Casi todos






alimentan la ambición de reaccionar contra el acantonamiento de la historia, de renunciar a los viejos cuadros geográficos, e insistir sobre las conexiones, sobre las interdependencias, sobre las “grandes corrientes de ideas y de civilizaciones” (v. *Pueblos y civilización. Las primeras civilizaciones*).

Aquí se invoca una “ley de renacimiento”, preparatoria de las civilizaciones (*Los bárbaros*). Allí, se recuerda la descomposición espontánea de los imperios que, tanto entre los bárbaros como entre los romanos, abre, de antemano, un camino a las invasiones. Otro colaborador de la colección explica las convulsiones que sufrió Roma, antes del Imperio, “por el hecho de que instituciones antiguas, elaboradas para un organismo estrictamente municipal, no pudieron adaptarse al gobierno de un mundo conquistado poco a poco”. Pasemos, ahora, a las razones de la decadencia del Imperio romano. “Una de las razones por las cuales el propio Imperio romano dejó de existir, observa Albertini, era la excesiva extensión de sus fronteras, la dificultad de mantener, en un espacio desmesurado, una cohesión. Otra, era la situación humillada y despreciada en que se había dejado a gran parte del pueblo: la aristocracia y la burguesía que gobernaban el Imperio se reclutaban en todas las provincias; la masa de gente modesta permanecía alejada de los negocios públicos y no se interesaba en ellos. En fin, la despoblación y las crisis de producción que esta implicaba afectaron gravemente la economía del mundo romano; plantearon problemas que eran insolubles para los antiguos, dado el estado de su ciencia y de su técnica.” Razones satisfactorias para el sociólogo, pues se atienen a la morfología social, a la estructura misma del Imperio, al grado de civilización que este alcanzaba. Prueban que la atención de los historiadores, en semejantes colecciones, se ha dirigido, por las comparaciones mismas a las que no pueden dejar de entregarse, hacia el estudio de los efectos propios, a las formas y a las instituciones sociales.

Como es natural, en la colección titulada “Evolución de la Humanidad” (Biblioteca de Síntesis Histórica), dirigida por Henri Berr, estas tendencias se hacen evidentes. Se han dicho, frecuentemente —sobre todo en los informes del *Año Sociológico*—, los eminentes servicios rendidos por esta colección a la causa cara a los sociólogos. Se ha hecho observar, también, que las reservas en las que insiste Henri Berr, en sus prefacios, cuando alude a la escuela del Año Sociológico,



posiblemente sean menos graves de lo que a primera vista parecen. La sociología, tal como la comprendemos, no tiene ninguna intención de reemplazar, por sí sola, a la historia ni de negar, en todo y para todo, al individuo. Cuando vemos que estas discusiones renacen, no podemos menos que pensar que un retorno a Cournot sería saludable. El teórico del azar ¿no ha sido el primero en proclamar, abiertamente, que la observación de los incidentes y de las iniciativas no debía, de ningún modo, impedirnos establecer el ritmo general de los siglos ni observar las regularidades en el mundo humano ni encontrar analogías entre las sociedades del mismo tipo? La parte de las diferentes especies de causas que concurren no podría determinarse *a priori*: frente a cada caso particular, establezcamos lo que es explicable por las transformaciones de las formas sociales y de las creencias colectivas. Si subsiste un residuo que no se pueda comprender sin relacionarlo con los efectos de una coincidencia o con la acción de un temperamento individual, dejemos a la historia el cuidado de relatarlo, manteniendo, por nuestra parte, que una explicación por causas generales hace las cosas más inteligibles, aporta al espíritu satisfacciones racionales. En un libro recientemente aparecido, de la colección “Síntesis Histórica”, *La monarquía feudal*, de Petit-Dutaillis, se encontrarán ejemplos para justificar estas distinciones. Petit-Dutaillis no quiere que, con





el pretexto de escribir la historia de las instituciones, se descuide representarse a los hombres. Atribuye gran importancia al temperamento de los hombres que tienen el poder en las manos: Felipe Augusto, neurótico sin duda, pero testarudo; Juan Sin Tierra, ciclotímico confesado; San Luis, devoto exaltado, pero de voluntad firme y que sabe imponerse. A este último atribuye que contribuyó mucho a preparar, en Francia, la religión de la monarquía.

Pero Petit-Dutaillis no descuida el mostrar que concurrieron, al mismo tiempo, causas generales. La necesidad de protección, y especialmente de protección ante un tribunal de justicia, lleva a la recomendación, y ésta, generalizándose, al desarrollo del sistema feudal, que ligaba con obligaciones recíprocas, aunque desiguales, al soberano y al vasallo. Este sistema, por no tener como principio más que la liga personal y la fe jurada, llevaba en sí, al lado del espíritu caballeresco, fermentos de anarquía brutal y de barbarie guerrera, cuyo desarrollo solo podía impedir, en la Edad Media, una monarquía fuerte y constantemente presente. El rey, al usar prerrogativas de soberano superior, las hacía consagrar y reforzar por la autoridad de la Iglesia; y esta ponía a su disposición, no solo sus principios y sus ritos, sino un personal eficiente. Estos temas son en el libro otras tantas fases de una demostración; en ellos se ve cómo las necesidades colectivas buscan una satisfacción, cómo se constituyen creencias que ensanchan la zona de orden y de paz. El problema, por otra parte, se resuelve más o menos rápidamente; admite soluciones diversas: en Inglaterra, la nación busca, pronto, su unidad en la resistencia contra el rey; en Francia tiende, más bien, a unificarse alrededor de él. Esta perpetua confrontación, que permite observar diferencias y semejanzas, también nos da la ocasión de medir hasta dónde llega el paralelismo en el desarrollo de las instituciones. Y en este sentido, el libro, como lo observa H. Berr en el prefacio, es un libro de sociología.

Con este ejemplo se podría comprobar el valor de las distinciones metodológicas propuestas por H. Berr (en sus libros sobre la *Síntesis de la historia* (1911), sobre la *Historia tradicional de la síntesis histórica* (1912), en la colección de sus prefacios: *Al margen de la historia universal* (1934), y también en un artículo que escribió en colaboración con Febvre para *The Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. VII, art. "History"). En toda materia histórica habría que distinguir la parte de



la contingencia, la de la necesidad, la de la lógica. La lógica, en el caso que nos ocupa, sería, sin duda, el desarrollo de las teorías del poder, por medio de las cuales la Iglesia viene en ayuda de la realeza naciente.² La *necesidad* serían las tendencias naturales de las agrupaciones que, buscando un principio de paz y de equilibrio, solo lo encuentran en el perfeccionamiento del sistema feudal. El elemento *contingente*, que hubiera podido ser muy diverso a lo que fue en la realidad, sería el temperamento de sus jefes. Los dos primeros temas de investigaciones serían particularmente interesantes para el sociólogo, la lógica tanto como la necesidad. Pues no solo las condiciones casi orgánicas de la vida de las sociedades son las que retienen su atención. Está muy lejos de negar la acción de las ideas, el desarrollo de las consecuencias que provocan ciertos principios en acción tienen más oportunidades de ejercer una acción profunda cuando corresponden a creencias comunes e imperativas. En cuanto a los accidentes o a las iniciativas personales que podrían acelerar o retardar ese doble movimiento, lógico y social, el sociólogo dejará al historiador el cuidado de hacérselos admirar.

Es evidente, por otra parte, que aun cuando se trata de explicar el éxito de las iniciativas individuales —esos aletazos que desencadenan aludes, para seguir la imagen de Tarde—, la sociología tiene algo que decir. Es lo que se desprende de las exposiciones, seguidas de discusiones, presentadas en la Tercera Semana Internacional de Síntesis, sobre la individualidad. Biólogos, psicólogos, sociólogos tuvieron la ocasión para confrontar sus puntos de vista. Para el objeto que aquí nos ocupa, debemos retener la comunicación de Lucien Febvre, consagrada al “personaje histórico”. Dicho personaje sería aquel cuya obra ejerce una influencia, no solo sobre un grupo particular, sino sobre la civilización: grandes religiones, grandes sistemas de ideas, formas y obras de arte, invenciones científicas y técnicas. Una obra de fuerza —una conquista, por ejemplo— solo se convierte en obra histórica, en la medida en que, cesando de ser una operación de interés “tribal” o “nacional”, reviste el carácter de una transferencia, de una extensión o de

² Para decir verdad, la lógica, para el autor, es algo más general y más natural. Parece que la considera, sobre todo, como “el impulso interno que mueve a la humanidad, y del que surge el conocimiento”. Se traduce, por otra parte, no solo en la tendencia a ser, sino a mantener y a amplificar el ser.






una profundización de la civilización. El autor se refiere aquí, expresamente, a la comunicación anterior de Mauss, relativa a la civilización, en la que este insistía sobre el interés que presentan, para el sociólogo, las migraciones, las influencias de todas clases que cruzan las fronteras. (Pero, servirse de ese criterio para definir al personaje histórico, ¿no será una exageración inversa a la que se ha cometido por largo tiempo? Juana de Arco, cuyo esfuerzo consiste en salvar un grupo nacional de la ocupación extranjera, no sería, entonces, un personaje histórico). Lo importante

es saber en qué condiciones puede ejercer su acción el innovador. Pues no es más que un fermento que hace esponjarse a una masa. Necesita toda clase de colaboraciones, que implican, casi fatalmente, deformaciones. En pocas palabras, se imponen compromisos. Y lo social, también por este camino, reabsorbe, “digiere” a lo individual. Se ha dicho, observaba Smets, en la discusión que siguió, que son los grandes hombres los que hacen la historia: hay que añadir, inversamente, que es la historia la que hace a los grandes hombres.

Así la sociología, aún en presencia de lo que Simiand llama los “hechos acontecimientos” —iniciativas, inventos, encuentros de todas clases—, tendría algo que decir. Investigar las condiciones generales —especialmente los “hechos institucionales”— que han hecho posible el éxito de una iniciativa o las repercusiones de un encuentro es, en cualquier caso, disminuir la parte del misterio. Para explicar científicamente los hechos particulares siempre hay que referirse a una relación generalizada que los haga inteligibles.

Pero ¿acaso las explicaciones mismas de la sociología solo serían parciales? ¿La sociología no nos proporcionará, por sí sola, los elementos de la síntesis histórica, que antiguamente era el monopolio de la filosofía de la historia y que

quisiéramos reconstruir sobre bases positivas? Berr insiste en esta incapacidad. La sociología, propiamente dicha, parece ser, para él, una ciencia abstracta, que considera las sociedades solo como sociedades. “Aísla al elemento social y, después de tratarlo por el método comparativo, proporciona al historiador resultados elaborados que aclaran uno de los aspectos de la casualidad”. Uno de los aspectos, pero muchos otros exigen que se les aclare a su vez. Por eso, el esfuerzo de la síntesis histórica siempre deberá desbordar los cuadernos de la sociología.

Parecían inclinados hacia conclusiones análogas la mayor parte de los miembros del XI Congreso del Instituto Internacional de Sociología, que recientemente se preguntaban si la sociología era capaz de previsión. Las respuestas, escépticas en su mayoría, implicaban que la sociología estaba muy lejos de proporcionar una explicación total del movimiento histórico.

Para responder a esta argumentación habría que distinguir. Es válida, seguramente, contra una sociología que quisiera ser “formal”: ya se trate de formas materiales o de formas institucionales, es claro que se puede, con su acción, explicar gran parte de lo que sucede en las sociedades, pero no todo lo que en ellas sucede. Pero si, como lo pide Mauss, a la morfología se añade la fisiología, si se tiene en cuenta el funcionamiento de diversas instituciones —económicas o políticas, tanto como jurídicas y religiosas—, la manera en que reaccionan unas sobre otras y sobre los conjuntos a los que sirven, entonces la plataforma es singularmente menos estrecha: el sociólogo está obligado a mostrar la obra de los concursos de causas que tienden a mantener una vida colectiva multiforme. Sociología general sintética, y ya no únicamente formal, que nos aproximará más a la complejidad del dato histórico.

Pero el grado de esta aproximación no podría tampoco determinarse *a priori*. Se necesitarían los veredictos de la experiencia. Solo se podría resolver el debate estableciendo dónde se extienden o no se extienden las conquistas de esa sociología general. Pero para que se pueda juzgar esto, ¿ya está íntegramente constituida? Muy lejos de eso. Y los sociólogos no son los últimos en proclamarlo. Más bien, midamos la extensión del programa que le traza Mauss, en su artículo sobre las “Divisiones y proporciones de las divisiones de la sociología” (*Año Sociológico*, nueva serie, 1924-1925). Tendría que coordinar los resultados de las investiga-



ciones sociológicas especiales —económicas, jurídicas, religiosas, etc.— relacionándolas siempre con los totales, o sea los grupos. Aclararía lo que constituyen los sistemas sociales y lo que se debe a su influencia, revelaría la propagación de los hechos de la civilización por encima de las fronteras de los grupos. Todas estas labores suponen inmensas encuestas, respuestas a cuestionarios metódicamente establecidos, estudios “sociográficos” de todas las clases, en pocas palabras, un trabajo ciclópeo.

Pero imaginémoslo llevado a cabo. La sociología así constituida, armada de punta en blanco, ¿haría inútiles las narraciones, los cuadros, las síntesis de una historia universal? No creemos que jamás tenga semejante pretensión. Siempre existirá lo contingente, lo cronológico, lo histórico, al lado de lo social, de lo necesario, de lo racional. Solo la filtración de los dos elementos, como dice Mauss, se operará mejor, si ambas tribus —sociólogos e historiadores—, reconociendo cada una de las ambiciones y las tradiciones de la otra, se encuentran en los mismos terrenos de caza. Encuentros de este género se hacen cada vez más frecuentes ante nuestras miradas. Por eso podemos esperar que, al antagonismo denunciado antaño, lo sucederá, entre la historia y la sociología, una colaboración cada vez más fructuosa. 



“¿No le parece que está usted exagerando el prestigio del sistema métrico decimal?” *Borges*, cuando Bioy Casares le dio el pésame por la muerte de su madre diciendo: “¡Lástima que no llegó a cumplir los cien años!”.

Cadenas de rituales de interacción

Randall Collins¹

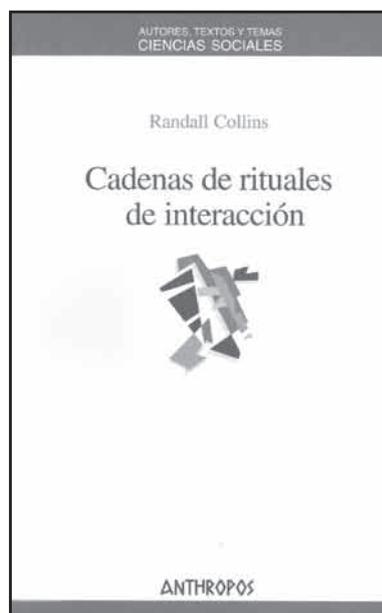
Reseña

JUAN SOTO RAMÍREZ²

Randall Collins, profesor de Sociología de la Universidad de Pensilvania desde 1997, señala en un pie de página de su magnífico libro *Interaction Ritual Chains*:

De niño pude observar a mi madre —quien, como esposa del cónsul general de los Estados Unidos en aquella legación de ultramar, era la anfitriona principal del cuerpo diplomático local— y ser testigo de cómo se entregaba con intensa efervescencia emocional al ciclo esperado de rituales de sociabilidad; pero se trataba claramente de una extenuante puesta en escena, como lo delataba su cambio de humor apenas la puerta se cerraba tras el último invitado; y periódicamente se concedía un receso y se marchaba a un hotel a leer novelas y a no ver a nadie durante una semana.

Y, palabras más, palabras menos, es una anécdota que ha referido varias veces como algo importante para mostrarse abierto a las ideas de Erving Goffman. De acuerdo con Randall Collins, transitar su infancia en el mundo diplomático le permitió conocer el alto contraste entre lo que ocurre en el escenario de manera formal e idealizada y lo que ocurre detrás. En efecto, el libro es una apuesta de llevar hasta sus últimas consecuencias el polémico concepto *ritual*: “Confieso ser uno de los peores pecadores: propongo que veamos rituales casi en todas partes”. Por tal motivo, no es un libro cómodo para los antropólogos sociales, quienes han gastado mucha saliva procurando diferenciar y especificar, a veces con sobrada expertez y finura, qué



debe considerarse ‘ritual’. No obstante, esta discusión es una de las que más se disfruta casi al inicio del libro cuando se define continuador de Durkheim y, obviamente, de Goffman, al subrayar la definición de ritual que adoptará, como un “mecanismo que enfoca a una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida”.

¹ http://sociology.sas.upenn.edu/r_collins

² <http://juansotoram.es.tl/>



Aunque Collins apunta que el objetivo del libro no es pasar revista a toda la historia de la literatura sobre el ritual, la discusión sobre el concepto es fundamental pues la temática central del texto lo requiere; además, resulta fructífera para quienes no distinguen entre lo que se podría definir como ritual antropológico y ritual sociológico. Muchos antropólogos y sociólogos se enfrascan en discusiones bizantinas al respecto, descalificándose mutuamente, porque no reconocen esta sutil distinción. Cualquiera puede recodar que tal discusión era un lugar común a fines del siglo XIX. Para la sociología y la antropología, esta no es nueva. Para otras disciplinas, como la psicología social, quizá lo sea.

Aunque de manera muy rápida, Collins revisa el *ritualismo subcognitivo*, el *ritualismo funcionalista* y el *programa de búsqueda de códigos*, no sin antes exaltar las aportaciones de Goffman para el análisis del “nivel de los requisitos funcionales de la situación”, a pesar de que algunos hayan querido descalificarlo afirmando que en la mayoría de su trabajo no presenta datos materiales para contrastar sus afirmaciones. Para sorpresa de muchos, sobre todo para quienes consideran a Goffman un interaccionista, Collins difiere. Sostiene, entre otras cosas, que: “Goffman es un constructivista social —si bien piensa que los individuos tienen poco o ningún margen de acción respecto a lo que construyen—: la propia situación expresa las demandas que ellos se sienten impelidos a satisfacer”. Para clarificar un poco más, digamos que Collins considera que la “agencia” es siempre micro y la estructura se concatena en lo macro. De ahí que resalte la supremacía de las interacciones y las situaciones sobre las personas.

Collins destaca que los antropólogos consideran el ritual una parte de la estructura de la sociedad, incluso un aparato formal que mantiene su orden o algo que expresa su cultura y también una “puerta hacia algo más grande”. ¿Cómo lo concibe él? Como forma primordial de la acción microsituada. Y debe tenerse en cuenta que, para su enfoque microsociológico, la situación es el punto de partida explicativo, no precisamente las personas. Afirma que el punto fuerte de la tradición durkheimiana son sus aportaciones a la microsociología, no sus teorías sobre la integración social, lo cual le valió el rechazo y la desacreditación a Durkheim, así como el calificativo de evolucionista conservador. Con el desarrollo de la discusión, el lector identificará distintos tipos de ritual: verbal, de transición, de presentación, de elusión, rutinario, de decoro, de deferencia, de presentación, de evitación, de duelo, etc. Y siguiendo este modelo, se encontraría un sinnúmero de tipos de ritual en la vida cotidiana pues, desde el punto de vista de Collins, casi en cada reducto de la vida cotidiana se les reconoce.

Para desarrollar su modelo, el autor retoma algunos elementos imprescindibles de la concepción de Goffman. A saber: la *copresencia situacional*, la *interacción enfocada*, la *solidaridad social* y la *conformidad*, la *valoración social*, y la *incomodidad moral* que se produce cuando el decoro ritual se rompe. Se asume pues, en consonancia con Durkheim, que la sociología del ritual es una sociología de las congregaciones. Pero no al estilo del “építome” de Le Bon. Las observaciones de Collins son totalmente acertadas cuando afirma que Durkheim no tacha de animalescas las reuniones grupales ni tampoco considera que rebajen a los individuos a un

Con el desarrollo de la discusión, el lector identificará distintos tipos de ritual: verbal, de transición, de presentación, de elusión, rutinario, de decoro, de deferencia, de presentación, de evitación, de duelo, etcétera.

nivel infrahumano. También señala que sería absurdo pensar que el individuo racional existe antes que la experiencia social y que las masas no pueden estar conformadas por individuos de nivel natural de racionalidad menguado. Más bien, para Collins, los rituales tienen un doble efecto estratificador: discriminan entre incluidos y excluidos y permiten, en todo caso, distinguir entre líderes y seguidores. No se trata de una versión bestializante de los individuos, como en el caso de la postura de Le Bon, sino, por el contrario, de la posibilidad de entrar en contacto con otros y, por ende, en interacción; precisamente lo que nos vuelve personas.

Así, la teoría de los rituales de interacción sería una propuesta situada entre el posmodernismo y las teorías afines, por un lado, y las visiones culturalistas, por el otro. Las primeras postulan que todo es flujo situacional de significados e identidades. Las segundas sostienen la existencia de guiones y repertorios fijos a los cuales se recurre repetidamente. Para Collins, a diferencia de Bourdieu, por ejemplo, la experiencia ritual intensa crea objetos simbólicos nuevos y genera energías que impulsan, en su caso, cambios sociales. Bourdieu, por su parte, evitó la utilización del término *código* y lo sustituyó por el *habitus*. Los rituales de interacción para Collins son experiencias formativas significativas. Las congregaciones no son, en esta perspectiva, bestializantes ni deformadoras de conciencias, sino la posibilidad de adquirir una personalidad; no en



Randall Collins (1941).

la forma simplista en que G. H. Mead lo plantea, sino en el sentido de la necesidad del individuo de servirse de los demás para completar su imagen de sí mismo. A diferencia de la propuesta de Freud, que destaca las experiencias de la primera infancia, la teoría de los rituales de interacción propone: a) que la socialización temprana no dura para siempre; y b) que las energías emocionales y los sentidos simbólicos que no se reviven se marchitan. Es decir,

contradice acertadamente la idea generalizada, herencia de la teoría freudiana, de que infancia es destino. Collins sostiene que su teoría “no modela un autómata que, programado al comienzo de su vida, ejecuta perpetuamente el patrón que una vez le inculcaron”, sino que es una teoría de la “situación-tras-situación”. Seguir pensando que somos una especie de autómatas que se “programan” en los primeros años de vida, además de ser absurdo, niega tajantemente la forma en que los sentimientos de membresía grupal, los símbolos de los valores sociales y las energías emocionales cobran sentido en nuestras vidas.

Para Randall Collins existen dos elementos que componen un ritual de interacción, en este sentido podríamos asumir que se trata de un modelo causal. Por un lado, separa los ingredientes del ritual y, por el otro, sus efectos. Con el más puro estilo goffmaniano, asume que el encuentro cara-a-cara es fundamental para la interacción; podríamos decir que se trata de un punto de vista clásico. Otro ingrediente de dicho ritual son

Collins sostiene que su teoría “no modela un autómata que, programado al comienzo de su vida, ejecuta perpetuamente el patrón que una vez le inculcaron”, sino que es una teoría de la “situación-tras-situación”.

las “barreras excluyentes” (también podrían llamarse *incluyentes*), que distinguen quiénes participan en aquel y quiénes se quedan fuera. El siguiente elemento es el “foco de atención”, o lo que permite adquirir una conciencia conjunta del mismo “foco”; tal adquisición conduce a estados emocionales compartidos, el cuarto ingrediente del ritual. No obstante, sin menoscabo de la calidad del libro, no se explica del todo, o al menos no satisfactoriamente, cómo se alcanzan estados anímicos similares o cómo los participantes de un ritual de interacción logran las mismas experiencias emocionales. Sin embargo, esta especie de “automatismo” de corte explicativo es común en la mayoría de los textos, estudios e investigaciones sobre grupos, masas, muchedumbres, públicos, colectividades, etcétera.

Según Collins, los rituales de interacción tienen cuatro efectos principales: solidaridad grupal (sentimientos de membresía), energía emocional individual (confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción), generación de símbolos que representan al grupo (por ejemplo, emblemas) y sentimientos de moralidad (lo que permite que respeten sus símbolos y propicia su defensa en caso de trasgresión). Es claro que, para Collins, las amenazas a la solidaridad grupal

o los ultrajes a sus representaciones simbólicas son potenciales detonantes del conflicto o la violencia, lo cual constituye una diferencia toral respecto a las perspectivas tradicionalistas, en las cuales se sustenta la caracterización los comportamientos y de ciertos fenómenos colectivos. No se puede interpretar a las masas tal como lo hizo Le Bon a finales del siglo XIX; a más de cien años es necesario pensar en los fenómenos colectivos de otra forma. La teoría de los rituales de interacción arroja abundantes elementos para ello y para desechar la creencia de que el individuo se vuelve irracional cuando está en multitud. Collins apunta, precisamente, que los ejemplos de Goffman se refieren a los breves encuentros sociales y en pequeña escala, pero sostiene que “a una escala mayor, de grupos públicos, se actúan rituales espontáneos, como ocurre con las situaciones políticas y militares —análogas a rituales religiosos— que Durkheim pone como ejemplo”. Al analizar los “rituales naturales” y los “rituales formales”, se evidencia que no todos alcanzan gran intensidad ni generan símbolos o sentimientos de membresía. Son más eficaces estos que aquellos, fenómeno relacionado con la estratificación situacional, tema que también se discute en el libro. A estos dos tipos, Collins suma otro que no deja de





llamar la atención, los “rituales forzados”, o en los que el individuo debe fingir sincero interés (por ejemplo, la vida diplomática). Y es precisamente cuando habla de la “fatiga de interacción”, la que obligaba a su madre a aislarse en un hotel, sola, después de estar inmersa en el mundo diplomático de su marido.

El lector encontrará numerosos ejemplos útiles a los más diversos fines. Más que preocupado por diseñar un *software* (hoy tan de moda), hay que aplaudirle a Collins que recurra a la metainvestigación y ofrezca los resultados de sus investigaciones. Su modelo es idóneo para incluir elementos teóricos y prácticos con los cuales desarrollar proyectos y programas de investigación; en ese sentido, el libro es prolífico, pero también lo es porque ofrece una discusión teórica solvente y rigurosa sobre temas que implican directamente a los psicólogos sociales y a los sociólogos. *Cadenas de rituales de interacción* es muy recomendable para los psicólogos

que imparten cátedra de psicología social y que aún no tienen clara la diferencia entre una y otra; no obstante, es un excelente pretexto para echar a andar discusiones en materia antropológica que se creían viejas. Pero eso sí, no es para desesperados: requiere una cautelosa revisión, sobre todo por la maravillosa información que ofrecen los pies de página y la riqueza de sus ejemplos, meticulosamente seleccionados, sello distintivo del estilo de Randall Collins.

Por supuesto, no faltan las ideas polémicas: que los sistemas nerviosos se sintonicen para ganar intensidad en el ritual de interacción y que por ello la presencia física sea imprescindible o que se asocie intimidad con “mente individual”, por mencionar un par. Pero más allá de sumergirse en esta lectura para encontrar los elementos discutibles, se agradece a Collins su explicación de las emociones fuera del ámbito médico y lejos de la noción decimonónica de “contagio”, lo cual

se echa mucho de menos en la sociología y en la psicología social.

Asumir que las emociones son procesos sociales es, en sí, un gran logro; brindar herramientas metodológicas para determinarlo a partir de una simple conversación es un salto epistemológico y metodológico genial. Al reconocer que los rituales de interacción pasan por el cuerpo y que la presencia física es imprescindible para la interacción, Collins supera los análisis convencionales de la conversación (distintos a los análisis del discurso) en tanto que para él no hay texto sin cuerpo. Es pertinente recordar que, para muchos analistas del discurso y de la conversación, el cuerpo se desdibuja y el “texto” se convierte en una realidad suprema. Texto sin cuerpo. Texto sin persona. En la apuesta intelectual de Collins no ocurre así: el “pecado de la carne” es necesario, imprescindible y fundamental. Toda interacción pasa por el cuerpo, algo obvio y lógico, pero que muchos han olvidado, empecinados en transcribir entrevistas o “textos” para después analizarlos de diversos modos y con variados recursos técnicos y herramientas de apoyo en la investigación.

Aunque la primera edición en inglés se publicó en 2005 y la primera en castellano data de 2009, no está de más invitar a los jóvenes y no tan jóvenes a leerlo, ya que es un microcosmos de datos útiles para cualquier investigador, apuntando que el proemio que an-

tecede al prefacio se puede evitar sin riesgo de perder algo interesante. Se podría decir que esta obra trata de *microsociología* radical, aunque solo la primera de sus dos partes lleve este nombre; en la segunda se brindan aplicaciones, con ejemplos abundantes; versa, pues, de psicología social teórica y aplicada. Cabe señalar, sobre todo a aquellos que se espantan ante la palabra *microsociología*, que no se trata de una psicología social bañada del recalcitrante individualismo metodológico, sino de microsociología radical centrada en las interacciones y las situaciones, no en las personas ni en los individuos; su núcleo son situaciones reales de interacción, por lo cual carece de ejemplos tipificados. El libro se disfruta de principio a fin; sus capítulos deben leerse en orden —sin duda el relativo a la interacción sexual es el preferido de los estudiantes, aunque deben llegar a él con paciencia—, porque de otro modo difícilmente se comprenderán el modelo y la propuesta de la teoría de los rituales de interacción. *Cadenas de rituales de interacción* no puede faltar en los estantes de los psicólogos sociales. 

Collins, R. (2005). *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Uno puede decir con toda tranquilidad que el Universo no tiene ningún sentido. Nadie se enfadará. Pero si se afirma lo mismo de un sujeto cualquiera, este protestará e incluso hará todo lo posible para que quien hizo esa afirmación no quede impune.

Émil Michel Cioran

La broma de *Utopía*, guiño literario para la teoría política

JOSÉ MORALES GONZÁLEZ

Y me avergüenza tanto no saber en qué mar se encuentra una isla sobre la que doy tantos detalles.

TOMÁS MORO



En el preciso momento en que Rafael Hitlodeo mencionó la ubicación de Utopía aquella tarde cuando le relataba a Tomás Moro y Pedro Gilles su increíble experiencia en dicha república, alguien estornudó tan fuerte que fue imposible escuchar dónde se encontraba.

Así lo explica el propio Gilles en una carta abogando por la publicación del libro que en 1518 llevaría el título de *La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía, librito de oro, no menos saludable que festivo, compuesto por el muy ilustre e ingenioso Tomás Moro, ciudadano y sheriff de la muy noble ciudad de Londres*.

Como se sabe, este libro, que luego se tituló simplemente *Utopía*, es la sola redacción de lo que Rafael les contó; “no me quedaba nada por inventar y ordenar”, explica Moro, quien sin embargo asegura ser exacto en los detalles, no omitir ni alterar nada, ser fiel a la descripción. Así, al punto de preocuparse por cosas como ésta: “Creo recordar que Hitlodeo nos dijo que el puente de Amaurota, que atraviesa el río Anhidro, tenía quinientos pasos de largo. Mi paje Juan (quien también estuvo en la conversación) pretende que hay que quitar doscientos, pues la anchura del río en este lugar no pasa de los trescientos”. Moro le pide a Gilles que recuerde el dato.

Con estas nimiedades no es posible dudar de que Utopía existe. “Cuando aparecen ante mi vista las



escenas pintadas por el pincel de Moro, quedo tan emocionado que me parece estar, realmente, en Utopía”, expresa Pedro Gilles, quien además dice de Rafael, relator original que posee una rara elocuencia, “al exponer su narración, mostraba a las claras que no refería hechos de oídas sino tomados de la realidad, como sucedidos ante sus ojos”.

Son cuantiosas las páginas (toda la primera parte del libro) dedicadas

a la procedencia del relato, a su autor, Rafael Hitlodeo, y al crédito que este y Tomás Moro tienen, pero al final se remata con la pregunta: “¿A qué conduce cargar con tantas razones de credibilidad de la narración, teniendo como tenemos a Moro por autor?”. La descripción como tal de Utopía se da hasta la segunda parte, la más conocida y que incluso se suele editar sola como si fuese el libro en sí.

Pero, ¿qué existencia tiene *Utopía*? Desde luego no una real en el sentido de que el relato de Rafael tenga una referencia más allá del libro escrito por Moro, pues la isla no se encuentra “en ningún cosmógrafo”. Aquí se apuntará hacia la realidad que muestra la broma, no la broma como recurso retórico pues como tal no se halla; la broma es situacional y en Utopía la broma es el pretexto del libro, no un adorno estilístico, sino la posibilidad misma de que surja su narración. Si Utopía es el no-lugar, la broma es su situación geográfica.

Se sabe que Tomás Moro era un bromista. Para la iglesia cristiana es el patrono del humor, quien rezaba: “Señor, ten a bien darme un alma que desconozca el aburrimiento, que desconozca las murmuraciones, los suspiros y las lamentaciones; y no permitas que me preocupe demasiado en torno de ese algo que impera, y que se llama yo. Obséquame con el sentido del humor. Concédeme la gracia de entender las bromas, para que pueda conocer algo de felicidad, y sea capaz de donársela a otros. Amén”.

Cuentan que antes de subir al patíbulo para ser degollado por órdenes del rey Enrique VIII, le pidió ayuda al verdugo: “¿Puede ayudarme a subir?, porque para bajar, ya sabré valérmelas por mí mismo”. Sus últimas palabras fueron también dirigidas a su ejecutor, “Fíjese que mi barba ha crecido en la cárcel; es decir, ella no ha sido desobediente al rey, por lo tanto no hay por qué cortarla. Permítame que la aparte”.

Desde el título, mencionado más arriba, *La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía, librito de oro, no menos saludable que festivo...*, ya se le nota lo socarrón. Chesterton (1929) escribió que Moro

tenía lo mejor de Shakespeare, Cervantes y Rabelais: “Él tenía no solo humor sino también fantasía. Fue el fundador de todas las utopías, pero usaba la Utopía como lo que realmente era, un patio de juego. Su Utopía fue en parte una broma, pero desde su época los utopianos rara vez han visto la broma”.

El principal recurso es la invención o composición de palabras del griego, comenzando por *utopía* a la que después se atenderá. *Anhidro*, que significa “sin agua”, en la obra es el nombre del río que se encuentra al lado de Amaurota, cuya anchura es de quinientos pies (al parecer Moro no erró el dato). “Amaurota”, significa ciudad de contornos imprecisos, creadora de espejismos, ciudad oscura. “Traniboro”, magistrado de Utopía, significa dos cosas muy distintas, ‘glotón’ o ‘inasible como el viento’, que a cual más de las dos va muy bien al puesto del personaje. Al príncipe de Utopía se le llama Ademo, príncipe ‘sin pueblo’... Estas son traducciones, según la edición de Pedro Rodríguez Santidrián, de editorial Alianza. En la edición de Paul Turner, para Penguin Books de 1965, Hythodaeus (Rafael Hitlodeo) se tradujo “Nonsenso”, siguiendo el ánimo de Moro. ¡Y de *Utopía*!, si no se pesca la broma.

Era precisamente esto lo que hacía dudar a Moro sobre la publicación de este librito de oro.

La mayoría no conoce la literatura, y muchos la desprecian. El bárbaro rechaza como difícil lo que no es totalmente bárbaro. Los sabihondos desprecian como vulgar lo que no está sembrado de arcaísmos. A algunos sólo les gustan las obras clásicas, y, a la mayor parte, las suyas propias. Este es tan sombrío que no admite bromas; aquel tan insulso que carece del sentido del humor. Los hay tan romos que hu-yen —cual perro rabioso del agua— de todo lo que sabe a humor. Otros son tan inestables que su juicio cambia de estar sentados a estar de pie.

En la primera parte, al inicio del libro, se compara a Hitlodeo con Platón y Ulises, navegante y filósofo cuyas aventuras, viajes y reflexiones relata sumariamente

Pedro Gilles al mejor estilo de la literatura de viajes. De hecho, la obra *Utopía* es toda un relato de viaje de Hitlodeo, cuya principal peculiaridad es no saber dónde se encuentra aquel lugar que escogió como su destino. Las referencias a la *República* y a *Ulises* dan sentido (aunque no razón) a lo que apuntó Montesquieu en *El espíritu de las leyes*: “Tomás Moro, que hablaba de lo que había leído más bien que pensado, quería gobernar todos los estados con la simplicidad de una ciudad griega” (p. 233). Desde un punto de vista literario esto no resulta una crítica, sino una virtud.

Si *Utopía* forma parte de la tradición del pensamiento político (de lo cual no hay duda), su distinción es que resulta explícitamente literaria; no es, en principio, un programa político ideal (lo que una república debería ser o cómo un príncipe debería conducirse), sino una república que existe, se le conoce con sumo detalle



Tomás Moro (1478-1535).

y el principal objetivo de sus habitantes es ser felices. Y de hecho lo son. Por lo mismo quizá la vida de Utopía es espantosamente aburrida, “quien conoce una de sus ciudades, las conoce todas, pues son muy semejantes”, todos viven igual y están prohibidos los juegos de azar. No se puede pedir más a la comunidad perfecta y sus habitantes felices. Las palabras finales de Moro sobre

el relato de Hitlodeo, mismas que dan fin al libro, fueron “existen en la república de los utopianos muchas cosas que quisiera ver impuestas en nuestras ciudades. Pero que no espero que lo sean” (p. 210).

Para la lectura contemporánea podría resultar una triste moraleja: si hay una organización perfecta, una república ideal, ésta no es deseable. La broma tiene mucho de burla, que en *Utopía* se hace efectiva a quienes busquen y encuentren en este librito festivo soluciones a problemas sociales. A cualquier intento de llevarlo a





la práctica, la broma puede resultar en tragedia o simple fracaso. De cualquier modo, su realización está en y sólo en utopía, es decir, en la literatura, por medio de su escritura.

“Utopía existe y yo he estado ahí”, es una forma de comprender lo literario, un no-lugar en el que es posible estar. Ese poder estar en un lugar que no es un espacio, es caer en la literatura, que las letras dejen de ser mensajes y resulten paisajes, personas, diálogos, acciones, escenarios... Se puede mirar la teoría política como literatura, su tradición está conformada por ciertas obras en las que se despliegan algo así como ciudades imaginarias. Pero también a la inversa: la literatura (en un sentido amplio) es teoría política, definida esta, no como una disciplina o algún cuerpo de conocimiento que trata sobre lo político, sino como la posibilidad de pensar formas distintas de vivir, de ser humano, es decir, como un acto político de facto, independientemente de sus parcialidades, pues se fundamenta más en la imaginación que en alguna convicción, en la broma más que en la doctrina. 🌿

Las ideas pueden propagarse, no solo por vía directa, de boca a oído, sino simplemente porque flotan en las corrientes atmosféricas que nos rodean, constituyendo, por decirlo de alguna manera, un auténtico baño de inmersión.

Saramago.
El viaje del elefante



Espíritu objetivo y realidad colectiva de Alfredo Poviña¹



El tema referente al problema del espíritu objetivo, que es una de las cuestiones fundamentales de la novísima filosofía de los valores, no puede tratarse adecuadamente de un modo sintético. Pero para nuestro propósito basta simplemente con conocer lo que se llama espíritu objetivo, no con el fin siquiera de plantear y exponer agotadamente la cuestión, sino simplemente para poder contraponerla a una de sus formas especiales, que es la realidad colectiva.

El punto de partida del problema del espíritu objetivo está en íntima vinculación con el concepto de cultura, que se precisa con claridad por oposición a la naturaleza. Todo lo que no sea naturaleza, es decir, todo aquello que solo existe por obra del hombre, es cultura; entendiéndose por tal “cuanto el hombre, consciente o inconscientemente, crea, produce o modifica”.

El espíritu, que es específicamente humano, es lo que crea la cultura. Es el sujeto. Por otra parte, los objetos o productos de la cultura son encarnación o realizaciones de ese espíritu; es espíritu objetivo u objetivado. El campo, los árboles, la piedra, la montaña, el río, son naturaleza. El cultivo, el jardín, el dique, las alhajas, son cultura. Aquellas cosas que existen sin el hombre; estas otras existen por el hombre. Los objetos de la cultura son humanos, tienen una finalidad, importan un valor, poseen un sentido.

De ahí la doble categoría de ciencias. La distinción entre ellas proviene de que los hechos que son objeto de las ciencias de la naturaleza existen exteriormente y los conocemos por medio de los sentidos. En cambio,

los fenómenos del espíritu viven en nosotros mismos como actos de conciencia.

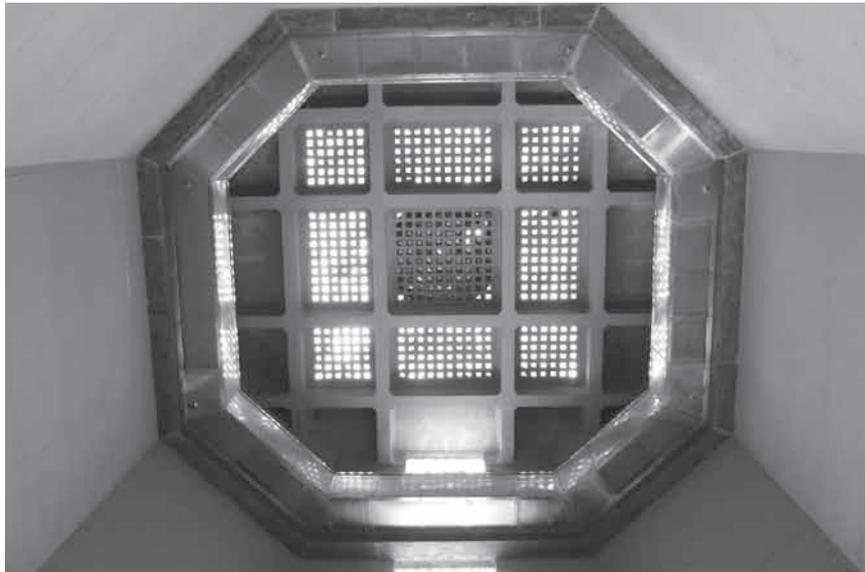
Esta distinción tan clara, tan simple, hasta tan banal, y que a pesar de todo carece de prosapia remota, tiene gran trascendencia filosófica respecto a la teoría del conocimiento.

Se trata de dos dominios que tienen objeto diferente y, como consecuencia, procedimientos lógicos distintos: conocemos causalmente la naturaleza; comprendemos la cultura, entendiéndola su sentido.

Así en el mundo natural tenemos en cuenta “el origen del objeto, su naturaleza y su constitución física o biológica”, con lo que se agota el problema; a diferencia de lo cultural, que fuera de la realidad física, que es su soporte, interesa “la significación, el sentido”, el valor que se le atribuye.

NOTA: el presente trabajo, que solamente tiene la pretensión de ser una introducción al pensamiento sociológico de Hans Freyer, tiene como referencias bibliográficas directas, las siguientes obras: para la primera parte: Luis Recasens Siches, *Estudios de filosofía del derecho* (Bosch, 1936), y Francisco Romero. *Los problemas de la filosofía de la cultura* (1938); para la segunda parte: Alfredo Poviña, *Una nueva lógica de la sociología* (1939), y “La sociología como ciencia de realidad: determinación de su concepto en Freyer”, en prensa.

¹ Profesor de Sociología en la Universidad de Córdoba, Rep. Argentina. Colaboración especial para la Revista Mexicana de Sociología.



Pongamos un ejemplo. Si examinamos una piedra, como lo hace el físico o el geólogo, la investigación se acaba con el análisis exterior de sus elementos. Pero si esta piedra, aunque siempre piedra, es una hacha de sílex del tiempo prehistórico, aparece de repente un segundo plano de investigación; no importan ya los fenómenos físicos o químicos que han intervenido en la constitución de la piedra, sino los acontecimientos humanos con los cuales se relaciona ese objeto.

En los bienes culturales es posible distinguir así una exterioridad física, una realidad externa; y un sentido, una significación, un contenido espiritual. El primero es el soporte, el vehículo, el medio de expresión de la cultura, que sirve de signo material para la interpretación de su significado, que es el problema esencial.

“Una religión, por ejemplo, como exterioridad física, es un conjunto de edificios para el culto, unos libros, imágenes e inscripciones, ciertos movimientos en los ritos y ciertas palabras en la plegaria. Una obra de arte es piedra, lienzo, color, líneas, sonidos, palabras”. Pero ni el arte ni la religión son esas cosas, que es lo de menos. No consisten en los libros, en los ritos o en los edificios, ni en el lienzo o en la línea, sino en su contenido espiritual, en su doctrina, en su intención, en su fin: la belleza, la creencia, el amor, la caridad, Dios.



La misma materialidad puede servir a contenidos diferentes, y por estos se distingue. Como dice Romero al estudiar “los problemas de la filosofía de la cultura”, con la misma mole de mármol puede hacerse un umbral, una señal caminera, un busto de César. Con los mismos colores se pueden pintar las puertas de una casa y la Capilla Sixtina. Todo el problema de interpretación de lo cultural consiste así, en pasar en cada caso, de esos signos comunes, de esa expresión exterior, a lo expresado por ellos, al contenido, a la intención humana y solamente humana.



La vida cultural no es, sin embargo, ni espíritu subjetivo, como los fenómenos psíquicos que pueden conocerse sin salir de sí mismo, ni fenómenos naturales que pueden conocerse sin entrar en sí mismo, sino vida objetiva, exteriorizada y que tiene un contenido ideal. Es espíritu, pero es objetivo. Es un objeto exterior, pero con vivencia espiritual. Sin comprender este sentido o intención, no puede conocerse su ser; la existencia de contenidos, de sentidos objetivos, es un momento esencial del mundo espiritual.

Si queremos efectuar un estudio sistemático de la cultura, lo primero que conviene hacer es examinar esos productos objetivos según el modo como en ellos se realiza la objetivación espiritual. Así resulta una clasificación formal según la manera y la dirección de la objetivación, la que ha sido formulada por Hans Freyer en su “breve y sustancial libro sobre la teoría del espíritu objetivo”.

Freyer distingue cinco grupos o tipos generales de productos culturales, que designa con los nombres de formaciones, útiles, signos, formas sociales y educación. Las formaciones comprenden todas las obras de arte, toda teoría, y por lo tanto, las doctrinas religiosas, las ciencias, la filosofía. El segundo grupo, el de los útiles, abarca todo lo que se ha constituido en vista de su utilización práctica,





todo lo que sirve para algo, desde las herramientas hasta un vestido, una casa, un buque. El tercer grupo incluye todos los signos que sirven para significar algo, como el lenguaje o el formulismo matemático. La educación forma parte del espíritu objetivo en cuanto es la incorporación al individuo de bienes culturales, que apropia y hace suyos.

Nos queda la categoría de las formas sociales, que comprende todas las relaciones humanas, que es preciso separar severamente, nos dice Freyer en otra de sus obras, *Introducción a la sociología*, de las otras formas del espíritu objetivo.

II

Las ciencias que tienen por objeto esta realidad especial se distinguen necesariamente de los otros dos conocimientos de que es capaz el espíritu teórico. La sociología, que es entre ellas la principal, no es ciencia natural, pero tampoco es conocimiento del espíritu estrictamente, sino disciplina de otra naturaleza.

La lógica de la sociología se funda, según Freyer, en que las figuras sociales son una realidad a la cual pertenecemos nosotros mismos con nuestro ser y con nuestra actividad. La sociología trata con objetos frente a los cuales nos colocamos de otra manera que cuando lo hacemos ante las imágenes del espíritu objetivo. Pertenecen al grupo de ciencias de la realidad, juntamente con la psicología e historia, como opuestas a las ciencias del logos.

En estas estamos frente a figuras del espíritu objetivo, ya concluidas; nada hay que resolver, pues todo es una organización decidida ya; todo se halla encerrado en una forma que solo hay que tratar de interpretar. Pero allá, en las ciencias de la realidad, nuestro conocimiento se dirige a las situaciones de un acaecer, dentro del cual estamos nosotros mismos y que sigue su curso por nosotros mismos.

La totalidad espiritual es obra de la vida que la ha creado. Es la misma vida que se ha transformado en una forma, y que solo puede comprenderse conociendo su significado y su sentido. Es una forma de vida inmovilizada, en la que el tiempo no actúa para cambiarla. El espíritu objetivo ondula sobre el mar de la vivencia. En él se ha objetivado el espíritu de los hombres que lo crearon. La





humanidad viva, que creó las obras culturales y vivió con ellas, ha dejado de existir. Pero su contenido espiritual, saliéndose del curso del devenir y del perecer, se ha conservado en las formas concluidas de los productos. Construcciones y obras de arte, formas de colonización y caminos, útiles y usos, creaciones de idiomas y de principios jurídicos, costumbres y cultos, construcciones científicas y sistemas de educación, todos estos productos y ordenamientos llevan en sí, expresa Freyer, como contenido de sentido, el espíritu de la humanidad y del mundo a que pertenecían.



La realidad social no se identifica con esta noción de existencia espiritual, sino que ocupa un lugar aparte entre los productos objetivos, por ciertos caracteres perfectamente definidos, que obliga a consideraciones epistemológicas particulares, resultantes de la intervención del sujeto cognoscente en el objeto cognoscible. El hombre, como sujeto, participa activamente de la realidad que quiere conocer, porque el individuo forma parte de la sociedad; a ella pertenecemos con nuestro ser y hacer. El sujeto y el objeto son esencialmente idénticos; no hay nada “frente a frente”, como en las demás ciencias intelectuales, sino un suceder al cual el mismo investigador pertenece existencialmente. En todos los productos sociales existe esta identidad de material y sujeto. Miramos en el fondo de ellos y nos encontramos a nosotros mismos, porque el individuo tiene una participación activa en la realidad social. Se inserta en ella, en el objeto que quiere conocer, que es él mismo. Los productos sociales están hechos con nuestro cuerpo, con nuestra alma, con nuestro destino; son, por así decirlo, como si nosotros mismos fuéramos el mármol de que está hecha la obra de arte, como si nosotros, humanos, fuéramos los tonos con que se cumple el acaecer musical.





La realidad social se distingue así claramente de la realidad de los demás productos del espíritu objetivo. Hay tres notas distintivas que podemos sintetizar con una sola palabra, diciendo que las figuras o imágenes sociales son *vitales, temporales, existenciales*.

Son *vitales* por el hecho sencillo, pero fundamental, de que son formas de vida esencialmente vivas. En ellas participa el individuo con su voluntad, de un modo activo; puede modificarlas, trascendiendo de su forma actual.

Los productos del espíritu objetivo son también formas de vida, pero sin vida; son formas de una vida que ya no es vida; son obras que ha creado el espíritu humano y que tienen un sentido, pero ninguna vida; a diferencia de los productos sociales que son formas de vida que llevan en sí la dinámica de su vida, porque las personas mismas, con todo su ser y destino, constituyen el material con el cual se han construido.

Los productos sociales están formados del cuerpo del hombre y del alma del hombre; están acuñados por voluntades y por destinos del hombre; son tramas cuyos hilos somos nosotros mismos; tensiones que aumentan por nuestra existencia y actividad.

Los productos del espíritu objetivo, una vez creados, salen del curso de la vida, y se enfrentan a su mismo creador como forma objetiva. En cambio, las figuras sociales nunca se separan de la persona. Son un permanente acaecer entre los hombres; constantemente emergen de la vida del hombre, como la fuente de la masa líquida. Aunque los individuos pasen, tienen su propia consistencia, no como la de una pared compuesta de ladrillos, sino como una melodía compuesta de sonidos: su tono equilibrado surge del conjunto de las personas, que como una forma se eleva desde sus vidas.

Los productos del espíritu objetivo son también formas de vida, pero sin vida; son formas de una vida que ya no es vida.





Las figuras sociales no se separan de las personas que son sus conductores, sino que quedan ligadas a ellas.

Son *temporales* decimos, porque la realidad social está referida a un tiempo concreto, está ordenada en él. No son extratemporales como los productos objetivos en los que la vida se transmutó en formas. La realidad social está dentro del tiempo, vinculada a una situación histórica determinada.

Las figuras sociales no se separan de las personas que son sus conductores, sino que quedan ligadas a ellas; por eso nunca se convierten en formas valederas en su propio mundo, sino que son realidades concretas en el tiempo y en el devenir histórico, que no se han apagado en ellas. En otras palabras, son realidades históricas que están ligadas a una época determinada, a diferencia del mundo del espíritu objetivo que es un reino de formas concluidas, como figuras completamente terminadas, una a la par de otra, que tienen como algo esencial el haber quedado fuera del tiempo.

Existe una tercera nota de los productos sociales que es una síntesis de las dos primeras: como consecuencia de ser inseparables del hombre e inseparables del tiempo, son también la situación existencial del hombre. De la humanidad y de la historicidad de los productos sociales surge su actualidad.

Son *existenciales* porque la realidad social se vincula al presente vivido. Es la expresión exteriorizada de la existencia humana, desde que el individuo se inserta en esa realidad, como material y como fuerza activa. Es la existencia presente y su destino. La volición del momento actual y su decisión en el presente. El ahora histórico, existencialmente idéntico a nosotros.

Nos encontramos vinculados a determinados productos sociales, es decir, a los actuales, de una manera específica, existencialmente; son sencillamente nosotros mismos y nada más. Su ley estructural es el ordenamiento en que vivimos. Su subsistencia y modificación es nuestro destino. Somos el material vivo con el cual





se elaboran estas formas. En la dialéctica del devenir actual, nosotros mismos somos parte y fuerza activa.

Por esta razón, la sociología no es propiamente conocimiento de un objeto, sino más bien conocimiento del yo; mejor dicho, *conocimiento del yo en su realidad de lo social* que, de acuerdo con la fórmula de Karl Dunkmann, puede expresarse diciendo: “Yo, el hombre social, es para mí, sociólogo, el objeto más propio de mi ciencia”.

Ahora aparece clara la diferencia entre la sociología y las demás ciencias de la cultura, “a las que corta verticalmente”, porque, aunque la realidad social se componga de estructuras reales, no es una esfera de obras objetivas, sino que constituye el fundamento humano sobre el que descansa la cultura y el conjunto de fuerzas que las crea. Su objetivo es *una realidad viviente que se conoce a sí misma*, que es la situación completamente nueva, planteada por Freyer, desde la cual debe comprenderse la estructura lógica y la actitud cognoscitiva de la sociología.

De las mencionadas características fundamentales de esta forma particular del espíritu objetivo, que es la realidad social, surge la doble dificultad de la investigación sociológica: 1.- porque sus realidades determinan nuestra propia vida a cada momento, lo que le hace perder sus lineamientos firmes y la disuelve ante nuestros propios ojos al acercarnos demasiado a ella; 2.- porque es preciso saber adaptar la mirada para llegar a su fundamento espiritual, porque concebir la vida colectiva solo como un conglomerado natural y un conjunto de materias sería como aprehender únicamente la cáscara vacía y no la completa realidad de los hechos sociales. 

La rueda del tiempo, al girar, permite a la sociedad la recuperación de las estructuras psíquicas sepultadas o reprimidas para reintegrarlas en un presente que es también pasado.

Octavio Paz.
Conjunciones y disyunciones



De historia, invenciones y psicosociologías

JAHIR NAVALLES GÓMEZ

54

E

scuché por primera vez esa conjunción hace más de diez años en un seminario, tan ecléctico como interesante, impartido con regularidad en la Facultad de Psicología de la UNAM, en una discusión y polémica respecto a los orígenes y planteamientos primigenios de la historia de la psicosociología; a esos entrecruces disciplinares tan comunes en las primeras décadas del siglo XX, o las finales del siglo XXI; y a esa transición del pensamiento académico conservador a otro más preocupado por las implicaciones socioculturales y políticas de los registros, los recuentos, los personajes y las acciones históricamente situadas que argumentaran por los sucesos, procesos, acontecimientos e irrupciones acaecidas en un tiempo y lugar. Escenarios históricos que, con tonalidades psicosociales, redefinirían la realidad desde otra perspectiva.

Esa fue la primera aproximación; otra proviene de las discusiones acerca de lo histórico y lo psicosocial entre los más diversos interlocutores, una forma interesante basada en el debate y los contraargumentos, en la antipatía erudita y los coincidentes proyectos. Así es como se hacían las cosas, o como se debatía con la historia o con la incipiente psicosociología de principios de siglo.

Entonces no era extraño enterarse de que unos no se llevaban bien con otros, y de que, con suma cortesía, entre líneas en sus publicaciones o en epístolas, alimentaban una enemistad intelectual —por caso, Tarde y Durkheim o Lefebvre y Le Bon, o el mismo Le Bon y cualquiera que se le pusiera enfrente—; o de que algunos se reunían nomás por el puro gusto de discutir o conversar—fue el caso de Wundt y sus colegas Ratzel y Lamprecht—; o de otros cuyos intereses versaron sobre la consolidación de un proyecto editorial.

Pero hacerlo siempre será divertido o, mejor dicho, necesario, porque los argumentos de una disciplina se forjan con contraargumentos; de esa manera se propone una mirada diferente.

Tales historias nunca dejarán de ser interesantes porque le restan solemnidad a la disciplina: se crean rumores y cotilleos, se imaginan rostros y berrinches, se despliegan compromisos y malentendidos que salpimentan la realidad interna de lo erudito de las aproximaciones a la realidad, permiten acentuar los orígenes y proponer una versión histórica distinta de la historia de la psicología social. Así es como tiene sentido aquella frase alguna vez compartida por un entrañable maestro: “la psicología social es la historia de la psicología social” (Pérez Cota, 2003).

Queda claro algo: los manuales autoproclamados de “psicología social” son selectos en su discurso, ostentan una ideología y procuran la imposición de una tradición intelectual. Esa es una razón por la cual las historias pasadas no son de su interés; importa lo actual, lo que no tenga más de cinco años publicado; les gustan las repeticiones, y es que nunca se ha visto bien que alguien ponga en entredicho los orígenes disciplinares ideologizados.

Pero hacerlo siempre será divertido o, mejor dicho, necesario, porque los argumentos de una disciplina se forjan con contraargumentos; de esa manera se propone una mirada diferente, en este caso la mirada psicosocial gestada desde lo histórico o lo colectivo (Huidobro, 2000); entrecruces relegados al olvido institucional, y aún así, paradójicamente, presentes en la configuración de las ciencias humanas y culturales (Barnes y Becker, 1938; Burke, 1990; Jahoda, 1992).

Una plétora de psicociencias se desplegó a partir de esa división e inconformidad respecto al criterio de investigación y análisis de la realidad (Boring, 1950; Farr, 1996), enfocado en los fenómenos colectivos o en cómo la gente pensaba y sentía en determinado tiempo y lugar; reinterpretando un acontecimiento, un proyecto o un ideal, de frente a las catástrofes o ante un imaginario; en ocasiones convocando una racionalidad; otras más transmitiendo generacionalmente afectos y sentimientos, gestando historias, costumbres y recuerdos sobre esa posible realidad.

La psicología y la psicología social estaban en disputa desde sus inicios, y lo científico hizo que la primera relegara a la segunda. No obstante, al aproximarse la última a otras disciplinas —la historia, la sociología, la lingüística— y otros campos del conocimiento —los procesos civilizatorios, el lenguaje, los mitos— amplió sus horizontes e interlocutores. Así, ese desdén científico que padeció no fue un gran pesar, porque lo psicosocial de la realidad podría analizarse con otra mirada; proponiéndolo como algo más histórico, más cultural. Desde sus orígenes, la psicociencia fue una mirada original.

LO PSICOSOCIAL COMO INVENCION LITERARIA

¿Y qué más original que la invención de una entidad irracional e inaprehensible, cuya sola mención asustaba, y se temía que apareciera así nomás, sin avisar, descrita en relatos o en registros de su avistamiento y exposición? Por eso, las multitudes fueron

Todo esto sucedió entre 1890 y 1930, cuando las ciencias humanas y sociales estaban inmersas en la definición constante de lo que a cada una de ellas le atañía.

el objeto primigenio de análisis de la psicología, de esa psicología de lo colectivo, de lo afectivo y de lo público, porque desde sus orígenes fueron cubiertas por un encantamiento erudito, histórico y literario (Moscovici, 1981; Rudé, 1998; De Paz, 2003); porque siempre han sido extra-ordinarias, fuera de lo común e irrepetibles; por eso se siguen convocando: porque fascinan y embelesan.

Y producen, a la vez, una huella racional y afectiva (Sloterdijk, 2000). Según la ideología y las pretensiones, las multitudes serían descritas como una desgracia y un halo corruptor de la vida social, porque lo único que se veía de estas es que atentaban contra la estabilidad, contra el orden, contra todo y todos. Siempre serían la causa de los infortunios. Entre el conservadurismo y el pesimismo, cabría aquella psicología de las multitudes, de la chusma, de las muchedumbres (Giner, 1979).

La psicología lo intentó, y de verdad que hizo su esfuerzo. Pero podríamos decir que las masas y multitudes le quedaron demasiado grandes: eran impalpables, supraindividuales y, aparte, tenían el don de la ubicuidad, porque en todas partes se les veía, se les vaticinaba y se les huía; y a la vez nadie sabía cómo, por más erudito que se creyera (Barnes y Becker, 1938) por qué y cuándo habrían, sorprendentemente, de reaparecer.

Eso es a lo que más se le temía: a la incertidumbre y al caos social supuesto con sus irrupciones, a las calles infestadas de rostros y de articulaciones con ganas y delirios de destrucción, indignación y grandeza. Pretexto suficiente para teorizarlas.

Esto sucedió de la pluma de los autores primigenios de la psicología colectiva, quienes se dedicaron, no a visualizar aplicaciones sobre esta, sino que simplemente se enfocaron en el bosquejo paulatino de los fenómenos psicocolectivos; estableciendo, según sus reflexiones, las llamadas “leyes mentales” o gestando polémicas que esclarecerían el cómo y el porqué de ese incipiente campo de conocimiento.

Todo esto sucedió entre 1890 y 1930, cuando las ciencias humanas y sociales estaban inmersas en la definición constante de lo que a cada una de ellas le atañía.

Y eso lo supieron bien Charles Blondel (1876-1928), Scipio Sighele (1868-1914) y Pasquale Rossi (1867-1905), un psiquiatra y dos juristas-criminólogos, un francés y dos italianos, un durkheimiano y los otros dos, partidarios de los estudios sobre herencia y biología social gestados en su país (Barnes y Becker, 1938). Antes que esto derive en un chiste de personajes estereotipados, cabría detenerse en sus reflexiones, su interlocución y su pasado.

Blondel fue discípulo de Durkheim y colega de toda la pléyade de historiadores franceses interdisciplinarios de la época (Burke, 1990). Redactó en 1928 un libro que, a decir de su consocio Célestin Bouglé (1935), profundiza entre las polémicas establecidas, a saber, lo psicológico *versus* lo sociológico, lo material *versus* lo mental, los procesos psicológicos básicos *versus* los procesos mentales colectivos, Tarde *versus* Durkheim. Lo tituló *Introducción a la psicología colectiva*.



En el trasfondo de esa polémica enemistad se pueden rastrear los inicios de un proyecto de psicología, no porque lo otro sea menos importante, sino porque las trifulcas y los desacuerdos intelectuales condimentan el curso del conocimiento y porque, por el momento, el argumento central versa entorno a las razones y los fines de lo que estos autores discutían. No en balde Blondel previene sobre la citada diferencia: “Tarde y Durkheim no estaban hechos, por naturaleza, para entenderse” (1928, p. 51). Y no era por las influencias que cada uno tendría ni por el contexto ni por la formación personal ni porque Tarde prefiriera a Leibniz y Durkheim a Descartes, sino porque estaban completamente inmersos en una divergencia sobre lo que sus bosquejos de psicología proyectaban: una muy científica, la otra profusamente literaria. Motivo por el cual con gentileza se interpelaban (Blondel, 1928; Borlandi, 1998), “escolástico”, le decía Tarde a Durkheim; “embaucador”, le respondía Durkheim a Tarde.

La disputa entre Durkheim y Tarde es de antología porque evidencia la nula capacidad autocrítica de uno y otro a lo expuesto como su trinchera temática. A Durkheim nunca le gustó *Las leyes de la imitación*; a Tarde nunca le agradó el “hecho social” durkheimiano. Aunque para ser honestos, la mejor descripción de toda la querrela la sugiere Blondel: “Para Durkheim, la sociedad es una realidad. [...] Para Tarde, la sociedad es una abstracción” (1928, p. 109). Lo cual significa que cada uno estaba convencido de que su proyecto de psicología colectiva seguía el camino correcto; porque Tarde propuso una “interpsicología”, y Durkheim respondió con una sociología científica.

Durkheim expondría su argumento en algunos de los capítulos de *El suicidio* y en algunas cartas personales enviadas a Tarde; este respondería a sus provocaciones desde la gracia de unas cuantas líneas dispersas en todas sus reflexiones (Borlandi, 1998).

A Blondel, esta discusión siempre le pareció interesante. Tras la muerte de ambos, evidenció sus versiones e intenciones: ubicar a la psicología colectiva como un escenario distinto al de la psicología individual y al de la psicología diferencial, en lo cual quedaron entrapados Durkheim y Tarde, postulando que ambas son dependientes de la psicología colectiva, y que solo a partir de esta son tangibles y reales. Esto constituye un inicio “al revés” de la historia disciplinar, que describía los estudios psicológicos a partir de las nociones de individuo y de organismo, y lo social es visto como un *adendum* o un apellido, en fin, un adorno intelectual.

Para ilustrar lo anterior, Blondel reinterpretó los estudios de la locura, el suicidio y la volición (voluntad) (Barnes y Becker, 1938, pp. 58-59; 382-383), en que aquellos los explicaban como eventos individuales; los recapituló y contraargumentó (Bouglé, 1935) como productos sociales, gestados por la colectividad. Y hasta aquí con Charles Blondel.

Es tiempo de enfocarnos en la vertiente más positiva de la psicología de los fenómenos colectivos (Graumann, 1988), a saber, la que en sus reflexiones acerca de las definiciones del ser humano conjugaba tanto lo antropológico como lo biológico, matizándolas o enfocándolas desde la criminalística. En esa sumatoria interdisciplinar, la psicología criminalística, ergo la psicología colectiva italiana, pretendió describir lo psicocolectivo acaecido en distintas latitudes políticas y geográficas (Barnes y Becker, 1938).

Pasquale Rossi tal vez sea el autor con más aportaciones indispensables para comprender la función y el valor de la psicología de principios del siglo XX (Rossi, 1904, pp. 83-84). En su *Sociología y psicología colectiva* compiló sus reflexiones, dispersas en multitud de artículos, en torno a la aparición, permanencia y descripción de las muchedumbres; asimismo, postuló leyes generales para la educación de las multitudes, al tiempo que

esclareció el interés de una ciencia original, preocupada por el intercambio disciplinar, del cual abreva, y por la constante interlocución con sus objetos de estudio (1904, pp. 145; 184; 245; 308).

Según el rastreo de Barnes y Becker (1938), dicha obra de Rossi puede identificarse como “el mejor tratado sobre psicociología de las muchedumbres y formaciones sociales conexas aparecido hasta el presente en cualquier lengua” (p. 208), cuyos antecedentes serían otro escrito del mismo Rossi, de 1901, titulado *Psicología colectiva morbosa*; reflexión que complementaría en 1906 cuando publicó, en dos tomos, *El alma de las muchedumbres*. Pero el grueso de su investigación se localiza en esa obra intermedia, de 1904, que le valió fama, pero no fortuna, ya que en esta reconocía las influencias y aportaciones italianas a las ciencias sociales y argumentaba en pro de las leyes de esa psicociología, a saber:

Las propias y verdaderas leyes de la psicología colectiva, que se nos revelan por la observación, pueden reducirse a tres y son:

- 1.- La reunión de varias personas no da un resultado igual al de la suma de cada una de ellas (Ferri). Esta es la ley del producto psíquico.
- 2.- En la multitud, el pensamiento se resta y el sentimiento se suma (Sighele).
- 3.- Las almas en la multitud se comunican lo que tiene de más atávico. Esta es la ley hiperorgánica [curvas en el original, p. 278].

Esto mismo lo reincorpora Amalio Blanco en sus pasajes sobre las tradiciones de la psicología social (1988, pp. 61-62). Como sea, el italiano Rossi es el autor intelectual de la noción “alma colectiva” (1904, pp. 184-185; 231-232), una entidad irreductible a la multitud, y mucho menos a los individuos que la componen, estos y aquella —la multitud— son una manera insuficiente y simplista de aproximarse al fenómeno.

Pero lo que sorprende de la obra de Rossi, no son tanto sus leyes tentativas, sino los constructos teóricos que refiere para describir la vida interna, tanto de una multitud como de una colectividad, a saber, la sugestión, la sinestesia, la sinergia; traducibles a lenguaje coloquial y cotidiano como ritmo, forma y sociabilidad.

Cabría destacar algo: sus aspiraciones intelectuales. Él sí estaba convencido de que la psicología colectiva debía contar con un espacio académico, por lo cual escribió un tratado que le permitió quejarse amargamente del destino de la psicología colectiva, de su uso, abuso y frivolidad. Por eso su insistencia en las leyes psicocolectivas, por eso se asumía como su abanderado, por eso intentaba darle punto final; sentimiento que compartió con su colega Scipio Sighele, el primer autor de la psicología colectiva.

Sighele lo sabía, y por ello se entregó a desmentir al plagiarlo número uno de la psicología colectiva (Barnes y Becker, 1938; Blanco, 1988; Álvaro y Garrido, 2003): el siempre citado Gustave Le Bon, a quien le reclamó públicamente robarse de manera tan descarada todas sus ideas. Dichas exigencias y reconvenciones nunca inmutaron al francés, ya que se volvió famoso a expensas del trabajo de los demás.

Eso no obsta para el reconocimiento a Sighele como, y aquí la mejor descripción se debe a Rossi, “el fundador teórico de la psicología colectiva” (1904, p. 150), a reserva de lo que se desprenda de sus reflexiones en torno a esta: “Por esto es que había notado que entre la psicología que estudia al individuo y la sociología que estudia a la sociedad entera hay puesto para otra rama científica que podría llamarse psicología colectiva” (1891, p. 22); discusión apremiante en ese escenario novel, y que el mismo Sighele acota: “La psicología colectiva tiene, pues, una esfera distinta y sigue en su desarrollo una trayectoria diametralmente opuesta a la de la sociología; se



extiende cuando esta se retira, y sus leyes dominan allí donde las de la sociología pierden su imperio” (p. 27).

Esa disputa es constante, pero a los ojos de Sighele podría zanjarse por la manera en que se tratan los fenómenos que le atañen. Al principio de su obra, bajo el subtítulo “Ensayo de psicología colectiva”, había anticipado que para ello se requiere un tratamiento distinto, una escritura disímil, una sensibilidad incomparable, una mirada desigual, no opuesta a la cientificidad que se exigía a las ciencias humanas y sociales, sino simplemente diferente. Sighele lo sabía. O al menos se puede pensar que así fue.

El texto más conocido del italiano, *La folla delinquente* (*La muchedumbre delincuente*), de 1891, no contaba con aquello que hizo peculiar la obra de Gustave Le Bon, esa inspiración xenófoba, clasis-

ta y misógina, sí considerada en la *Psicología de las multitudes* (1895). Como quiera, Sighele continuó escribiendo sobre psicología colectiva; y como sea, Amalio Blanco (1988, pp. 65; 326) rastreó un texto suyo llamado *Psychologie de sectes*, de 1898; además, Rossi reconocía la influencia de Sighele en las ciencias sociales italianas por otras dos de sus obras: *La pareja criminal* y *Delirio sectario* (1904, pp. 149; 167).

Así las cosas, si hemos reconocido que lo que le valió popularidad académica a Le Bon fue su incendiario estilo literario, es preciso señalar que Sighele no la obtuvo precisamente por las intenciones con que escribió su obra. Él estaba interesado en la fundamentación de la responsabilidad colectiva (1891, p. 127); consecuente con su formación como criminalista y jurista, esperaba que su propio gremio considerara factibles sus propuestas eruditas (1891, pp. 6; 170-172). Si sucedió o no, esa es otra quimera académica, pero allende las fronteras no fue así.

LO HISTÓRICO COMO INVENCIÓN COLECTIVA

Y si de desacuerdos y querellas hablamos, de rechazos y de nuevos proyectos, los orígenes de la psicología social los ilustran cabalmente, porque a partir de la confrontación y de la sugerencia de una aproximación histórica (Huidobro, 2002), los horizontes de lo psicocolectivo aportaron una discusión primigenia y original con esta tesis central: lo colectivo es una entidad histórica edificada generacionalmente, transmitida en las costumbres y en las prácticas sociales, en los relatos y en los recuerdos compartidos.

Y lo histórico fue reescrito a partir de lo colectivo. Tuvo un autor material e intelectual: Francois Simiand (1873-1935)—formado bajo la tutela tanto de Durkheim como de Levy-Bruhl, iconos de esa escuela sociológica francesa de principios del siglo XX (Bouglé, 1935)—, cuyos ataques se

dirigieron hacia lo que entonces se conocía como historia política.

Simiand consideraba que a la mayoría de los historiadores de la época le interesaba un solo tipo de historia, la citada historia política. Razón por la cual su ofensiva se dirigió hacia lo que llamó “los tres ídolos de la tribu de los historiadores”. A decir del recuento de Peter Burke:

Según Simiand, había tres ídolos que era menester derribar. Estaba el “ídolo político”, “esa preocupación perpetua por la historia política, por los hechos políticos, por las guerras, etc., que da a esos sucesos una exagerada importancia”. Estaba también el “ídolo individual”, en otras palabras, el énfasis excesivo puesto en los grandes hombres [...]. Por último, estaba el “ídolo cronológico”, a saber, “la costumbre de perderse uno en los estudios sobre los orígenes” (1999, pp. 18-19).

Destronarla, según dicen (Le Goff, 1978a, p. 279), fue su objetivo primordial. En estricto orden de discusión, esto sucedería así: para el primer punto, su intención era contrarrestar esa exagerada relevancia de “lo político”; sobre el segundo punto, proponía que fuera otro escenario el contrapeso a ese ídolo individual, así lo histórico podría hacer referencia a “una institución, un fenómeno social, una relación que se ha de establecer” (Le Goff, 1978a, p. 279); y finalmente, para el tercer apartado, pedía reintroducir, más allá de “lo cronológico”, a su contraparte, esto es, “al tipo normal, buscándolo y determinándolo en la sociedad y en la época en que se encuentra” (Le Goff, loc. cit.).

Esa iniciativa gestó ciertas complicidades, argumentos y contraargumentos, pero, ante todo, publicaciones; por ello cabe resaltar la trinchera desde la cual esta crítica irrumpió en el escenario académico: la *Revue de Synthèse Historique* (*Revista de Síntesis Histórica*), fundada en 1900.

La peculiaridad de dicha revista consistía en que brindaba refugio y escaparate a toda colaboración de cualquier ámbito disciplinar, con la intención de cimentar una psicología “histórica” o “colectiva” (Burke, 1990, p. 19; Moya, 1996, p. 66). El responsable directo del proyecto fue Henri Berr (1863-1954), profesor de retórica y filósofo (Corcuera de Mancera, 2000, p. 159), personaje poco famoso en el ámbito de las ciencias humanas y sociales. ¿Sería por decisión propia o por una especie de olvido institucional?, O, como sugiere Jacques Revel (2002, p. 49), “[Henri] Berr sigue esperando su historiador”. Como sea, su instancia editorial abarcaba parte de los intereses e inquietudes de alguno que otro comprometido en ello, a saber, “su revista, de carácter militante, estaba abierta a los artículos polémicos, y tuvieron cabida practicantes de todas las disciplinas sociales” (Corcuera de Mancera, 2000, p. 160).

ΨS



El proyecto al cual Berr se dedicó evidencia su convicción de que el conocimiento histórico fuera la guía de las ciencias humanas y sociales, sustentada en aquellas “ideas experimentales” (Berr, 1925, p. VII), con la síntesis histórica como método para aproximarse a las realidades sociales e históricas.

Berr fue un interlocutor aguerrido y comprometido. Entre otras cosas avaló una obra enciclopédica, *La evolución de la humanidad* (en cien tomos), en la que geógrafos, antropólogos, lingüistas e historiadores exploraron los orígenes y la inercia de los procesos civilizatorios, sus temporalidades y consecuencias; trastocando las disciplinas, proponiendo una interdisciplinariedad. Y, dato curioso, escribió *Le Germanisme contre l'Esprit français. Essai de Psychologie historique*, en 1919 (Berr, 1925, p. XX-VII); en la misma década Wilhelm Wundt redactó *La Evolución de las filosofías de los pueblos* (1913). En ambos textos se confrontaban los vestigios culturales, las costumbres, los relatos de su país con los de otras latitudes. Sirva esta mención como antecedente para la historia de la psicología social, para reflexionar sobre el significado primigenio de lo psicosocial, a partir de una psicología colectiva, que a su vez puede leerse como una psicología histórica (Huidobro, 2002).

Según las reflexiones tanto de Peter Burke (1990) como del maestro Carlos Aguirre (2005), esa responsabilidad se hizo patente en uno de los estandartes de la investigación innovadora en la disciplina histórica durante el siglo XX: el proyecto que, ante todo, sirvió como escenario académico para el análisis de las sociedades humanas, de su transición y permanencia, de su conformación como entidades psicosocial o psicocolectivamente estables a partir de sus significados y símbolos, del compartir experiencias.

Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944) fueron los responsables del mismo; no

obstante, su legado es la continuación indirecta de la obra editorial de Berr. Como acotaría Revel (1978, p. 81), estas fueron siempre las intenciones de aquel proyecto interdisciplinar: “Para Berr, la historia, balanza de las experiencias humanas, tenía vocación para convertirse en la ciencia de las ciencias [...]. El hecho histórico tenía que ser repensado en función de un tema en continuo progreso en el tiempo, [...] esta unidad se identificaba con una psicología histórica unificadora y la historia con una ciencia de los comportamientos”. Se llamó *Annales d'Histoire Économique et Sociale (Anales de historia económica y social)*, y se reconoció su valor pionero como “psicología histórica” y como “psicología colectiva” (Le Goff, 1978b, p. 295).

En esta obra sobresalen las referencias a la vida colectiva, apegadas a las originales lecturas de Émile Durkheim y su escuela (Revel, 1978, p. 81), acompañadas de ideas nuevas respecto a cohesión y solidaridad social o al método comparativo, con la memoria social como fuente histórica, entre muchos otros aspectos; asimismo, “la distinción entre las diversas ‘mentalidades’ de las sucesivas épocas de la evolución humana” (Aguirre, 2005, p. 57).

A partir de la noción de “mentalidad”, el proyecto de los *Annales* se consolidó, ilustrado por los diversos fenómenos históricos de que abrevó (Burke, 1990). Al respecto, el maestro Aguirre señala (2005, p. 39) que con la tercera generación de *Annales* se volvieron populares y celeberrimas las disertaciones respecto a una “historia de las mentalidades”, sin olvidar que en la plétora de investigaciones correspondientes al citado periodo intelectual abundaron las críticas, desilusiones, confusiones e imposiciones temáticas (Burke, 1990, p. 217; Ortega, 1991, p. 94). Esta discusión está pendiente, pero no tiene cabida en esta exposición.

Como sea, “mentalidad” es una idea colectiva, indisociable de *atmósfera social*. Deviene así un apartado original y autónomo; un escenario

fértil, proclive a una psicología colectiva o psicología histórica. Recrea una versión primigenia de la misma; fluctúa entre la historia, la sociología y la psicología (Duby, 2004; Le Goff, 1980; Burke, 1987); y configura una psicología interesada en los horizontes de la vida colectiva gestada a largo plazo, en las significaciones mutuas, en la transmisión de sistemas simbólicos, en las prácticas sociales que la sustentan. Sugiere a la vida social como una remembranza afectiva de las costumbres y los significados deferidos en un periodo específico, circunscrita a los juicios, las actitudes y los comportamientos que determinado grupo, comunidad o colectividad ha transmitido o asimilado espacial y temporalmente.

LAS MULTITUDES COMO INVENCION INTELLECTUAL

Y la mejor manera de hacerlo fue la literatura. El lugar ideal donde los sentimientos y las creencias tendrían cabida. Ahí la descripción y asimilación de las costumbres, vivencias e ideales se transmitirían de una generación a otra, para hablar del pasado o de la propia época, para referir un pensamiento o alabar personajes. Y podría ser eso, o podría describirse y reescribirse lo psicosocial a partir alguna entidad escandalosa, de la cual se tuviera mucho que contar, inventar, al tiempo que se le desentrañara.

Por caso, en eso consiste la obra del historiador holandés Johan Huizinga (1872-1945), responsable de aquel ensayo sobre lo lúdico de la vida social titulado *Homo Ludens* y uno de los primeros en sustentar la idea de mentalidad en su obra, de título cambiante (Le Goff, 1978b: 295), *El otoño de la Edad Media*, editada en 1929, cuyas líneas convocan la descripción de la mentalidad original en un tiempo histórico, emplazada en los actos de caballería, los gestos y alusiones cortesés, las formas amorosas y la estética de las relaciones sociales. Es esta una reflexión sublime y literaria —sin excesos

retóricos ramplones— acerca de la vida social, de los comportamientos que la suceden y de las actitudes colectivas vigentes y rememoradas, así es como puede resumirse injustamente la obra. Reseña injusta porque su lectura da mucho más que decir. Y porque parece que el descrédito del cual fue objeto, al paso de los años, impidió que floreciera una manera distinta de plantear la historia.

La primera impresión que causó *El otoño de la Edad Media* fue la de un texto magistral y propositivo, pero a la distancia, las críticas y los comentarios serían cada vez más mordaces y contradictorios. En efecto, quienes en algún momento la vanagloriaron y recomendaron —Bloch y Febvre— luego manifestaron su disgusto con esta porque, según se decía, exhibía las preferencias académicas del holandés o, lo que se aborrecía más en un historiador, ostentaba un estilo literario poco serio. Pero lo que más disgustó a los fundadores de los *Annales*, lo que le valió ser tachado —y, paradójicamente, inmortalizado— fue que, como autor, Huizinga no llegara a una “verdadera interdisciplinaria”. Su psicología es meramente ‘literaria’, su etnología ‘filosófica’ y su filosofía ‘moralizadora’ (Le Goff, 1978b, p. 295). Estas credenciales han ensombrecido la lectura de sus obras y demeritado su innovación ensayística, tanto en la historia como en los fenómenos psicocolectivos de la vida social.

El tipo de aproximación histórica que Huizinga ensayó destilaba las influencias adquiridas en su formación inicial, “ciertas tendencias históricas que abominan”, según se ha dicho (Le Goff, 1978b, p. 296); y que consideraban desde lo expuesto por E. B. Tylor o J. Buckhardt, hasta lo que a Bloch y Febvre, como corriente de pensamiento, les causara mayor aversión: los trabajos de Karl Lamprecht o los de Wilhelm Wundt, a quien se le ubica —informalmente— como mentor de Huizinga a su paso por Leipzig (Le Goff, 1978b, p. 295; Burke, 2000, p. 210).

Como sea, en *El otoño de la Edad Media* quedan expuestas, con o sin la venia de aquellos, reflexiones que consolidan la idea de *mentalidades*. Lo mejor de esta propuesta ensayística es que versa sobre la realidad, las cualidades, el cortejo y las formas sentimentales, los ideales caballerescos; también acerca de cómo cada época se caracteriza por detalles sutilísimos y a la vez sumamente complejos, por el andar de los personajes que actúan de tal o cual manera, por los símbolos y su asunción como realidad en ese espacio y tiempo.

Huizinga convocó toda metáfora posible para hacer que una época se cristalizara, y prefirió las más complicadas. Expuso el escenario retórico en que se ampara el pensamiento social, al señalar: “Todo caso histórico o literario tiene la inclinación a cristalizarse en una parábola” (Huizinga, 1929, p. 358); o: “Cuando se piensa con representaciones tan fuertemente aisladas, la mera presencia de una representación en el espíritu basta para admitir su credibilidad” (1929, p. 376). Razones suficientes para reivindicarlo como pionero de la noción de *mentalidad*. Como sea, lúdicamente, Huizinga inventó una *psicosociología*, no de errores, sino de ensayos.

Y si hemos de hablar de alguien que pasó toda la vida ensayando sus propias ideas, estamos obligados a incorporar en esta discusión a Gustave Le Bon (1841-1931), tal vez el autor más controvertido en la historia de la *psicología social*. De él nunca se han dicho cosas buenas, allende sus cartas de presentación y su prolífica obra, en que abarcó todos los

temas representativos de ese periodo intelectual (Suárez, 2006, pp. 35-36) y promovió polémicas, agentes del enfurecimiento intelectual de algunos de sus colegas, conocidos o lectores interesados en sus teorías conservadoras.

Por el descrédito novelado de sus reflexiones, hablar de Le Bon requiere un punto y aparte (será porque siempre hay un personaje malo y odioso en la historia de cada disciplina), posiblemente porque en él se condensa todo el pensamiento y el espíritu de una época. Popular a principios del siglo XX a razón de una reedición —si se le argumenta amablemente— o plagio de ideas —si la intención es el descrédito total— en la que dicen que incurrió (Barnes y Becker, 1934; Blanco, 1988), concentradas en su obra *Psicología de las multitudes*, para algunos un panfleto académico, para otros, un libro de consulta universitario por el que es un autor trilladamente multicitado (Álvarez y Garrido, 2003; Muñoz y Vázquez, 2004). Fue inmortalizado por una apostilla, letrada propuesta que resume las intenciones y el estilo del autor: “*La Psychologie des Foules* es racista, sexista y de tono absolutamente conservador. El racismo y el sexismo eran muy frecuentes a principios de siglo, pero el trabajo de Le Bon destaca incluso en este clima particular” (Collier, Minton & Reynolds, 1991, p. 96).

Así entraron en la vida cotidiana aquellos *best-sellers* académicos: estudios circunscritos al análisis de las masas y de las multitudes; fascinantes y tendenciosos; literatura de consumo corriente,

El racismo y el sexismo eran muy frecuentes a principios de siglo, pero el trabajo de Le Bon destaca incluso en este clima particular (Collier, Minton & Reynolds, 1991, p. 96).

proclive, párrafo tras párrafo, a postular a las multitudes como entidades psíquicas de las que habría que avergonzarse o lamentarse cada vez que aparecieran.

Por ello, los autores posteriores continúan fascinados con esa entidad inaprehensible (Moscovici, 1981; Muñoz y Vázquez, 2004). Se escribe y se reescribe sobre esta y sobre la época que les procuró una original existencia, porque el misterio alrededor de lo que la constituye sugiere que es eso, pero también algo más; es pura afectividad y es la única personificación creada por la imaginación humana que podría ejemplificar el don de la ubicuidad.

La mayor invención que ha propuesto la psicología proviene de sus orígenes basados en el intercambio disciplinar. Las multitudes son la invención literaria que llegó para quedarse en cualquier argumentación psicosocial, porque a lo largo del siglo XX se enarbolaron contra esta otro tipo de psicologías que pretendieron opacarla, o desacreditarla; por ejemplo, la psicología de los grupos o la psicología organizacional, pero su más férrea enemiga intelectual es la psicología individualista, que devino la versión dominante de aproximación a la realidad.

**PROPUESTA Y CONCLUSIÓN:
REINVENCIÓN**

Es un lugar común decir que no todo está dicho ni escrito en ningún campo del conocimiento, máximo cuando este se define a sí mismo como una

“disciplina en movimiento” (Moscovici, 1970; 1972). Como sea, los orígenes y las transformaciones disciplinares ubicadas y extrapoladas en la historia de la psicología apuntan a su reinvencción constante, sin enquistarse en la discusión que la ha propuesto como algo estático, con inicios inamovibles y padres fundadores incuestionables, a cuyas teorías, digresiones metodológicas o aproximaciones a la realidad casi se les rinde culto.

No todo es una simple invención psicosocial, en la que todo quepa y valga, que a cada entrecruce disciplinar plantee una versión que justifique gustos e ideologías individuales. Cada invención parte de una tradición; de manera crítica la reelabora, la reescribe, reconoce sus excesos y, porque tiene también su dosis de seriedad, ironiza sobre sus elementos y discusiones.

Los diversos escenarios que la psicología ha desplegado, desde los más conocidos, hasta los que habían sido relegados, configuran una historia más interesante que la propuesta por los distintos manuales temáticos, los tratados academicistas, los conceptos ideologizados. Las pasadas líneas no pretenden que la historia disciplinar de la psicología ha sido mal contada, no. Más bien se le ha fragmentado constantemente con la pretensión de consolidar un “objeto de estudio” con características científicas, cuando, al final del día, de sus relatos, de sus argumentaciones y diatribas, podemos coincidir con lo dicho al principio: a partir de sus invenciones, la psicología es solo una buena historia. 🌿

**No todo es una simple invención psicosocial,
en la que todo quepa y valga, que a cada entrecruce
disciplinar plantee una versión que justifique gustos
e ideologías individuales.**

REFERENCIAS

- Aguirre, C. (2005). *La "escuela" de los annales. Ayer, hoy, mañana*. México: Contrahistorias.
- Álvarez, J. L. y A. Garrido (2003). *Psicología social. Perspectivas psicológicas y sociológicas*. Madrid: Mc Graw Hill.
- Barnes, H. E. y H. Becker (1938). *Historia del pensamiento social II. Corrientes sociológicas en los diversos países*. México: FCE, 1984.
- Berr, H. (1925). "Introducción general" en *La evolución de la humanidad. Síntesis histórica*. Barcelona: Editorial Cervantes, pp. V-XXVII.
- Blanco, A. (1988). *Cinco tradiciones en la psicología social*. Madrid: Morata, 1995.
- Blondel, Ch. (1928). *Introducción a la psicología colectiva*. Buenos Aires: Troquel, 1945.
- Borlandi, M. (1998). "Informaciones sobre la redacción de *El suicidio* y el conflicto entre Durkheim y Tarde de 1895 a 1897". REIS, núm. 81, pp. 135-150.
- Boring, E. G. (1950). *Historia de la psicología experimental*. México: Trillas, 1990.
- Bouglé, C. (1935). *Balace de la sociología francesa contemporánea*. México: Editorial América, 1945.
- Burke, P. (1987). *Sociología e historia*. Madrid. Alianza. 1987.
- Burke, P. (1990). *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Collier, G., H. L. Minton y G. Reynolds (1991). *Escenarios y tendencias de la psicología social*. Madrid: Tecnos, 1996.
- De Paz, A. (1984). *La revolución romántica. Poéticas, estéticas e ideologías*. Madrid: Alianza/Tecnos.
- Duby, G. (2004). "Historia de las mentalidades". En B. Rojas (comp.). *Obras selectas de George Duby*. México: FCE, pp.44-66.
- Durkheim, E. (1897). *El suicidio*. México: Ed. Coyoacán, 1999.
- Farr, R. (1996). *The Roots of Modern Social Psychology. 1872-1954*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Giner, S (1979). *Sociedad masa: crítica al pensamiento conservador*. Barcelona: Península.
- Graunmann, C. (1988). "Introducción a una historia de la psicología social". En M. Hewstone, W. Stroebe, J. P. Codol, y G. M Stephenson (1990). *Introducción a la psicología social. Una perspectiva europea*. Barcelona: Ariel, pp. 21-35.
- Huidobro, J. C. (2002). "Psicología colectiva y/o historia de las mentalidades: el proyecto colectivo". Tesis de grado. México, UNAM, Facultad de Psicología.
- Huizinga, J. (1929). *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.
- Jahoda, G. (1992). *Encrucijadas entre la cultura y la mente. Continuidades y cambio en las teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Visor, 1994.
- Le Bon, G. (1895). *Psicología de las multitudes*. México: Divulgación. 1963.
- Le Goff, J. (1980). "Las mentalidades. Una historia ambigua". En: J. le Goff y P. Nora (coord.). *Hacer la historia*. Vol. III. Barcelona: Laia, pp. 81-98.
- Moscovici, S. (1970). "Preface". En D. Jodelet, J. Viet y Ph. Besnard (coord.). *La Psychologie Sociale, une Discipline en Mouvement*. París-La Haya: Mouton.
- Moscovici, S. (1972). "Society and Theory in Social Psychology". En J. Israel y H. Tajfel (coord.). *The Context in Social Psychology. A Critical Assessment*. Londres: Academic Press.
- Moscovici, S. (1981). *La era de las multitudes. Un tratado histórico sobre psicología de las masas*. México: FCE, 1983.
- Muñoz, J. y F. Vázquez (2004). "Procesos colectivos y acción social". En: F. Vázquez (ed.). *Psicología del comportamiento colectivo*. Barcelona: UOC, pp. 15-74.
- Ortega, S. (1991). "Introducción a la historia de las mentalidades". En H. Crespo, et al. *El historiador frente a la historia*. México: UNAM, pp. 87-95.
- Pérez Cota, F. (2003). *Seminario de psicología teórica*. México, UNAM, Facultad de Psicología.
- Rossi, P. (1904). *Sociología y psicología colectiva*. Madrid: La España Moderna, 1922.
- Rudé, G. (1971). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*. México: Siglo XXI, 1998.
- Sighele, S. (1891). *La muchedumbre delincuente. Ensayo de psicología colectiva*. Madrid: La España Moderna.
- Sloterdijk, P. (2000). *El desprecio de las masas*. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- Suárez, R. (2006). "Gustave Le Bon y el espíritu de la psicología social". En: S. Arciga et al. (coords.). *Miradas psicosociales a la realidad*. México: Somepo, pp. 21-36.
- Tarde, G. (1890). *Las leyes de la imitación*. México: Daniel Jorro. 1907.
- Wundt, W. (1913). *La evolución de las filosofías de los pueblos*. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1929.

Addendum

El autor anónimo del cuento La Ovación, publicado en la página 53 del ejemplar 6, año 3, es Francisco Javier Morales Rodríguez, de la Facultad de Psicología, UNAM (pako.go@hotmail.com).

El psicoanálisis... y sus expertos

TONATIUH GALLARDO NÚÑEZ

*Para llegar a las profundidades,
no es necesario viajar muy lejos;
en realidad, para ello no se requiere
que abandones tu entorno
inmediato y acostumbrado.*

LUDWIG WITTGENSTEIN,
1980, N. 371



quisiera comenzar con una puntualización: *no diré nada nuevo*. Ahora, de esto no se sigue que al leerme *no se produzca algo insólito*; al menos esa es mi apuesta. La estratagema que utilizaré para este texto es sencilla: simplemente trasladaré la *actitud* y, por tanto, el método de un personaje de la filosofía de la ciencia al espacio del psicoanálisis. Por eso no es nada nuevo, pero no deja de ser algo aventurado. De quien me servirá para este efecto responde al nombre de Paul Karl Feyerabend.



De este personaje singular, podría decir que fue un físico-filósofo-cantante de ópera-actor-vienés-astrónomo; y lejos aún estaría de abarcarlo. Pero eso carece de importancia por ahora; lo único que tomaré de él es un texto que tituló *Expertos en una sociedad libre* que, a su vez, es una versión más completa y formal de una nota al pie que apareció en su ya conocido artículo de 1970: "Contra el método".

En esta nota al pie-texto recopilado, Feyerabend comienza citando algunos apartados de Galileo, Kepler y Newton con los que busca llamar la atención sobre el *estilo* de escritura de estos personajes. Por ejemplo, Galileo, en uno de sus primeros textos de observación, comienza describiendo su *historia personal*, esa que lo llevó a observar con «auténtica admiración» la Luna y sus depresiones; dicho *asombro* lo condujo a *dibujarla* con la mayor precisión posible. Kepler, por su parte, quien fue uno de los primeros en leer el trabajo de Galileo, comenta su experiencia en términos de *asombro* y comienza a divagar sobre los seres que posiblemente vivían en la Luna y la forma en que imprimían sus

particularidades sobre ella. Newton, por su parte, o «el espantoso Newton» como Feyerabend lo llama, en su trabajo sobre los colores escribe: "El ver los colores que de este modo se habían producido, colores vivos y fuertes, me causó un *vivo deleite* que se convirtió en *profunda admiración*" (Feyerabend, 1980, p. 35; el énfasis es mío).

«He observado», «he visto», «estaba sorprendido», «estoy asombrado», «estaba encantado»; esta es la manera en que uno se dirige a un amigo o en todo caso a un ser humano vivo [...]

Recuérdese que estos informes tratan de la Naturaleza, de la fría, objetiva, «inhumana e inanimada Naturaleza», que se está hablando de estrellas, prismas, lentes y Luna, y, sin embargo, ¡de qué manera tan viva y fascinante describen lo que vieron y contagian así al lector del interés y la tensión que ellos mismos, los descubridores, sintieron, cuando se internaron por primera vez en ese mundo todavía desconocido! (ibíd., pp. 34 y 35; énfasis en el original).



La tendencia se sigue con claridad: aquí ya se habla de seres humanos, pero específicamente del ejercicio sexual de los seres humanos; se habla de orgasmos, de posiciones, de hombres y mujeres que se aman.

La astucia de Feyerabend comienza cuando compara este *estilo* con el de un *best-seller* contemporáneo a esa época: *La respuesta sexual humana* de Masters y Johnson. La tendencia se sigue con claridad: aquí ya se habla de seres humanos, pero específicamente del ejercicio sexual de los seres humanos; se habla de orgasmos, de posiciones, de hombres y mujeres que se aman —supuestamente—, de una actividad por demás placentera, interesante y no menos intrigante. Los *expertos* Masters y Johnson escriben al respecto:

En vista del súper resistente impulso gonadal del hombre, no deja de ser raro que la ciencia muestre tan singular timidez en esta cuestión fundamental de la fisiología del sexo [...] Normalmente, solo una activa sesión de masturbación termina en el agotamiento físico [...] El hombre será infinitamente más efectivo si anima a su compañera a que verbalice (ibíd., pp. 36 y 37).

“*Infinitamente más efectivo*”. No me puedo imaginar eso (sobre todo porque viene de voces científicas neutrales que no juegan a la poesía). Pero bueno, por otro lado, Feyerabend dice al respecto: “Este ya no es un lenguaje humano. Es el lenguaje de los expertos. Obsérvese que se ha abandonado el *lenguaje plástico*” (ibíd., p. 36; el énfasis es mío), y se ha sustituido por una jerga especializada, completamente fría e impersonal, que se aleja mucho —no sé qué piensen ustedes— de la experiencia real.

Se levanta un muro entre el escritor y su lector, y no por falta de conocimiento, no porque no se sepa quién es el lector, sino simplemente para formular aseveraciones que estén de acuerdo con un determinado ideal de objetividad profesional. Y es este idioma feo y desarticulado el que aparece por doquier y asume las funciones de las descripciones más claras y sencillas (ibíd., p. 36).

En este *estilo* no hay un *sujeto* implicado. Todo se redacta desde la “neutralidad” de la tercera persona que, ahora que lo pienso, es lo que hacían los profetas. Bueno, ellos no hablaban en tercera persona —los profetas sí eran grandes poetas y líricos—, sino la maniobra de sostener su decir sobre el argumento del *médium* y sostener que ellos son solamente la herramienta humana de Dios. En el ejemplo que ahora trato, *ellos* —los expertos— serían la herramienta de la verdad y la ciencia (a pesar de ser seres humanos).

Esta preocupación por el lenguaje —Feyerabend no lo dice, pero lo infiero— podría obedecer a su veta wittgensteiniana (si es que se puede decir que existe una veta wittgensteiniana). Recordemos que desde las *Investigaciones*, o más específicamente en *Las observaciones sobre la filosofía de la psicología*, Wittgenstein comienza a desmenuzarse, con su más que rigurosa disciplina de pensamiento, todas las implicaciones que para el sujeto tiene el lenguaje que utiliza. Para decirlo de forma sencilla, por ejemplo, revisen a Juan Rulfo que, según se dice, hablaba como escribía:





El grito se vino rebotando por los paredones de la barranca y subió hasta donde estábamos nosotros. Luego se deshizo.

Por un rato, el viento que soplaba desde abajo nos trajo un tumulto de voces amontonadas, haciendo un ruido igual al que hace el agua crecida cuando rueda sobre pedregales (Rulfo, 1953, p. 58).

Ahora, compárenlo con alguna declaración que haya hecho Cuauhtémoc Blanco, por ejemplo. ¿El uso del lenguaje no tiene que ver con la persona que lo habla? Lo más interesante son las implicaciones ontológicas de cualquier uso del lenguaje; pero esto, a pesar de estar dentro de la argumentación que pienso esgrimir, lo dejaré de lado por el espacio tan reducido que pretendo ocupar.

Bueno, hasta aquí Feyerabend, la ciencia y su filosofía. Introduzcámonos en el mundo del psicoanálisis. Escuchemos qué tiene que decirnos

Leonardo Gorostiza, analista, miembro tanto de la Asociación Mundial de Psicoanálisis como de la Escuela de Orientación Lacaniana:

En una época en que todo parece desvanecerse en el aire y las metáforas de lo líquido se multiplican indicando la crisis de lo real donde el sujeto contemporáneo se pierde inmerso en un mundo de semblantes, ¿qué estatuto dar a la inconsistencia del Otro caracterizada por Lacan? ¿Acaso esta perspectiva supondría una contribución desde el psicoanálisis al relativismo contemporáneo que no cesa en anunciar una evaporación de lo real?

Como es sabido, no se encuentra en la enseñanza de Lacan un solo estatuto del Otro, sino dos. Primero, un estatuto del Otro unitario y consistente; luego, uno inconsistente, donde el Otro prosigue notado con la letra A pero ahora afectada con una barra (/A) que señala que este Otro está en déficit, en extinción, aquejado por una falta o incluso que carece de existencia. Tal es uno de los sentidos a dar a la famosa sigla que señala la inconsistencia del Otro, S(/A): el significante que queda cuando el Otro se desvanece. (Gorostiza, año indeterminado).

...¿Qué? Yo no sé ustedes, pero cuando leo a Freud, su *estilo* pasa sobre todas mis barreras y me toca el alma. Realmente, lo que hace que detenga mi lectura de Freud son sus palabras que hacen las veces de cachetadas que me atarantan, no su ininteligibilidad. Leo a Gorostiza y, bueno, otra es la razón que me detiene.

Aquí me podrían argumentar que ese era el estilo de Lacan. Pero vayamos por partes: a) Lacan no creó el psicoanálisis; b) Lacan no descubrió el psicoanálisis; c) Lacan no agregó nada al psicoanálisis (salvo, quizá, el objeto A, como dicen que dijo). Ahora, esto no implica que Lacan no haya sido una persona brillante; tampoco oculta que su

estilo oscuro y gongorino no haya tenido un fin por demás específico —y tanto más político—; lo cual lo enmarca en un contexto determinado y que, por tanto, cualquier intento de *copiar* o *reproducir* su *estilo* está fuera de todo sentido común y elegancia; es decir, no sería más que una repetición vulgar. Ahora, Lacan *sí se expresaba así en sus escritos*, pero era muy diferente en sus seminarios o en sus conferencias. Por ejemplo, citaré la conclusión de una conferencia que Lacan dictó en la Facultad de Medicina de Estrasburgo, y que Miller intituló *Entonces, habrán escuchado a Lacan* (y que sí, la cita es indudablemente una pedrada):

¡Cuán irrisoria es la voracidad con la que algunos que escuchan lo que enseño desde hace tantos años ya se abalanzan sobre mis fórmulas para hacer con ellas *articulitos*, pues no piensan más que en engalanarse con mis plumas, y todo para presumir de haber hecho un artículo con fundamento! Nada es más contrario a lo que se trataría de obtener de ellos [...] (Lacan, 1968, p. 143; el énfasis es mío).

Creo que es bastante claro. Pero bueno, dejemos aquí a los extranjeros y enfoquémonos en los mexicanos.

Existe un revista que creo que ustedes podrían conocer. Se llama *Non Nominus* y es de Guadalajara. Me parece que surgió de la Red Analítica Lacaniana; pero no estoy muy seguro. Ahora, de principio, existen dos cosas que quisiera mencionar sobre esta revista: primero, la terrible y garrafal falta que

cometen al querer *nombrar* en latín su revista: *Non Nominus* (supongo que para darle cierto *caché*). El término *nominus* no existe en latín; puedo presuponer que su idea de *nombre* para la revista sería titularla *sin nombre* (¡qué original!). Y, en este sentido, hablando correctamente o, al menos, verificando en Google la correcta traducción al latín de *nombre*, la revista debería llamarse *Sine Nomine*, no *Non Nominus*.

Ahora, veamos el título que otorgaron a su cuarto número (del año 2006):

TUE MUERTE O IN-MORTAL-DEIDAD

Creo que el concepto *kitsch* (en todas sus variables acepciones) embonaría perfectamente a la descripción que busco hacer del título de la revista. Claro, eliminando ese *matiz artístico* que el arte como institución otorga a *cualquier* cosa mercantil. Ahora, creo que todos sabemos que esa *manía* de dividir con guioncitos y combinar palabras para producir algo nuevo fue oriunda de la etapa en que Lacan se engolosinó con James Joyce, es decir —y reiterando—, había un fin muy específico. Vaya, Lacan no lo hacía para que se viese bonito su texto (mucho menos para aparentar algo que no era), existía un concepto detrás. La crítica sobre lo estético o no de la *forma de expresión* de ese Lacan tal vez no sería atinente cuando se contextualiza (a mí en lo particular me parece desagradable; pero esa sí es una posición muy personal). Pero, el refrito del refrito (del refrito, del refrito, etc.) de eso de poner guioncitos y que se percibe sin más en los de *Sin*

Por un rato, el viento que soplaba desde abajo nos trajo un tumulto de voces amontonadas, haciendo un ruido igual al que hace el agua crecida cuando rueda sobre pedregales (Rulfo, 1953, p. 58).

Nombre, bueno, ya no solo sería *kitsch*, se le agregaría un tono naïf-Rococó siglo XXI, por demás lejos de toda elegancia (si continuó con esta digresión curatorial).

¿Qué es lo que se busca *aparentar*? El *ornamento*, sabemos, es una de las armas que la *seducción femenina* utiliza para *pervertir* a su víctima. Ahora, si no toco esa vía y me *vulgarizo* (utilizando aquel artificio retórico de una de las celebridades de la Facultad de Psicología), viene a mi mente la conocida frase: "Dime de qué presumes y te diré de qué careces".

Esto no es trivial, sobre todo cuando reviso el discurso psicoanalítico actual en México; bueno, el discurso psicoanalítico que se distribuye por los ámbitos académicos, cabría acotar. Si uno lee las conferencias freudianas —por poner algún ejemplo—, puede dar muy bien cuenta de que son unas charlas sencillas, dirigidas a personas de carne y hueso, gente con sentimientos, sueños y equívocos (ahí justamente adquieren su fuerza). Estas conferencias, a pesar de ser dictadas en "importantes" universidades, estaban expresadas en un lenguaje claro y sencillo, buscaban sobre todo la *comprensión* —y no el adorno y engalane—. Freud mismo *ejercía* el psicoanálisis en la carnicería, en el vagón del tren, en el parque después de comer; no necesitaba ni de un diván ni de cincuenta minutos exactos ni de una cuota estándar, mucho menos de un aula de la Facultad de Filosofía de la UNAM; era un *quehacer* por demás cotidiano y natural (a pesar de ser completamente artificial). "El *estilo* de

Lacan era muy distinto", podrán rebatirme; pero hay que recordar que el París de los años sesenta dista mucho de la Viena de principios del siglo XX (y más aún de la Ciudad de la Esperanza en pleno inicio del XXI). La atmósfera y todo el ambiente cultural resultan radicalmente distintos; el *estilo*, por tanto, no puede ser una vil copia que, a parte, es de mal gusto.

"¿Cuál debería ser el *estilo*?", se me podría preguntar. "Quién sabe", sería mi más pronta respuesta. *Ese* es el problema que precisamente deben atajar los analistas *mexicanos*. Lo que sí, este *estilo*, que no sé cuál es, tampoco deberá responder al *estilo* argentino (ni al de Guatemala, Miami o Bogotá). Si lo que se percibe en la historia del arte en México es una constante y continua pregunta por la identidad, creo que los analistas mexicanos deberían encaminarse a eso mismo. Al menos, esa es mi propuesta. 🌿

REFERENCIAS

- Gorostiza, L. (año indeterminado). *Inconsistencia*. Recuperado: 2010, 21 de junio, en <http://www.wapol.org/es/articulos/TemplateArticulo.asp?intTipoPagina=4&intEdicion=2&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=1803&intIdiomaArticulo=1&intPublicacion=13>
- Feyerabend, P. (1980) *Expertos en una sociedad libre*. En P. Feyerabend (1980-2003). *¿Por qué no Platón?* España: Tecnos.
- Lacan, J. (1968) *Entonces, habrán escuchado a Lacan*. En J. Lacan (2005-2007). *Mi enseñanza*. México: Paidós.
- Rulfo, J. (1953 – 2000) *El llano en llamas*. Barcelona: Anagrama.
- Wittgenstein, L. (1980 – 2006) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Volumen I. México: UNAM-IIF.

—¿Tú diferencias lo psicológico de lo mental? —preguntó.

—Llamo "mental" a una comprensión de lo psicológico en el tiempo largo de la historia, de efectos tan soterrados que mucha gente tiende a confundirlos con lo innato.

Fred Vargas.
La tercera virgen

Trámites por existir

MARCO ANTONIO VICARIO OCAMPO

E

El aparato burocrático nos tiene en sus manos. La parte administrativa y de control de la ciudadanía exige registros de nuestro paso por la vida: el trabajo, el hogar, el amor, la procreación, la educación, el dinero, el desplazamiento; el legar, el enojarnos, el comprar algo... y un sinfín de actos más requieren papeleo y procedimientos de intercambio administrativo; para acabar pronto, la introducción a lo que planteo resulta mero “trámite” hacia el punto al que quiero llegar. Y por si no bastara, en los procesos de gestión documental existe una carga emotiva que rebasa cualquier telenovela, aún más cuando de ello depende conseguir trabajo, acceder a la educación, apartar la iglesia para la boda o enterrar a un ser querido.



Dar un alma a esta multitud es el verdadero fin del flâneur.

Walter Benjamin

Por ejemplo, obtener el título profesional cobra valor —amén del esfuerzo, el tiempo y la dedicación tanto a los estudios como a la elaboración de la tesis, además de la preparación del examen profesional— por la inevitable fase de trámites, de recoger firmas, de arrastrarse por edificios, de regatear en las imprentas, de descubrir secciones de la biblioteca y de conocer personas enteramente dedicadas a tramitar; por el hecho de acicalarse para una fotografía que no se incluirá en el álbum familiar, de formarse junto a “licenciados” sin papel, de sortear el lenguaje burocrático, para el cual no hay diccionarios, y de sobreponerse a las miradas de desgano e impaciencia, a las vidas que se colapsan en la fila entre los “ya mero me toca” y los “ahorita me llaman”, al fastidioso “me hubiera traído una torta” o el desmoralizante “hubiera venido más temprano”; por enfrentar la decisión de continuar o desistir, de demostrar la entereza, la paciencia y sobre todo el interés por nuestro objetivo, en fin, por todo lo que significa un papel.

La credencial de elector se utiliza infinidad de veces antes de ser requerida para el sufragio, si es que se llega a votar con ella; hacer fotocopias y rellenar formatos pueden detonar un infarto, una discusión, un ejercicio de memoria para recordar dónde quedó aquel documento, hoy esencial para mitigar alguna urgencia. El seguro social no atiende a nadie sin afiliación, ¡cuántos derechohabientes no han acudido al médico particular por no obtener su carnet a tiempo! ¡Cuántas lágrimas no han de bañar rostros desesperados por cumplir todos los requisitos!, ¡cuántos brincos se contienen al lograr la gran hazaña! Así es

la experiencia de obtener ya sea acta, credencial, pasaporte, cartilla, filiación, RFC, CURP y demás estafetas sociales que nos vuelven, no personas porque eso lo somos al nacer, sino ciudadanos; nos forma incluso el carácter. Imagino vidas desperdiciadas solo por la desidia de no acudir a las “instancias correspondientes” —o campos de batalla—, donde todos sufren los estragos del enemigo número uno de nuestro tiempo: las filas, y donde el premio, sea cual fuere el objetivo de la fila, es ser responsable y hacer lo debido para seguir existiendo en este mundo documentado: dejar constancia de la vida en un expediente. ¡Cuántas personas truncan sus estudios o sus sueños por la flojera, la molestia y el tedio de no revalidar materias, de no inscribirse a algún curso, de no rellenar algún formato!

La vida se tramita: lo dicta la sociedad, lo dictamos en nuestro afán de sobrevivir, en nuestra lucha por ejercer algún derecho o por acceder a algún beneficio. Vivir se tramita en muchísimas horas, pero hay que hacerlo porque no es posible un aparato social sin registros. La humanidad inventó el papel para comunicar y hacer más eficiente la memoria social; ahora vivimos en la historia de evidencias amarillas. No basta mirar un álbum fotográfico para recorrer nuestra vida, hay que revisar nuestro expediente para saber cuántas filas soportamos por amar, vivir y morir. Eso sí, aún no existe una “constancia de felicidad”, para ello sí se necesita la invención de nuestras vidas en la sociedad y lo afectuosos que fuimos con nuestra elaborada realidad llevadera, ése es el trámite más difícil... 

Perder las puertas, buscar las llaves

ÉRIK ALEJANDRO ALONSO LEÓN

*Interrogar lo que parece tan natural
que ya olvidamos su origen*

GEORGES PEREC.

Lo infra-ordinario



P

ara abrir puertas no bastan las llaves. Giorgio Colli escribió que cada instante es el recuerdo de un comienzo; así las puertas: para ser abiertas necesitan la historia personal de cada cerradura, la inclinación adecuada, la fuerza retenida o decantada, el leve empuje mientras se gira. Como si las llaves, antes que objeto, fuesen la continuación de una serie de gestos simples, carentes de sentido si no





hay una cerradura que los reciba. Al final del día, cuando uno necesita llegar y ser acogido, entonces las llaves, las manos que entran en las bolsas del saco o del morral, después los dedos que seleccionan y confirman, para, al final, antes de abrir, efectuar ese último movimiento. Un giro, la apertura. Rene Magritte escribió que “los contornos visibles de los objetos, en la realidad se tocan como si formarían un mosaico”. Las llaves, cuando embonan, adquieren el tamaño de lo que resguardan: un diario, un candado, un coche.

Primera imagen: los espacios, aun los más grandes, se resguardan con un mínimo de ingeniería.

Después de tanto ser perdidas y olvidadas, las llaves entran, cautelosas, a un siglo en que la sociedad ya no las atiende del todo, como si después de tanto abrir y cerrar hubiera olvidado para qué las requirió. La vida en el siglo XX fue pautada por

las llaves: se perdían, se atoraban, se cambiaban; además, la privacidad se convirtió en el eje de la sociedad, todo espacio es contenedor de algo: las casas, los baúles, los diarios. Las personas también se vuelven contenedores que guardan con recelo, con miedo a perder y ser perdidos; uno ya no es las cosas que quiere sino lo que guarda. Parecería que la sociedad se hubiese dado cuenta de que algo tan pequeño no podía determinar la vida. Y es que las llaves son de temperamento lento, su tamaño las hace vulnerables a cualquier descuido. Uno podrá tener toda la prisa del mundo pero requiere un paréntesis para asegurar las llaves. Magritte —de nuevo— escribió que hay objetos que pueden prescindir de su nombre: las llaves, como objeto, olvidarán su nombre; no obstante, su función será cubierta por los artilugios tecnológicos: claves privadas, huellas dactilares,

Uno debería preguntarse si con la ausencia de las llaves no se pierde también esa necesidad de construir afectos, de abrir y cerrar con el tiempo.

reconocimiento de pupila y otras cosas que ya no ameritarán cuidados. Como si las llaves, hechas de lentitud y parsimonia —piénsese en el oficio del cerrajero— no pudieran ser retenidas en un siglo donde ya nadie tiene (según) tiempo ni para ver dónde las deja.

Segunda imagen: unos dedos pasan las llaves en busca de la indicada. En esa pausa, a veces, cuando se está con alguien más, se consolidan los afectos, con un beso, por ejemplo.

Para adentrarse en las personas no bastan las ganas; se requieren tiempos largos, descuidos inocentes. Los sentimientos son algo así como las llaves humanas; cada gesto, una de esas mínimas ranuras que permiten la apertura.

Cuando era niño disfrutaba ir al cerrajero. Tantas llaves me hacían sentir que estaba ante quien podía abrir cualquier candado. Me gustaba pensar que, así como él limaba minuciosamente las ranuras de las llaves, así limamos todas las “llaves” personales que nos dejan entrar en los demás. Entonces, yo quería ser el cerrajero que creara las llaves que abrieran a cualquier persona. Uno debería preguntarse si con la ausencia de las llaves no se pierde también esa necesidad de construir afectos, de abrir y cerrar con el tiempo.

Última imagen: las noches en que, después de maldecir y contrariar la vida por olvidar las llaves,



ψS

uno se queda varado afuera de su puerta, enciende un cigarro. Espera. 🐜

A ciertas almas no se les descubre nunca, a no ser que antes se les invente.

F. Nietzsche. Así habló *Zaratustra*

Nada es más fácil que escribir de manera que no haya quien lo entienda, al igual que nada es más difícil que expresar pensamientos de peso de modo tal que nadie pueda decir que no los entiende. Lo ininteligible está emparentado con la carencia de inteligencia y, en todo caso, es infinitamente más probable que esconda una mistificación que un pensamiento muy profundo.

Arthur Schopenhauer

El estilo de vida: corre que te alcanzo

KARINA GONZÁLEZ ZAVALA

*Vosotros, los europeos, tenéis los relojes,
pero nosotros tenemos el tiempo.*

PROVERBIO AFRICANO



L

a sociedad contemporánea ha sido adjetivada con muchos términos, no pocas veces paradójicos, cambiantes o imprecisos. Debido a su carácter dinámico y complejo, no es fácil definirla, pues también depende de los ojos con que la miremos. Aun así, podemos sostener que uno de sus rasgos característicos es la creciente industrialización y el desarrollo tecnológico, que trastocan lo más íntimo de nuestra vida cotidiana.



El progreso de los transportes ilustra esta inclinación hacia un mundo más veloz. Primero, con el uso de animales para transportarse; luego, la primera locomotora de vapor, de 1825...

Vivimos, pues, en una realidad social cambiante, en un ambiente físico que se transforma, como la manera de relacionarnos con este. Las formas y los modos en que el sujeto subsiste dentro de aquella se configuran con el ritmo que la misma sociedad registra, por ello decimos que vivimos al ritmo de la sociedad. Este compás lo marcan las mismas acciones de los sujetos y las organizaciones que la conforman, si bien tal ritmo de vida no depende de un sujeto en particular, puesto que la sociedad contemporánea nos demanda seguir ciertos modelos y estilos de vida: nos marca el paso que seguir, las maneras de reaccionar e, incluso, de sentir. Como se sabe, si un individuo se sale de las maneras formales dictadas por la sociedad, se le clasifica como anormal, distinto, enfermo, incivilizado, retrasado, y la lista puede seguir.

El ritmo de vida contemporáneo se acelera. Los cambios sociales, políticos, estructurales, tecnológicos y económicos configuran un ambiente con mucho movimiento. Aunque los conceptos velocidad y aceleración provengan de las ciencias duras, como la física, debemos mencionar que dichos fenómenos alcanzan nuestra vida social; al referirnos al constante cambio social y su consecuente aceleración denotamos ese “andar a prisa” por la vida. Cuando se estudia el cambio y la rapidez de la vida social, nos centramos precisamente en el ritmo del viaje, no tanto en el destino. Este cambio acelerado que sufren las sociedades altamente industrializadas repercute, no solo en el mundo físico, sino también en el psicológico, en cómo vive la gente. Se crea una

serie de curiosos productos sociales, así como “extrañas personalidades: niños que a los doce años han salido de la infancia; adultos que a los cincuenta son como niños de doce [...]. Anarquistas que, debajo de sus sucias camisas, son furibundos conformistas, y conformistas que, debajo de sus cuellos planchados, son desenfrenados anarquistas”.¹

La tecnología ha sido el motor de cambio en las sociedades. Los países altamente desarrollados cuentan con tecnología de punta. Gracias a los avances tecnológicos los seres humanos se trasladan más rápido. El progreso de los transportes ilustra esta inclinación hacia un mundo más veloz. Primero, con el uso de animales para transportarse; luego, la primera locomotora de vapor, de 1825, que corría a veinte kilómetros por hora; después, en 1938, los aviones superaron los seiscientos kilómetros por hora. La tecnología también ha facilitado la comunicación a larga distancia, por ejemplo, el teléfono celular. Con la llegada de internet, con las redes sociales que se multiplicaron, el ser humano “aumentó” sus relaciones con otros sujetos, puesto que se abrió la posibilidad de “conocer” a gente de otros continentes. Pero no solo se acrecentaron las posibilidades de relacionarse socialmente, sino también las de sostener relaciones económicas, mercantiles u obtener datos al instante.

Vivir en una sociedad industrializada y moderna significa resaltar la producción en serie y lo más

¹ A. Toffler (1970). *El shock del futuro*. España: Plaza & Janés, p. 15.

nuevo, donde es más eficaz completar mayor número de productos en el mínimo de tiempo, donde hacer las cosas rápido se prefiere a hacerlas con calidad. Tales cuestiones finalmente repercuten en el sentido y el estilo de vida, como Simmel lo mencionaba: “La puntualidad, calculabilidad y exactitud que las complicaciones y el ensanchamiento de la vida urbana le imponen a la fuerza, no solo están en la más estrecha conexión con su carácter económico-monetarista e intelectualista, sino que deben también colorear los contenidos de la vida y favorecer la exclusión de aquellos rasgos esenciales...”.²

Por ello decimos que la sociedad contemporánea resalta ciertos valores y valora más ciertos rasgos e ideas propios del espíritu moderno. La industria crea un ritmo propio. Por ejemplo, la idea del hombre de provecho que alcanza el triunfo profesional o, un poco más drástico, el ejemplo propio de una sociedad consumista: el hecho de ser por cuánto

se posea, valorarse a partir de bienes materiales. Vivir a prisa, ser puntuales y todas las ideas asociadas a la buena administración del tiempo son una de las cualidades favorecidas por la sociedad del siglo XXI. No podemos vivir en una ciudad rodeada de automóviles, metro, comida rápida, moda cambiante, máquinas, artefactos tecnológicos cada vez más novedosos, y recorrer las calles, atestadas, a paso lento ni perder el tiempo en la “ociosidad”, si es así la sociedad nos aplasta, nos devora, no le somos útiles.

Una vez mencionado esto, podemos argumentar cómo los elementos de la vida moderna marcan el ritmo de la vida cotidiana, una manera específica de entender y manejar la realidad (si se quiere ser



² G. Simmel (1902). “Las grandes urbes y la vida del espíritu”. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Madrid: Península, 1957, p. 251.



incluido en ella). Vivir en una sociedad acelerada y cambiante tiene consecuencias, no solo en las estructuras sociales o económicas, también implica tener nuevos valores, dejar algunos modos de pensar y sentir, y adoptar otros, acordes al estilo de vida imperante. Como dice Christopher Wright: “Cuando las cosas empiezan a cambiar en el exterior, debemos esperar un cambio paralelo en nosotros”.³

Entre las consecuencias de vivir en un mundo acelerado y, por ende, llevar un ritmo de vida apresurado, podemos mencionar las consabidas enfermedades relacionadas con este hecho: estrés, depresión, agotamiento, etcétera. Es cierto que el actual estilo de vida plantea un exceso de tareas que afectan nuestra salud, además de nuestras relaciones sociales; por ejemplo, la atención que se da a la familia, cuando el trabajo demanda demasiado tiempo, es mínima.



Precisamente en este punto se pretende hacer énfasis. Cuando se tiene a la aceleración como elemento central de nuestra sociedad, sabemos que aquella modifica el estilo de vida, la expectativa del tiempo. Cambia las formas de relacionarnos con otros, con las cosas, con los lugares, con nuestro entorno.

Llevar una vida acelerada ha alterado nuestras relaciones con el mundo. Las reuniones con nuestras amistades se abrevian; si encontramos a conocidos en la calle, solo nos acercamos a saludarlos; en fin, hay tanta gente que apenas vemos o con quienes intercambiamos algunas palabras y de inmediato olvidamos.

Alvin Toffler nos habla de una mentalidad de “tírese después de usado”. Sostiene que con la idea de que las cosas son desechables (por ejemplo, trastos, ropa, teléfonos celulares) se ha perdido el sentido de durabilidad estas; no se crean para que duren, es mejor sustituirlas que repararlas. Incluso la economía ha creado cierto modelo de impermanencia: es mejor sustituir porque la reparación es más cara; además, los artefactos se mejoran gracias a los imparable avances tecnológicos.⁴ Los teléfonos celulares se cambian por simple aberración o por el deseo de no rezagarse. Poseer algo, no solo satisface necesidades materiales, sino también mentales. De esta manera, la relación del hombre con los objetos se abrevia; lo mismo sucede con las relaciones sociales.

Es cierto que gracias a los avances tecnológicos se han incrementado las oportunidades de relacionarnos con más personas; sin embargo, la calidad de estas relaciones es mínima. Ante la oportunidad de comunicarnos con alguien en cualquier momento, que nos ofrecen los teléfonos celulares, los mensajes rápidos o los correos electrónicos, muchas veces

³ A. Toffler. Ob. cit., p. 42.

⁴ *Ibíd.*, pp. 57-66.

La vida acelerada, las innumerables tareas, la puntualidad, el movimiento de la ciudad nos privan de espacios para detenernos al, tan mal visto, entretenimiento o a entablar una conversación.

prima la rapidez y eficacia con que recibimos y enviamos mensajes escritos, por ejemplo, con nuevas abreviaturas (la *neoescritura* utilizada en el *chat*), en detrimento del contenido. Lo mismo se puede decir en cuanto a las redes sociales y las conversaciones cibernéticas, que, efectivamente, nos permiten comunicarnos, pero nos privan de la interacción cara a cara. Internet nos permite comunicarnos, aunque no físicamente: nos veda los gestos, las muecas y los tonos de voz, elementos fundamentales para la interacción humana. En las grandes ciudades se carece de cercanía con las personas. En la sociedad acelerada no importa conocer la personalidad de los demás. De la gente que brinda un servicio, únicamente interesa que desempeñe bien su trabajo. En el libre mercado no se conoce a los productores, la relación se establece entre productos.

La vida acelerada, las innumerables tareas, la puntualidad, el movimiento de la ciudad nos privan de espacios para detenernos al, tan mal visto, entretenimiento o a entablar una conversación. Nuestro compromiso con la gente con que compartimos el espacio —los compañeros de trabajo, de la escuela, del vecindario— es limitado. El problema no se reduce a despejarnos de un ambiente estresante, es preciso alimentar nuestras relaciones sociales, interactuar con otros, reconocer a la gente con que compartimos el espacio y recuperar la responsabilidad al relacionarnos con otros, en fin, no caer en la indiferencia.

Sin duda, la velocidad con que vivimos merma la duración y calidad de las relaciones humanas:

podemos, en esta indiferencia, apatía, poco compromiso, pasar desapercibidos y aceptar la brevedad de las relaciones de amistad o familiares: “Las normas de amistad de la mayoría producirán, en el futuro, muchas satisfacciones al sustituir las pocas relaciones a largo plazo formadas en el pasado por muchas relaciones íntimas de breve duración”.⁵

Apretar el paso implica andar por el entorno sin hacer pausas; seguir las rutas de siempre para llegar a la escuela, la casa o el trabajo; caminar por las calles que frecuentamos sin ver los locales comerciales que alojan. Tener una vida acelerada modifica nuestra relación con los lugares. Con los medios de transporte —como el metro o el automóvil— nos trasladamos en poco tiempo, esto da lugar a una geografía temporal, en la que se prescinde del espacio pues en breve dejamos de pertenecer a un barrio, a la escuela, a una calle o un parque. La ciudad tecnologizada brinda abundantes opciones de desplazamiento, y lo facilita puesto que en la sociedad industrializada se le adjudica un cariz positivo al movimiento. El enajenarnos y pasar esporádicamente por cierto espacio nos conduce a ignorar sus características, a restarle importancia a los diversos elementos que constituyen un paisaje, a perder interés en los detalles.

Se ha argumentado que la velocidad modifica la relación entre el individuo y su realidad: se ha desvalorizado la calidad de vida y ahora rige la importancia de cumplir los horarios laborables.

⁵ *Ibidem*, p. 117.

El tiempo no es distancia sino sentimiento.

Oswald Spengler

Administrar el tiempo es poner horas específicas a cada actividad, lo cual deviene rutina y elimina la espontaneidad, la reflexión, lo novedoso; en lugar de observar, disfrutar y sentir, solo se mira y se pasa de largo.

Vivir al ritmo de la ciudad deja poco tiempo para disfrutar las cosas y hace que se desatiendan algunas. Esto es aplicable tanto en nuestras relaciones afectivas, como con los lugares y los objetos. Este artículo constituye una invitación a hacer más durables las cosas, a recuperar el sentido de pertenencia y permanencia, a comprometernos más con el mundo, y en consecuencia a no caer en la apatía, en lo instantáneo y banal.

No se pretende afirmar que el constante cambio solo perjudique a la sociedad. Además de que es irremediable, brinda múltiples beneficios, por

ejemplo los avances farmacéuticos; sin embargo, no deja de ser paradójico. ¿Somos muy retrasados o incivilizados o el futuro llega demasiado pronto? Como sea, no hay que perder de vista la repercusión del ritmo de la ciudad en la vida psicológica de los sujetos. Es necesario visualizar aspectos esenciales de la vida y no olvidar los detalles fundamentales en la aprehensión de la realidad. Debemos ser conscientes de la sociedad en que vivimos para afrontarla y comprenderla. 

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Simmel, G. (1902). "Las grandes urbes y la vida del espíritu". En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Madrid: Península. 1957.

Toffler, A. (1970). *El shock del futuro*, España; Plaza & Janes.

El caso extremo está en los autores que no han leído lo que publican. Sucede con algunos personajes ocupadísimos, pero deseosos de ver su nombre en la portada de un libro. Sucede con los libros de ponencias que no escucharon ni los otros ponentes y que nadie leerá porque se imprimen para aumentar el capital curricular de los participantes y las instituciones. Sucede por el ancho mundo del non-book organizado y producido (dirigiendo el trabajo de ayudantes), más que escrito. Sucede con algunos escritores prolíficos que escriben sin parar y sin leerse ni siquiera para corregir.

Gabriel Zaid,

El secreto de la fama, p.66

Arte, espacio

VÍCTOR CASTRO SANTILLÁN

H

ablar de arte es hablar de creación, la facultad distintiva del hombre frente a las demás especies. El hombre crea, no por una función instintiva, como el castor y sus diques, sino para ir más allá de lo que “existe”. Pero hablar de arte en tanto creación es un insuficiente, incompleto, imposible. El espacio del arte incluye, evidentemente, a la muerte. El actor se debe matar para ser otro; el escultor destruye la piedra: Bernini destruye el mármol para que *El éxtasis de santa Teresa nazca*. El espacio es transfigurado.

Pero ¿qué espacio? Podríamos llamar *espacio* a todo aquello que rodea a lo que llamamos arte. En ese sentido, el artista sería una instancia más, como el tiempo y las ideas circundantes. Aunque tal vez sea más preciso hablar del laberinto del arte, el mismo donde nos agotaríamos buscando una definición, pero ello no es el fin de este ensayo.

ψS



Me gustaría resaltar los posibles espacios que se conjuntarían en la muerte como creación, comenzando, por supuesto, con el espacio mítico, el arte como alcance de lo sagrado. “Sentí que Dios me había visitado”, decía Händel cuando hablaba de su “Mesías”. Sin embargo, hablar de lo relacionado con los dioses, para no caer en una posición mono-teísta moraloide, nos llevaría a la distinción “greco-nietzscheana” entre lo apolíneo y lo dionisiaco, como la medida, la forma, la belleza en oposición a la embriaguez, el exceso, el éxtasis. Me parece que el arte, en sí, rebasa lo vinculado con el imaginario cotidiano de la belleza, pues la transfigura como el roce de lo siniestro: “Lo bello es el comienzo de lo terrible que aún podemos soportar”, menciona Rilke en la primera de *Las elegías de Duino*. Es decir, el arte supera el espacio apolíneo; tiene que ver con el éxtasis, *ex-stasis*, “estar fuera”, estar fuera de uno, no ser uno, ser más allá de uno; la muerte insiste. Ahora podemos conjugar aquello relacionado con el espacio de la forma y la técnica con la intencionalidad que, mediante las normas (fracturadas), hace nacer el arte. Y precisamente entre esas instancias se constituye aquello que podríamos nombrar “espacio del arte”.

Tenemos colocadas algunas piezas en el tablero. Para continuar, mencionaré otra instancia relativa al espacio del arte, la que dice qué es arte y qué no: la instancia del saber. Me refiero a la academia, entendida como el saber institucionalizado que refleja las cualidades que toda obra de arte debe tener. La historia es determinante en este punto. En cuanto

al espacio pictórico, por ejemplo, el Antiguo Testamento de la Biblia condenaba aquello que tenía que ver con la imagen, manifestando la excelencia de la escritura; en ese momento, teniendo en cuenta la ortodoxia cristiana como saber institucionalizado, la pintura era intrascendente. Con el caminar del tiempo, la Iglesia católico-cristiana aceptó las imágenes como una manera directa de evangelizar a quienes desconocían la escritura; entonces la pintura nació como arte, reconocido por cierta institución de saber-poder, mostrada como el espacio de expresión de la norma, de la ley. El artista la necesita para romperla. No es posible destruir algo sin conocerlo.

Finalmente, otra instancia en el espacio del arte es, sin duda, el artista, la persona, el individuo; si es que podemos llamar individuo a un ente que solo existe mediante el reconocimiento de otro semejante y que está cargado de la historia de quienes lo anteceden. El artista está arrebatado por cuanto lo rodea; no obstante, encuentra algo de sí en ese otro algo que destruye y crea, gracias a ello sobrevive y muere a la vez. Bernini sucumbe igual que sus inmensas torres del campanario de la basílica de San Pedro que, enferma, se derrumba. Sin embargo, por esta muerte sobrevive y prosigue destruyendo-creando, rozando lo sublime con la obra maestra en el principio mencionada.

Puedo tomar las posiciones anteriores como las murallas y los pasillos de un inmenso laberinto, donde el espacio del arte, sin duda, se disipa y se condensa. 

La mala prosa en las ciencias sociales se ha vuelto casi un requisito. Los historiadores, sociólogos, psicólogos, que escriben demasiado bien se vuelven sospechosos de poca profundidad.

Gabriel Zaid,
El secreto de la fama, p. 64

Narrar el acontecimiento: asombros, desencantos y otras cotidianidades



RICARDO QUIRARTE MARTÍNEZ

INTRODUCCIÓN

El texto que se está a punto de leer pretende llevarlo por tres aspectos del acontecimiento: su carácter metafórico (es decir, eso que surge en la palabra es y no es el acontecimiento mismo; el lenguaje no es aquello que nombra, sin embargo es la huella resignificada de lo sucedido), su carácter narrativo (es decir, el acontecimiento se enmarca irremediabilmente en un relato que le da sentido y lo hace asequible, aunque el acontecimiento sea fugaz) y su carácter cotidiano (es decir, que hay acontecimientos extraordinarios o de talante histórico, pero también aquellos que surgen todos los días a cada instante). Se eligieron estas tres características para esbozar una forma de comprensión de la vida cotidiana: que el acontecimiento, enmarcado en el relato, pone a la gente frente al espacio que habita y le da sentido específico.

El acontecimiento supone la sorpresa, lo inanticipable (Derrida, Sussana, Nouss, 2006), es decir, llega de golpe e irrumpe en los espacios mínimos de la vida, por ejemplo, en la forma de una distracción, como la que tuve hace unos segundos. La causante de ello —de mis pensamientos momentáneamente en otro lugar— fue mi gata; en concreto, su mirada. La encontré en el borde de la ventana, agazapada y quieta, con los ojos clavados en mí. De inmediato, ella

me recordó el poema de Neruda (1980) y temí “Yo no, yo no conozco al gato”; después, ese enigma se tradujo en un gato negro (Poe, 2005), como bruja metamorfoseada; y, aunque de noche todos los gatos sean pardos, tuve muy clara la imagen de Bastet, diosa egipcia de la armonía, con cabeza de gato doméstico; en Baudelaire (1991) y la forma en que recuerda a su señora en la mirada, profunda y fría, del gato; mirada orgullosa también, la del gato de Borges (1996), pues suya es la soledad, suyo el secreto; no tanto como el gato de Cheshire (Carroll, 2002) y ni mencionar el de Botero.

Mi gata, pues, no dejaba de mirarme y yo, incapaz de descifrarla, me vi obligado a ignorarla y a seguir escribiendo. Pero he sido interrumpido de nuevo, esta vez, no por obra de mi gata, sino por el recuerdo de ella, pues me detuve pensando en cómo el acontecimiento recién ocurrido (la felina mirándome fijamente) podría fungir como ejemplo introductorio, ya que constituye —si tenemos en cuenta la definición de Pablo Fernández (1986)— un acontecimiento por sí mismo en la medida en que lo es “todo objeto de experiencia posible.” Sin embargo —y aquí se enmarca este texto—, Fernández subraya un condicionante inherente al acontecimiento: que solo surge cuando se encarna en una palabra (gesto, marca, etc.), cuando se estabiliza en un símbolo. Celedón (2006), por su parte, es más tajante, pues afirma que el acontecimiento surge solo cuando es narrado.

Entonces, la simple mirada de una gata puede constituir un acontecimiento, y en el presente artículo son este tipo de acontecimientos cotidianos los que interesan, pequeños relatos, asombros sencillos; aunque se piensen, en palabras de Tirado (2001), como un *dis-curso*; así es como, de pronto, de manera aleatoria, se produce una perturbación en la situación, “un movimiento ínfimo en la dirección o sentido” (p.130). El punto central, recurrente a lo largo del texto, son las narraciones en las que, necesaria e irremediabilmente, se enmarca el acontecimiento; razón por la cual se entrevistó a gente del barrio del Raval, en Barcelona, que, si bien no fungió en este artículo como objeto de análisis, dio cuenta de la forma narrativa de las experiencias. Todas hablaron del barrio partiendo de acontecimientos particulares; al final se dibujó un barrio poliforme, más cercano a una historia literaria que a una taxonomía del lugar; es decir, la gente esbozó ideas abiertas del barrio, sugeridas entre las líneas de sus relatos.

Estas narraciones crean una experiencia vívida y lo hacen, no ateniéndose al reflejo exacto de lo sucedido, sino mediante el significado inherente a la forma del lenguaje. No existe acontecimiento esencialmente trágico, cómico, falaz o como se le quiera adjetivar; por el contrario, “puede construirse como tal solo en virtud de imponer la estructura de un determinado tipo de relato a los acontecimientos, es la elección del tipo de relato y su imposición a los acontecimientos lo que dota de significado a estos”

El punto central, recurrente a lo largo del texto, son las narraciones en las que, necesaria e irremediabilmente, se enmarca el acontecimiento; razón por la cual se entrevistó a gente del barrio del Raval.

Para decirlo de manera sencilla, este artículo sostiene que la gente va formando (así, en gerundio) su historia, su espacio, por medio del relato de los acontecimientos que surgen día a día.

(White, 1992, p. 61). Si al narrar la mirada de un gato uno lo hace apegándose a la poesía o a la biología, dos gatos muy distintos surgirán en el marco de la ventana.

Finalmente, hay una idea transversal en todo el texto: la posibilidad del cambio (Lazzarato, 2006). Pues los relatos son también herramientas retóricas que, queriéndolo o no, generan mutaciones en la sensibilidad y en la distribución de los deseos. Este cambio permite ver lo intolerable de una época, pero también es el mismo cambio lo que genera otras posibilidades de vida. O, sencillamente, otra forma de escribir una introducción.

Para decirlo de manera sencilla, este artículo sostiene que la gente va formando (así, en gerundio) su historia, su espacio, por medio del relato de los acontecimientos que surgen día a día. La poética de la vida radica en el acto social de narrar lo que irremediamente se les escapa a las palabras, es decir, la vida misma.

LA HUELLA

Decir que el acontecimiento es una huella metafórica de la experiencia es ya una metáfora. Pablo Fernández no se cansa de afirmar que la gente habla mediante estas, que uno está en las nubes o lo vuelven loco (sin necesariamente subir a un avión o ser diagnosticado con todo el DSM IV-TR); incluso su idea de forma (Fernández, s.f.) se muestra en la forma de una metáfora, por ejemplo, cuando habla del romanticismo como un resorte, tenso y a la expectativa; consiguientemente,

de la modernidad como una explosión (cuando el resorte salta). Algo así como las metáforas absolutas de Blumenberg (1999),¹ la caverna y el naufragio. Ambos autores otorgan carácter histórico a la metáfora, sin embargo advierten que no es el lenguaje la misma cosa que nombran: esta se le escapa a aquello.

La metáfora está ahí, en lo histórico; pero también está acá, en el presente radical y en las conversaciones de todos los días; de tal manera que uno puede estar pensando en la Ilustración como un acontecimiento mientras le cortan la luz por falta de pago, y eso deviene también acontecimiento. Ahora, para no terminar náufragos, resulta menester detenernos en las discusiones que posteriormente nos llevarán a entender mejor la narración cotidiana del acontecimiento.

Derrida, en colaboración con Gad Sussana y Alexis Nouss (2006), toma como punto central el carácter de absoluta sorpresa del acontecimiento, de tal manera que ni se le prevé ni se le predice. Este caer, además, es una especie de llegada imposible pero iterable en el lenguaje. El acontecimiento ocurre en la inmanencia de la situación, necesariamente en un *aquí* y *ahora*. “No hay, justamente, espera, sueño de un acontecimiento independiente e incondicionado que advendrá a nuestras espaldas de un momento a otro y sustituirá al mundo. No. Se trata de un *aquí* radical: algo pasa *aquí*. Ya está pasando” (Celedón, 2006). Este presente radical se puede leer también en Sussana (Derrida, Sussana, Nouss, 2006, p. 14):



Algo llega u ocurre *aquí-ahora para siempre*, en un ritmo singular, único, intraducible. El ritmo de una aparición del acontecimiento en su ruptura con la historia. Un rostro, una pulsación, una mirada que ya no es posible distraer de su aparición.

Surge la pregunta: ¿cómo hablar del acontecimiento si su traducción al lenguaje siempre ocurre *a posteriori*? El poeta Rainer María Rilke, aunque se centra en la creación poética, es retomado por Susana, enfocado en la posibilidad imposible de decir el acontecimiento (Derrida *et al.*, 2006). Rilke es contundente cuando escribe:

Las cosas no son nunca tan aprehensibles y concebibles como se nos querría hacer creer casi siempre; la mayor parte de los acontecimientos son indecibles, se producen en el seno de un espacio en el que jamás ha penetrado la mínima palabra (Rilke, en Derrida *et al.*, 2006, p. 14).

Entonces, ¿cómo dar cuenta de ellos? Si siempre está ocurriendo algo, en estricto rigor, pero mientras no se articule esa experiencia en una narración, nada sucederá; al mismo tiempo, el acontecimiento surge en la inmanencia del momento, es decir, en un espacio donde no caben las palabras. Así que quizá convenga escuchar también a autores como Lazzarato, que niega que el lenguaje sea la característica *sine qua non* de la existencia del acontecimiento y, en el epígrafe de su primer capítulo, cita a Jean Luc Godard: “¿Cómo dar cuenta de los acontecimientos? [...] ¿Por qué todos esos signos que están entre nosotros terminan por hacerme dudar del lenguaje y me inundan de significación ahogando lo real en lugar de liberarlo de lo imaginario?” (Godard, en Lazzarato, 2006, p. 35). Podemos encontrar, sin embargo, un punto en que, de una manera u otra, estos autores confluyen: la metáfora.

Todo acontecimiento se articula en la metáfora y, al hacerlo, deviene tal. Es un proceso paralelo, ya no secuencial; pues de lo contrario se afirmaría que existe una esencia de la experiencia previa a la significación de esta, previa al proceso de otorgarle un sentido que, en este caso, ocurre mediante la metáfora. Este proceso pues, se puede pensar como el significado negociado inherente a todo acto o práctica social (Bruner, 1995), de tal manera que no existe un acontecimiento libre de significado.

“La huella” entra de inmediato en el lenguaje y nos da un sentido; pero su entrada no es directa, ocurre algo que Badiou (1999) llama *nombre supernumerario* y Celedón (2006), le dice, por su parte, *ilegal*. Y es que se toma un nombre y se le adjudica al acontecimiento. Ese suceso ahora es recordado, narrado, interpretado; el lenguaje, que busca situar el suceso, es forzado, en sentido metafórico, para ser reflejo no objetivo de lo acontecido.

Así que el acontecimiento no se puede decir, pero se insiste ahí en lo dicho. Es algo que sucede pero se escapa a la lengua, ¿por qué? Simplemente porque acontece, es fugaz como es fugaz el tiempo que no se recuerda, cuando aún no es grabado en la memoria. Entonces el acontecimiento se vuelve en lo que no es, por tanto, es en sí una metáfora (y quizá un trabalenguas también).

LA HUELLA EN EL TIEMPO

La comprensión del acontecimiento se facilitaría al ir a su vertiente literaria, es decir, si se le busca en las novelas, los cuentos y los relatos en que no se habla de él pero se le muestra; así, por ejemplo, después de leer *La montaña mágica* de Thomas Mann (2007), se verá que, para Hans Castorp, los acontecimientos crean la experiencia de un tiempo largo y lento, llenan el vacío, desapercibido de otra manera, mientras que cuando no ocurre nada —como sucede en casi toda la nove-



Uno no recuerda el trayecto exacto de su casa al trabajo ni la media hora —segundo a segundo— que estuvo sentado en una banca del parque; lo que se recuerda es ese automóvil que se le metió en el carril...

la— el tiempo pasa de largo, se va, y siete semanas se sienten como siete días (incidentemente trescientas diecisiete páginas). En *La montaña mágica* encontramos el misterio del tiempo (Ricoeur, 1987), precisamente cuando las percepciones impuestas en lugar del tiempo no se dejan unificar, es decir, cuando se suprime la idea de un tiempo mensurable y uno queda (Hans Castorp, para estos fines) a merced de los acontecimientos, sean estos lentos y repetitivos, como ver las estrellas por la noche; esporádicos y fugaces, como la llegada y partida de Clawdia; o incluso recuerdos, como la mirada de su amigo Hippe —cuando en su infancia le prestó un lápiz— en los ojos de Clawdia. Acontecimientos todos que, para Castorp, son las únicas evidencias del cambio.

Husserl, en su fenomenología, utiliza un concepto parecido, el de vivencias (Ferrater, 2009), para referirse al paso del tiempo: la sensación del paso del tiempo se da, no por su medición cronológica, sino por el movimiento entre estadios vivenciales. Uno no recuerda el trayecto exacto de su casa al trabajo ni la media hora —segundo a segundo— que estuvo sentado en una banca del parque; lo que se recuerda es ese automóvil que se le metió en el carril, el vaivén de los insultos con el otro conductor, la mujer con quien compartió una sonrisa, las cincuenta palomas que de pronto llegaron a su banca. Todos estos acontecimientos tienen niveles de proximidad que van desde lo más íntimo —el espacio privado de cada uno—, hasta lo más externo —el espacio público de cada

uno—; y la gente, que no puede evitar crear o encontrarse en un acontecimiento, está constantemente negociando esta línea.

Fernández (2004), quien cita a Ricoeur (1960) —a la vez citado por White, (1987)— dice (alguno de ellos, o todos juntos) que la narración es un acontecimiento del tiempo y no tanto del lenguaje, a pesar de estar relatado con palabras. Ahora, Fernández no se refiere precisamente al acontecimiento como tal, sin embargo sostiene que el relato, las historias que contamos, son los elementos que entretejen la historia. Así “en la narración, lo que se aprende es la experiencia humana de la temporalidad” (Ricoeur, citado por White, 1987, p. 180, en Fernández, 2004, p. 141). Sin embargo, que el acontecimiento —mostrado en relato— comunique una historia entre líneas no quiere decir que su construcción sea histórica. Sussana (en Derrida *et al.*, 2006) da razón de ello cuando habla del acontecimiento desde lo posible y no desde el tiempo (a pesar de estar enmarcado en un momento temporal de la historia), nos exhorta a pensar “el tiempo en el acontecimiento, ya no el acontecimiento en el tiempo” (en Derrida *et al.*, 2006, p. 13), es decir, en la inmanencia de la situación surge el acontecimiento, siempre en un aquí-ahora y por medio del lenguaje, así que la experiencia del tiempo es inherente, pero tan solo en el instante del presente en que surge.

El tiempo del acontecimiento no es el tiempo de la historia. Ni el del calendario. Es un tiempo sin

cronología —ni lugar— que no termina de llegar [ocurrir] de otro modo, un tiempo que desafía el tiempo hasta el punto de hacerlo posible (Sussana, en Derrida *et al.*, 2006, p. 26).

El acontecimiento ocurre dentro de un flujo histórico, pero cuando surge, se sale de este flujo y crea su propio tiempo. Badiou (1999) llama a esto el “sitio del acontecimiento”, un elemento singular ligado siempre a una situación histórica.

Esta particularidad temporal del acontecimiento se opera gracias a la narración, al relato. La muestra principal de este surgimiento es la *frase*: “El acontecimiento, tan pronto como ocurre, no puede sino alcanzar la frase: implica en ella la carga de una significación cuyo trabajo consiste en borrar el peso de la contingencia” (Sussana, en Derrida *et al.*, 2006, p. 32). El acontecimiento ocurre, y lo hace también la frase. Sin embargo, a diferencia de Sussana, lo que en este texto se pretende analizar es la importancia que recae precisamente en las contingencias, es decir, el relato que encuadra al acontecimiento/frase; pues, así como este no se puede separar de la historicidad (aunque cree para sí un tiempo aparte) tampoco se puede separar del relato que le da sentido.

EL RELATO

Pocos acontecimientos hay que no dejen al menos una huella escrita. Casi todo, en un momento u otro, pasa por una hoja de papel, una página de cuaderno, una hoja de agenda o no importa por qué otro soporte [...] Así comienza el espacio, solamente con

palabras, con signos trazados sobre la página blanca. [...] El aleph, ese lugar borgesiano en que el mundo entero es simultáneamente visible, ¿acaso no es un alfabeto? (Perec, 1974, pp. 32-33).

Como todo relato, el acontecimiento se inicia por su parte más obvia: el inicio. No importa que la historia siga las líneas de *Rayuela* o la forma de *Memento*, pues aunque se termine por el medio o se empiece por el final, siempre en cualquier relato se puede encontrar un evento primigenio.² Bien se podría decir que el acontecimiento imita la forma del relato literario, así cuando la gente habla sobre este, en realidad, propiamente dicho, nos lo está relatando. Afirmar esto implica que usamos las formas de la literatura para darnos a entender, cosa que rebasa la ilación de una trama y recae en todas las figuras retóricas que a uno se le antojen, las conozca o no de nombre propio.

Ahora, resulta necesario para este capítulo volver a empezar, acaso con otro inicio.

Si ya hemos jugado con las palabras diciendo —por ejemplo— que el acontecimiento es lo que no puede llegar a ser, entonces podemos seguir afirmando —por ejemplo— que se enmarca donde no cabe. Es un decir indecible (Derrida, 2006) que no puede sino devenir la estructura de una frase (Sussana, en Derrida *et al.*, 2006), verbigracia: “había un borracho tirado ahí en la entrada, hecho polvo, puesto en todo el marco de mi puerta”.³ Resulta lógico, pues, que la frase se enmarque, a su vez, en una narración, siendo en este caso:



No importa que la historia siga las líneas de *Rayuela* o la forma de *Memento*, pues aunque se termine por el medio o se empiece por el final, siempre en cualquier relato se puede encontrar un evento primigenio.



El otro día bajé, iba a juntarme con un amigo. Abrí la puerta de mi casa y había un borracho tirado [...] dije: “Va, qué situación, qué genial”. Y me pasé así, lo salté porque no lo quería despertar tampoco. Salté, cerré la puerta con cuidado y seguí caminando. Esas cosas, yo no sé si ocurren en cualquier barrio, y cuando lo salté, el paquistaní, el que me dice buenos días, dijo: “Mira, el portero te está cuidando la casa”. Yo me reí y seguí caminando, haciendo mi vida.

Fernández (2004) recalca la necesidad general de contar relatos. Es así como el carácter narrativo del acontecimiento comienza a perfilarse hacia lo que Sartre (1980) apuntaba en *La náusea*: “Para que el acontecimiento más trivial se convierta en una aventura es necesario y suficiente que uno se ponga a contarlo” (p. 12). Y más aún, tomando a Henry James, las aventuras solo les suceden a los que saben contarlas. Incluso, sacándole jugo a la naranja, José Morales (2005) afirma que: “La vida es significativa en la medida en que es narrada” (p. 16).

Pero no solo significativa sino también significativa, es decir, que no existe narración ausente de un significado, y las herramientas utilizadas son aquellas que le dan su forma al lenguaje, como la metáfora.

Este decir indecible —posibilidad imposible— en el que pone el énfasis Derrida (2006), se da (trayéndolo de las abstracciones teóricas a las conversaciones de todos los días) en el marco *ilegal* que menciona Celedón (2006). Por fortuna, uno no habla como adepto a la escuela de los *Annales*,⁴ por el contrario, al narrar una experiencia, se reproducen diálogos y reflexiones, se infieren las motivaciones de los implicados; incluso se le da título al relato (por ejemplo, en el barrio del Raval: “El encanto por lo decadente” o “La esquina del mal” seguido del relato correspondiente).⁵ Bajtin, al respecto, dice que la palabra es mucho más adecuada para expresar la verdad del acontecimiento: “La expresión del acto [...] y la expresión del ser-acontecimiento en el que este acto se realiza

requieren toda la plenitud de la palabra: su aspecto de contenido de sentido (concepto), su aspecto expresivo (imagen) y su aspecto volitivo (entonación)” (Bajtín, en Lazzarato, 2006, p. 174). De tal manera que, como en la literatura, cuando la gente narra un acontecimiento busca transmitir la experiencia, dándole un sentido particular, que sea fiel, ya no al hecho original, sino a la interpretación de la persona que se convierte en una especie de narrador omnisciente. Hayden White (1992) retoma a Barthes, quien dice que la narrativa surge “entre nuestra experiencia del mundo y nuestros esfuerzos por describir lingüísticamente esa experiencia, ‘sustituye incesantemente la significación por la copia directa de los acontecimientos relatados’” (p. 17). Para este historiador, la narrativa recae en el

ordenamiento de los acontecimientos con el fin de transformarlos en pautas de significado; tarea que solo es posible mediante la narración, nunca por la representación literal de los hechos en cuanto tales.

Al narrar el acontecimiento, dado que nunca se encontrará el rastro de una huella original —el hecho, si se quiere—, lo único posible es diferir este acto, creando así dicho acontecimiento, que no es otra cosa que una diferenciación, para citar a Derrida (1998): *la trace et la différance*. Entonces, cuando Fernández (2004), en *La sociedad mental*, habla de las historias que se cuentan, explicita que estas lo son, no porque sean un registro fehaciente de lo acontecido, sino porque cuentan el acontecimiento, “porque a la gente desde siempre le gustan



Piénsese en la historia universal, esa Historia con mayúsculas, o bien piénsese en la historia con minúsculas, esa que se encuentra más inmediata a cada uno, de ir a comprar frutas los domingos...

más los cuentos que los registros, de modo que es conveniente entender la historia como un cuento, un relato o una narración” (p. 140). Piénsese en la historia universal, esa Historia con mayúsculas, o bien piénsese en la historia con minúsculas, esa que se encuentra más inmediata a cada uno, de ir a comprar frutas los domingos, de fumarse un cigarro con cada café, de toparse con gente en la calle, etcétera.

EL RELATO Y EL CAMBIO

El hecho de que el acontecimiento devenga frase enmarcada en un relato implica también que ese relato tenga una cualidad afectiva. Este carácter afectivo genera la posibilidad de cambio. Lazzarato (2006), quien complementa las ideas expuestas previamente por Fernández, apunta que con el acontecimiento se crea un cambio en la sensibilidad y en la distribución de los deseos; este cambio permite ver lo intolerable de una época, en el sentido de enfrentarse a un acontecimiento político de grandes magnitudes, pero también es el mismo cambio lo que permite generar otras posibilidades de vida. Después advierte que de todo acontecimiento produce una mutación en la subjetividad, esto es, en la manera de sentir; por tanto, esta mutación proporciona un *nuevo* “agenciamiento” a las personas, dándoles la *posibilidad* y el deseo de crear. Recalco las palabras “nuevo” y “posibilidad” ya que muestran el acontecimiento como un suceso que genera en las personas algo distinto a lo que ya era y, sin embargo, el acontecimiento

mismo no es el cambio en sí, sino una potencia, una posibilidad. Dos páginas después, él reafirma esto cuando escribe: “un acontecimiento no es la solución de un problema sino la apertura de posibles” (Lazzarato, 2006, p. 37).

Significa explicar lo que implican los mundos posibles, las nuevas posibilidades de vida, desarrollar lo que encierran. Hay encuentros, flechazos efímeros que no se realizan, que no se actualizan en una nueva vida (Lazzarato, 2006, p. 41).

Entonces, la actualización de los posibles, la capacidad de creación, depende de la capacidad de explicarlos, narrarlos para que así puedan realizarse.

Desde que me vine acá estoy impactada; digo: “¿Qué me pasa con el encanto de lo decadente?” [...] La posibilidad [...] de que no esté todo tan normado, de que haya espacio para los actos espontáneos, o sea, que efectivamente te encuentres con un mojón de perro en la calle y no esté todo limpio, que tengas que saltarlo y desvíes tres centímetros tu camino, o que simplemente la pises y tengas que enojarte un rato y decir “mierda”. Te da posibilidades de moverte más, de tener más registro urbano. [...] ese desorden para mí —yo creo que lo que más me gusta— es que te da posibilidades de hacer otras cosas.⁶

El relato, donde se enmarcan los acontecimientos, perfila una manera determinada de

La psicología social de tono narrativo por la que aboga Morales (2005) se centra en lo dicho y agrega que la vida es significativa en la medida en que es narrada.

toparse con el mundo. Luego, si se admite que este proceso ocurre todo el tiempo, en todo espacio y en colaboración con cualquier sujeto o cosa, entonces ya no queda sino afirmar que solo mediante los relatos se construye el significado de las experiencias.

José Morales, en su tesis “Teoría narrativa de la psicología social en el modo de ser literario” (2005), recurre a las palabras de Gergen que, como Morales afirma, son bonitas. Gergen dice: “La vida es un acontecimiento narrativo” (Gergen, en Morales, 2005, p. 16). En verdad que sí es una frase bonita. Luego, Morales agrega que esto es así pues la narración lo hace inteligible; por eso, cuando se comparte un suceso se hace en forma de relato. Fernández (2004), por su parte, es más directo, contundente en su argumento; él escribe: “La gente cuenta su vida, no para informarles a los demás, sino para convencerse de que es alguien” (p. 16). Y ya que estamos en frases bonitas, más vale mencionar a Bajtin que afirma: “No se puede entender la vida más que como acontecimiento” (Bajtin, en Lazzarato, 2006, p. 168).

La psicología social de tono narrativo por la que aboga Morales (2005) se centra en lo dicho y agrega que la vida es significativa en la medida en que es narrada. Se advierte la conexión de la vida-narrada con el acontecimiento-narrado. Y con cierta audacia afirma que “los acontecimientos, para decirlo brevemente y sin tapujos, no son posibles sin una narración que los enmarque” (Morales, 2005, p. 6).

LO COTIDIANO

Se sabe que Octavio Paz era un fumador empedernido, hasta que un diagnóstico médico lo hizo parar. Acostumbrado, Paz, a un humo indisoluble de la letra, no pudo escribir durante seis meses; cuando al fin lo logró, afirmó que la necesidad de escribir se había impuesto a la necesidad de fumar. Mientras recuerdo tal anécdota y redacto este artículo con un cigarrillo en mano, una inmensa felicidad me sobreviene. Ahora bien, se podría decir “pero qué fácil se alegra este hombre” y efectivamente así es; sin embargo, para evitar el desasosiego que a veces produce la incredulidad, se pueden tomar las palabras de Cortázar (1962) con su tarea de amasar el ladrillo, de que las cosas nos encuentren cada día y sean siempre las mismas, *pero* —y este es un gran *pero*—

si de pronto una polilla se para al borde de un lápiz y late como un fuego ceniciento, mírala, yo la estoy mirando, estoy palpando su corazón pequeñísimo, y la oigo, esa polilla resuena en la pasta de cristal congelado, no todo está perdido (Cortázar, 1962, p. 2).

Felicidades, tiene usted un acontecimiento. Y si es usted como Cortázar, se jugará la vida mientras avanza para comprar el diario en la esquina; y entonces ya será también un poco como Lazzarato (2006), pues, según él, el acontecimiento “da a ver lo que una época tiene de intolerable pero también hace emerger nuevas posibilidades de vida” (p. 36). No sorprende que Lazzarato haya citado a Deleuze



en su trabajo, quien llama a esta posibilidad —no al acontecimiento, sino al campo que este crea— lo virtual, como una nueva distribución de potencialidades que “surgen y desplazan las oposiciones binarias expresando nuevas posibilidades de vida” (Deleuze, en Lazzarato, 2006, pp. 40-41). Es decir, esto que sucede y que catalogamos como acontecimiento nos da la posibilidad —nada más, nada menos— de un cambio consiguiente. Lazzarato tiene en mente acontecimientos como la caída del muro de Berlín o mayo de 1968; yo, por mi parte, pienso en “La noche del exorcismo” o “El secuestro y la recuperación de mi gato”. Estos recién mencionados, que parecen más títulos de cuentos, son acontecimientos provenientes de la vida cotidiana de gente residente en el Raval, que, al ser dotados de significado y ordenados como un bucle interminable de narraciones, crean la experiencia de habitar un determinado espacio. Y si me topé con Serres en “Los objetos y el acontecimiento” de Tirado, es porque el primero dice que “la vida tiende a la medida del lugar” (Serres, en Tirado, 2001, p. 125), tanto como el segundo, es decir Tirado (2001, p. 125), afirma que “la vida está en lo pequeño, en el detalle más nimio”.

Unos niños jugaban fútbol al lado de nosotros [...] Pues bueno, decidimos ponernos a jugar con ellos. Fue súper chulo, los niños inmediatamente dijeron que sí [...] Después conversaba con mi amiga y decíamos: “Pero qué fácil es para los niños invitar a alguien desconocido”. Abrirse así de fácil a un extraño, ¿no? Y no lo digo, porque fijate, inmediatamente uno pone la guardia y dice: “No, no, los niños no deben hablar con extraños”, pero es precisamente ese pensamiento el que luego crea islas en una ciudad, y nadie habla con nadie y no hay vida pública porque todos se tienen miedo. Para estos niños fue muy fácil, vieron que queríamos jugar, nos invitaron, y ya está.⁷

Estos encuentros, nimiedades de la vida, se hallan en todo momento; sin embargo, es necesario cargarlos de significado para que prevalezcan al menos por un tiempo en el recuerdo. Incluso se puede ser más contundente al hablar sobre la manera de toparse con los acontecimientos, siendo esta en la relación con lo otro, lo ajeno desconocido, es decir, que los acontecimientos surgen en el espacio público y son, por tanto, un acto social.

Maffesoli (en Tirado, 2001), apuesta por una razón sensible, contrapuesta a la idea de lo social basada en un conocimiento de mera asociación de individuos, con identidades claras y precisas, y existencias racionalizadas en exceso. Así las cosas, este autor propone un pensamiento social dionisiaco y, el punto clave que aquí compete, una definición de lo colectivo en referencia a lo efímero, es decir, una composición de contenido en constante cambio, desorganizado y, principalmente, colectivo, haciendo referencia a los detalles cotidianos, esos que acontecen en lo inmediato y local de la vida.

Para Cortázar, en concreto, el espacio del descubrimiento se encuentra en el andar, mismo que se muestra como algo más que un simple recorrer la ciudad. Esta idea es transversal en toda su obra literaria, así como en otros aspectos de su discurso; para él, pasear es una forma de descubrimiento, de posicionamiento frente a una ciudad que deviene distinta. Así lo podemos ver en el capítulo 108 de Rayuela (Cortázar, 1977), cuando Oliveira y la Maga detienen su paseo para observar a dos indigentes teniendo sexo. Dicho coito se hace un acontecimiento para ellos que observan, lo narran, lo discuten hasta que en algún punto el acontecimiento da un salto y termina en la parte más íntima de ellos dos, encuentra eco entre la relación sexual de los indigentes y su propia experiencia de ellos como pareja: “—Andá a lo de Pola —dijo la Maga, mirando a la *clocharde* que se acariciaba con su enamorado debajo del puente—. Fijate, ahora

va a bailar, siempre baila un poco a esta hora” (Cortázar, 1977, p. 368).

Cortázar, en el documental homónimo dirigido por Tristán Bauer, habla del pasear por Buenos Aires o París de noche y solo. En ese momento, él advierte que no es la misma persona que durante el día lleva una vida común y corriente. Así, en el pasear, uno deja de pertenecer al mundo ordinario, y ese estado ambulatorio “me sitúa con respecto a la ciudad y sitúa a la ciudad con respecto a mí en una relación que a los surrealistas les gustaba llamar ‘privilegiada’” (Cortázar, en Bauer, 1994). Luego, afirma que en ese momento se produce el pasaje, el puente, los descubrimientos. “Caminar por París significa avanzar hacia mí” (Cortázar, en Bauer, 1994). Cortázar insiste en que es imposible explicar esto con palabras, pues todos los estímulos que el andar recoge crean un sistema de constelaciones mentales y, principalmente, sentimentales; este es el lenguaje que no puede explicar con palabras. Es el campo indecible del acontecimiento (Derrida *et al.*, 2006), paradoja que se salva mediante el lenguaje poético (Fernández, 1986): decir con palabras lo que las palabras no pueden decir.

En el pasear se dan los descubrimientos, y no solo la ciudad deviene distinta, sino uno mismo también. Delgado no estaría tan lejos de Cortázar, cuando, citando a Lefebvre, dice: “Lo urbano es otra cosa distinta. No es la ciudad, sino las prácticas que no dejan de recorrerla y de llenarla de recorridos: la ‘obra perpetua de los habitantes, a su vez móviles y movilizados por y para esa obra’” (Lefebvre, en Delgado, 2007, p. 11). Entonces, si el acontecimiento es el que crea la posibilidad del cambio, el relato es el que lo enmarca y, al hacerlo, le da determinada forma al espacio.

Este lugar, es que es loco. Suceden muchas cosas todo el tiempo, hay mucha gente dando vueltas, mucha gente distinta, la diversidad humana, para mí, se



concentra aquí. La locura es la diversidad de gente, de cosas que pasan.⁸

El devenir del acontecimiento es siempre y necesariamente afectivo, es una impresión extraordinaria que, sin embargo y como ya se había mencionado, no se reduce forzosamente a un hecho extraordinario. En un ensayo titulado *Hay que ser verdaderamente idiota para...*, Cortázar (s.f.) utiliza una anécdota del teatro para llevar a cabo su argumento, donde él aplaude hasta romperse las manos, llora y ríe al borde del pis, para luego darse cuenta de que el resto de la gente no consideró el espectáculo tan bueno, antes bien, lo analizaron de forma más intelectual, lógica y fundamentada. Así se asoma el carácter subjetivo del acontecimiento y, siguiendo a Cortázar, el término de la impresión

La invención literaria es alteridad, y por eso alivia la soledad.

Harold Bloom

afectiva del mismo. En sus palabras: “Pero de pronto me doy cuenta (ese instante tiene algo de herida, de agujero ronco y húmedo) que su diversión y sus aplausos no han sido como los míos” (Cortázar, s.f.). Al final, él nos insta a ser idiotas, tal como él lo concibe y como él se piensa, a saber, como un completo idiota: “La idiotez debe ser eso: poder entusiasmarse todo el tiempo por cualquier cosa que a uno le guste, sin que un dibujito en una pared tenga que verse menoscabado por el recuerdo de los frescos de Giotto en Padua” (Cortázar, s.f.).

Así, el acontecimiento, si bien no se encuentra únicamente circunscrito a las prácticas sociales, se muestra o surge en el ámbito de la “ruptura”, entendida como una forma de la sociabilidad que crea vivencias y memoria distintas a las ideas concebidas del espacio y más cercanas a la apropiación del mismo y de las experiencias derivadas del extrañamiento.

El punto final de este texto es más una invitación que una conclusión, es decir, el máximo logro de este artículo sería que el lector repensara sus experiencias cotidianas como acontecimientos, que se dejara golpear por la sorpresa que suponen y así, a la deriva de lo insospechado, encontrara nuevas posibilidades. 

H. Blumenberg (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.

² En *Rayuela*, Julio Cortázar juega con el orden de los capítulos (y con ellos, de la historia) exhortándonos a que leamos su novela, básicamente, como se nos antoje. Asimismo, *Memento*, de Christopher Nolan, comienza mostrándonos el final de la historia, llevando la trama hasta el inicio, que resulta ser el final de la película.

³ Todos los ejemplos son tomados de conversaciones mantenidas con habitantes del barrio del Raval, en Barcelona.

⁴ La segunda generación de los *Annales*, con Braudel como figura principal, abogaba por una “historia serial” en la cual lo histórico sería entendido en relación con duraciones (larga, mediana, corta), que dieran cuenta de una realidad atendiendo a lo generalizable, restándole casi toda importancia al individuo y a la *microhistoria*. Los acontecimientos eran lo menos importante en el estudio de la historia, dado su carácter fugaz e impredecible. Ricoeur critica a esta escuela proponiendo que los acontecimientos históricos y aquellos enmarcados por una trama, no difieren radicalmente, pues ambos forman parte de una configuración mayor.

J. Figueroa (2003). “Paul Ricoeur y el acontecimiento: el debate sobre la narratividad de la historia”. En *Literatura: teoría, historia, crítica*. Vol. 5, pp. 41-60. Universidad Nacional de Colombia/Departamento de Historia.

H. White (1992). *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.

⁵ Ambos son títulos creados por habitantes del Raval, utilizados como introducción a la narración de un acontecimiento.

⁶ Una joven estudiante conversa acerca de sus primeros días en el barrio. Los acontecimientos que muestran la “decadencia” del lugar son resignificados como una oportunidad para la acción menos normada, espontánea. El mismo concepto de lo decadente adquiere un nuevo sentido en la ruptura.

⁷ Para otras referencias, léase a Cottino (2005) sobre las prácticas de disintimiento, como formas espontáneas de sociabilidad en un espacio urbano.

⁸ Para este entrevistado, el barrio del Raval “respira hacia afuera”, es decir, la vida de los habitantes se desenvuelve más en las calles que en los interiores. El acontecimiento deviene una negociación entre lo sucedido y las ideas previas del entrevistado acerca de la relación entre extraños. Bruner (1995) describe cómo la gente les da sentido a los sucesos fuera de lo común confrontándolos con sus experiencias cotidianas, de tal manera que se explica el suceso extraordinario partiendo de los significados cotidianos.

El entrevistado recaló durante toda la conversación una cualidad difusa pero extraordinaria del barrio. No es arriesgado pensar que esta “locura” es la base sobre la cual se enmarcan sus acontecimientos.

¹ La metáfora absoluta supone abarcar la totalidad del espíritu de una época, crear una imagen del mundo, transmitiendo percepciones, valoraciones, etc., indecibles, más allá de los contenidos empíricos. La forma es siempre equívoca, razón por la cual uno nunca puede llegar a acotarla completamente, sin embargo se sabe y se entiende en el sentido más cotidiano; implica lo que uno puede decir pero también lo que se le escapa al lenguaje, por tanto supone una estética.

P. Fernández (s.f.). *El concepto de psicología colectiva*. Programa de Doctorado en Psicología Social. UAB.

Idea de vida: ensayos para una psicología de la cultura

VERÓNICA URZÚA BASTIDA



E

n el fondo, la vida siempre es un orden. Pero no un orden mecánico de causas y efectos, y acciones y reacciones, y maniobras y consecuencias: la vida, aunque en este siglo altamente competitivo así se piense, no es una cadena de engranajes. Antes bien, se parece más a una especie de danza, de ritmo, de movimiento armónico donde todas las cosas y las personas, y todos sus pasos, sueños, ajetreos, padeceres y quehaceres se van acomodando en un orden que, como cualquier orden siempre, los supera y los dota de sentido. Es lo mismo que afirmaba Erwin Schrödinger, un físico austriaco, cuando, aunque para otros fines, decía que la vida era un orden basado en



el orden. Y también, lo mismo que asumía Georg Simmel, un sociólogo alemán, cuando pensaba que la vida era “la unidad de un todo”, o sea, de un todo de objetos, situaciones, personas, actos e instantes íntimamente organizados. En cualquier caso, no hay orden sin una razón que lo piense. Y, a lo mejor, el problema de este siglo sea que está pensado por una razón instrumental, es decir, por una razón para la cual la vida es, ante todo, un añadido de tuercas y tornillos: un aparato científicamente administrado para fines estrictamente prácticos, una máquina de producir dinero, poder, mercancías, pero no sentido. O quizá no; quizá en paralelo corre otra razón, no instrumental sino vital, no utilitaria sino necesaria: una razón que hace que esta vida, con todo, sea una que vale la pena vivir y no solo sobrevivir. Esta razón es la cultura, y la tarea de una psicología de la cultura es pensar desde ella: encontrarla incluso cuando parezca que no está.

I. LA ARMONÍA

La cultura se mueve siempre en términos de armonía. Antes que se comercializara, o sea, antes que se convirtiera en una técnica para arreglar la casa, *armonía* era una palabra para referirse al modo de ser de la vida. De hecho, *vida* se decía *cosmos* y *cosmos* era sinónimo de armonía. En efecto, la vida puede describirse como esa armonía en la cual, y sobre todo a razón de la cual, cada aspecto, criatura, utensilio, idea, obra o suceso de la realidad se

encuentra indisolublemente unido al resto, orgánicamente entrelazado en un orden que le permite estar y sucederse de manera coherente, congruente, como un concierto, en fin, como una unidad viva donde todo tiene que ver con todo.

La armonía, entonces, no tiene que ver con pensar de manera positiva, amar a la naturaleza y ser “buena onda” todo el tiempo, sino con algo mucho más difícil: con algo que puede estar presente en una canción, una fiesta o un cuadro, pero también en un siglo, un edificio, una tragedia o un juego, no importa si en el juego de las escondidas o en el juego de la democracia, porque lo que interesa es que tanto las escondidas como la democracia sigan ese orden del juego que, como decía Johan Huizinga, un filósofo holandés, “está lleno de las dos cualidades más nobles que el hombre pueda encontrar... ritmo y armonía” (1938, p. 27); o sea, de equilibrio, tensión, reciprocidad entre las partes, congruencia entre los elementos, en síntesis, de una totalidad de detalles que conspiran entre sí, no para ganar, tampoco para vencer, sino solo para que el juego salga bien y resulte bello (Fernández, 1994, p. 219). Todo juego resulta bello si se juega bien, y cuando se juega bien, resulta atractivo y uno se involucra de lleno. No habría que decir que en la vida “todo es juego”: el arte, la ciencia, la religión, el conocimiento, la política o el trabajo son juegos que, por cierto, para que salgan bien hay que saber jugar bellamente: “la cultura se juega”, decía Huizinga, y en “este juego, la comunidad

No habría que decir que en la vida “todo es juego”:
el arte, la ciencia, la religión, el conocimiento, la política
o el trabajo son juegos que, por cierto, para que
salgan bien hay que saber jugar bellamente...

expresa su interpretación de la vida y del mundo” (ibid., p. 67).

Ahora bien, si todo es un juego, el juego de la armonía, como todo juego, consiste en la creación de un orden absoluto: de un orden que no depende ni está sujeto ni condicionado por nada externo, porque eso significaría que no vale por sí mismo, sino por un valor ajeno a él, como se supone cada vez que se pregunta sobre las aplicaciones de la ciencia o la importancia del arte. Y como se deduce por la respuesta, cuando eso sucede el juego termina: la armonía se quiebra y la belleza desaparece. Entonces, los elementos que se venían disponiendo y acoplado de manera congruente, comienzan a resistirse y contraponerse recíprocamente, como si, en efecto, en lugar de cohesión, hubiera contraposición. La idea de las guerras como negocios, o de la ciencia como tecnología, o del arte como mercancía; la aparición del alto rendimiento en todo, en el deporte, en el trabajo o en la vida, son ejemplos de juegos que se terminaron pronto porque se jugaron mal. Y lo que queda en todos ellos es un montón de elementos sin lazo alguno y, por tanto, sin sentido alguno: un tropel de cosas útiles pero no bellas. A esta falta de sentido se le llama *desarmonía*, y efectivamente es horrible.

Lo horrible de la desarmonía estriba, sí, en que los componentes del juego resultan incongruentes entre sí, en que pueden percibirse como cosas separadas. Pero también, o por esto mismo, en que lo primero que se percibe como cosa separada es

uno mismo. La regla más elemental de cualquier juego es que uno se implique en este, y quien la infringe “revela la fragilidad del mundo lúdico en el que se había encerrado con otros en un tiempo” (Huizinga, 1938, p. 29). En fin, que lo echa a perder, como el típico niño aguafiestas que entra al juego, no para que salga bien, sino solo para ganarles a los demás, de modo que los demás ya no pueden ser considerados participantes, sino nada más contrincantes que vencer, es decir, como cosas que pueden controlarse, intervenir y, sobre todo, dominarse, pero no cuidarse. Ahora que aguafiestas hay en todas partes: en la política y en las universidades, en las oficinas y en las conversaciones, incluso, en los sentimientos, por ejemplo, en la envidia, que, como decía Alberoni, “es la protesta de un fullero que advierte que ha hecho trampas en el juego cuando empieza a perder”. Y también en la hipocresía, la frivolidad, el egoísmo y en muchas otras cosas que hoy se consideran modos correctos de vivir.

Como se ve, la armonía es una cuestión ética: una cuestión que trae consigo la felicidad o el buen vivir, como decían los clásicos: “en la armonía estriba la felicidad del hombre”, creía Demócrito. Y bueno, esta felicidad, este buen vivir, Jules Michelet, el padre de la historiografía francesa, lo encontró precisamente en la razón cultural o, como él la llamó, en “el espíritu de la simplicidad”. El espíritu de la simplicidad, o de “los simples” o de la “gente sencilla”, es aquel que “simpatiza con la vida,” y para el cual, en

Entonces, los elementos que se venían disponiendo y acoplado congruentemente, comienzan a resistirse y contraponerse recíprocamente, como si, en efecto, en lugar de cohesión, hubiera contraposición.

consecuencia, la vida y las cosas y las personas en general se le presentan siempre completas, enteras, como unidades vivientes: “Cualesquiera que sean las cosas, para ellos... son semejantes a seres orgánicos que les apenaría alterar. Se retraen a partir del momento en que, por análisis, es necesario perturbar algo que presenta la mínima apariencia de armonía vital... Estas personas reciben el nombre de *buena gente*” (1846, p. 186; cursivas en original). Y como se sabe, la buena gente tiende a la enteridad: “No solo no dividen, sino que en cuanto se encuentran con una cosa dividida o parcial, o bien la pasan por alto, o bien la unen en espíritu al todo del que ella se encuentra separada... Su poder de componer está en razón de su impotencia para dividir... De hecho, por ello existen como gente sencilla” (ibid.).

La gente sencilla es, para Michelet, claro, la sociedad, “el pueblo”; pero el pueblo de Michelet lleva, indelebles, las marcas de la niñez y el genio. Lo primero se entiende: los niños saben jugar. Lo segundo también: “el genio tiene el don de la infancia” (ibid., p. 190). Y sí, “los hombres de genio”, como él los llamaba, muy al uso decimonónico, saben que el conocimiento es un juego que hay que jugar bien: sin descomponer lo que uno no pueda recomponer, procurando cuidar esa armonía interna, en suma, con belleza y “amor a la vida misma”, lo cual, evidentemente, es una idea de conocimiento distinta al instrumental: uno, en efecto, donde la vida puede aparecer como una entidad psíquica y no solo física.

II. LA PROPORCIÓN Y EL EQUILIBRIO

Pero no hay armonía sin proporción y equilibrio. O mejor dicho: la armonía es, ante todo, equilibrio entre los opuestos, proporción entre los distintos. O dicho de otra manera: es aquello que hace que entre lo psíquico y lo físico, el sujeto y el objeto, la muerte y la vida, lo masculino y lo femenino, el pasado y el futuro, la gravedad y la ligereza, y cuales-

quiera otras oposiciones, no exista eso, oposición, sino continuidad, equilibrio constante entre dos fuerzas, sin duda dispares y opuestas, pero que, con todo, permanecen unidas en un vaivén que les permite moverse y estar juntas sin aplastarse ni desperdigarse. A este equilibrio irresuelto, Susanne Langer, una filósofa estadounidense, lo llamó “tensión” y dijo que era “la vida de la unidad”. Octavio Paz, por su parte, lo puso así: “la vida es un equilibrio entre los contrarios”. Pues eso.

En la base de cualquier situación mínimamente vivible se encuentran la proporción y el equilibrio. De hecho, lo que asemeja todas las situaciones mínimamente vivibles es que tienen, la forma de ese balanceo orgánico, o, de nuevo con Simmel, de ese “elegante equilibrio de las proporciones de la vida”. Y si se toma, por ejemplo, una buena pelea, una buen baile o una amistad que vale la pena, una reunión que sabe a comodidad, la comodidad misma o la coquetería de la que Simmel hizo toda una filosofía, se verá que sí, que son situaciones que conjugan, en una sola entidad, actos en principio disímiles: entre el esfuerzo y el descanso, está la comodidad; entre el frenar y el soltar y la contención y la explosión, la buena pelea; y entre el sí pero no, ven pero vete, apártate pero acércate, en fin, entre el ofrecerse y el negarse simultánea y sucesivamente, está la coquetería. Y todas ellas son, en efecto, situaciones plenas de vida. Y todas ellas, asimismo, presentan la misma forma.

Y por esta razón, la gente es cuidadosa de las formas: se comporta, se esfuerza, no para verse bien, aunque a veces así sucede, sino para que el equilibrio de las proporciones no se rompa, lo cual, como se sabe, es una labor que cuesta trabajo, aunque no lo parezca: se trata de conservar, sin que se note el esfuerzo, el pegamento interno de las cosas, la tensión en grado de compensación y no en calidad de tirantez. Y aquí se nota la presencia de la cultura. De hecho, los valores, las



virtudes, las creencias, las certezas y los estilos, o sea, esas cosas que a la gente tanto le gustan, son precisamente los límites subyacentes que sostienen los equilibrios. De ahí que la vergüenza, por ejemplo, no sea cosa de autoestima herida, como dicen los psicólogos, sino, sobre todo, asunto de desequilibrio: uno sabe, al sentir vergüenza, que destruyó la situación, que rompió la exacta proporción del “nosotros”, que resolvió, casi siempre de manera penosa, eso sí, la tensión entre uno y los demás. Los animales no sienten vergüenza. Y quizá lo vergonzante del individualismo actual no sea que todo el mundo quiera destacarse y sentirse único y singular, sino, al contrario, y como decía Lukács, que en el individualismo no hay grandes individuos, de modo que el equilibrio entre los distintos más bien parece desproporción entre los idénticos: un caos de ausencias. En fin, cuestión de equilibrio.

III. LA PLENITUD, POR EJEMPLO

En todo esto se cuele algo de vitalismo. De hecho, una psicología de la cultura tiene siempre un tinte vitalista. Por vitalismo puede entenderse aquella forma de conocimiento que coloca a la vida como centro y fundamento del propio conocimiento, es decir, que intuye que después de todo “la vida era lo que tenía importancia” (Vaneigem, 1967, p. 34), precisamente, porque hay una razón que se le otorga y porque de lo que se trata es de pensar en ella, con ella, y a veces, sí, también a pesar de ella.

Pero en todo vitalismo, como en todo conocimiento, hay también, ya no una crítica, sino una protesta: una protesta más parecida a un proyecto que a una trifulca, a una idea de la vida que se sostiene, se construye y en la que se vive. Una psicología de la cultura no puede ser, entonces, una psicología que admite que las necesidades de subsistencia son las esenciales de la vida, que está bien

Todos los cuentos parecen regresar.

Carlo Ginzburg

que la gente viva “menos de gusto por vivir que de esfuerzo por sobrevivir” (ibíd.), como sí lo aceptan otras psicologías al uso, y hasta lo promueven con sus recetarios y técnicas para superar el estrés, triunfar en la vida, dejar atrás los problemas y las tristezas, y otras cosas por el estilo, todas francamente tontas y horrorosas. Y si no lo admite, es porque eso implicaría pensar fuera de sus propios términos, o sea, en términos empresariales, instrumentales, ingenieriles y lo que sea, pero no psicológicos. Y una psicología que piensa fuera de sí misma, no en el sentido disciplinar sino en el armónico, es una psicología que no se pertenece a sí misma. Y como decía Plotino, la plenitud estriba en eso: en pertenecerse a sí mismo.

Y como se trata de eso, una psicología de la cultura tampoco puede obviar el hecho de que, si hay una psicología que piensa en términos instrumentales, es porque hay una razón instrumental que la sostiene: una razón que a la fecha se encuentra más o menos instalada en la sociedad en general, y que, en efecto, más que otra cosa ha producido esa especie de infelicidad en la felicidad que se llama

tedio, y que es, como decía Jankélévitch, “la consecuencia paradójica, equívoca y contradictoria de una situación que debería hacernos felices, pero no puede, y que podría hacernos desgraciados, pero no debe”. Y eso no se vale. Lo que sí se vale es ver que lo que hay no es todo lo que está. Y lo que está es cierta plenitud presente en cosas que comúnmente pasan desapercibidas, y que son, por así decirlo, todas, porque en todas las cosas está la enteridad de la vida. Lo que intentaría una psicología de la cultura es, ordenarlas con armonía. Ahora que si este trabajo no lo logró, eso ya queda de tarea. 🐛

BIBLIOGRAFÍA

- Fernández, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.
- Huizinga, J. (1938). *Homo Ludens*. México: FCE, 2005.
- Michelet, J. (1846). *El Pueblo*. México: FCE, 1991.
- Vaneigem, R. (1967). *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama, 1988.

Los universitarios, que en la Edad Media computaban los méritos piadosos en días de indulgencia, en el siglo XX organizaron sistemas exactos para medir los méritos curriculares. Estos cálculos son tan irreales como los piadosos, pero así como el mercado de las indulgencias produjo beneficios perfectamente reales, ahora hay beneficios claramente tangibles en el mercado curricular.

Gabriel Zaid,
El secreto de la fama, p. 37

Suscripciones

El costo de la suscripción a *El Alma Pública* es de **\$230.00**, lo que te da derecho a recibir en tu domicilio (sólo en México) los dos ejemplares del año **(primavera-verano y otoño-invierno)**. Para suscribirte debes hacer el pago mediante alguna de las dos siguientes modalidades.

DEPÓSITO BANCARIO

Scotiabank
Sucursal 059 de México, D. F.
Cuenta: 00100119962
o

TRANSFERENCIA BANCARIA

Scotiabank
CLABE: 044180001001199620

Una vez hecho el pago, envía a elalmapublica@elalmapublica.net la siguiente información:

Nombre Completo

Dirección (Calle y número, colonia, delegación o municipio, Código Postal, entidad)

Dirección electrónica (para informarte sobre el envío)

Ficha de depósito digitalizada o aviso de transferencia bancaria



Colaboradores

Juan Soto Ramírez. Profesor Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

José Morales González. Profesor Investigador en la Universidad de Puerto Rico. Licenciado en Psicología por el ITESO, Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona.

Jahir Navalles Gómez. Profesor Asociado en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

Tonatiuh Gallardo Núñez. Psicoanalista en formación / Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México/ Estudiante de la maestría en Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Marco Antonio Vicario Ocampo. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Érik Alejandro Alonso León. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Karina N. González Zavala. Licenciatura en Psicología Social de la UAM Iztapalapa

Víctor Castro Santillán. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ricardo Quirarte Martínez. Egresado de Psicología en el ITESO en Guadalajara, Jalisco, México / Diplomado de SOGEM, escuela de escritores / Máster de Investigación en Psicología Social en el Departamento de Psicología Social de la Facultad de Psicología de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Verónica Urzúa Bastida. Licenciada en Psicología Social y candidata a Maestro en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) / Imparte cursos en línea en la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) / Colaboradora en el Observatorio para la CiberSociedad / Colaboradora contingente en la sección cultural en el periódico *El Financiero*.

Integrantes

DIRECTORA EDITORIAL

Angélica Bautista López. Profesora Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Identidad y Cultura.

COMITÉ EDITORIAL

Salvador Arciga Bernal. Profesor Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Psicología Política.

Claudette Dudet Lions. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Pablo Fernández Christlieb. Profesor Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Ma. de la Luz Javiedes Romero. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Gustavo Martínez Tejeda. Profesor Titular en la Licenciatura de Psicología Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Formación de Profesionales de la Educación.

Jahir Navalles Gómez. Profesor Asociado del Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

Rodolfo Suárez Molnar. Profesor Titular en el Departamento de Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Acción y Formas de Vida.





PARA CRÍTICAS, COMENTARIOS, SUGERENCIAS Y ADQUISICIÓN DE NÚMEROS ATRASADOS, FAVOR DE ESCRIBIR A elalmapublica@hotmail.com o elalmapublica@elalmapublica.net



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, MIGUEL ÁNGEL DE QUEVEDO

WWW.ELALMAPUBLICA.NET

REVISTA EL ALMA PUBLICA



7 151060 001551