

El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



AÑO 1 | NÚM. 02 | OTOÑO-INVIERNO 2008 | \$50.00



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

Contenido

04 **Presentación**

Libros

07 **La decadencia de las naciones latinas**

GIUSEPPE SERGI

23 **Sobre el determinismo social**

GUSTAVO MARTÍNEZ TEJEDA

Textos

27 **Indicios sobre el secreto y el silencio**

JORGE MENDOZA GARCÍA

45 **Metrópolis *aleph***

REYNA CARRETERO

55 **La ciencia del significado**

SERGIO FUENTES SOSA

59 **El par de en medio o cómo colgar los tenis**

ALEJANDRO DOMÍNGUEZ MARÍN

63 **Villa Coapa, donde la gente es guapa**

ALEJANDRA LUNA RODRÍGUEZ

Directora editorial

Angélica Bautista López, UAM-I

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

65 Dos poemas de memoria

69 Lo curioso de un microbús

MARCO ANTONIO VICARIO OCAMPO

71 El silente secreto de la soledad

MARGARITA CANO MENDOZA

75 Arte, memoria y la mesa de disección

MARÍA LUISA FERNÁNDEZ APAN

77 La ciencia

ALBA VIRIDIANA RAMÍREZ RAMOS

81 Lápiz

KARLA FLORES CELIS

83 Microinteraccionismo

JUAN SOTO RAMÍREZ

Historias

89 El Círculo de Eranos

CLAUDETTE DUDET LIONS



Cuidado de la edición

Bárbara Gaxiola A.

Composición tipográfica arte y diseño

Verónica García Montes de Oca
Rafael Olvera Albavera

Asistente

Iván Axcel Reyes Cerón

Coordinación de la ilustración

Santiago Ortega Hernández

Ilustración de portada

Arlequín

Certificado de reserva al título de derechos
de autor: 04-2008-031314543600-102

ISSN: En trámite.

Presentación

Alguna vez algún crítico se refirió a los artículos científicos que aparecen en las revistas especializadas diciendo que pertenecían a la categoría de los textos tsetsé: aquéllos con los que le ataca al lector una somnolencia irrefrenable. Y por su parte, al autor le invade el gran orgullo de que todavía nadie ha llegado al final de escrito alguno suyo, ya sea porque sus conocimientos están tan por encima del nivel medio que no cualquiera puede acceder a ellos, o porque, una vez más, se salvó de que descubrieran que en realidad no dice nada. En efecto, en el mejor de los casos, la razón de que las revistas científicas no apelen a la legibilidad se debe a que fungen como herramientas para expertos, mismas que no tienen por qué ser asequibles para nadie más, toda vez que habitualmente a los usuarios no les interesa entender lo que sabe el experto, sino solamente que arreglen el desperfecto. Con el plomero, uno no quiere aprender plomería, sino que le compongan la gotera del lavamanos. Con ello, los científicos entran en la categoría de técnicos, o de ofertadores de servicios. En el peor de los casos, lo abstruso guarda malas razones, y es que si un artículo no aporta ningún conocimiento, o si sus tecnicismos carecen de utilidad, lo más conveniente es que no se entienda, para que nadie se entere, con lo cual la academia y la investigación parecen entonces estar adoptando la estrategia de las bolsas de valores, que negocian y se enriquecen con dinero que no existe.

A **El Alma Pública** le incomoda esto. Esta revista parte de la asunción de que las ciencias sociales, humanas, o del espíritu, cuya razón de ser es la comprensión de la vida de lo social –sin que tenga sentido alguno tal comprensión si ésta no puede ser comunicada a sus protagonistas–, no requieren de mayores tecnicismos instrumentales ni de expertos, toda vez que si no son capaces de exponer en el lenguaje en uso de un idioma lo que le acontece a la colectividad, entonces ni siquiera puede sostenerse que tal cosa acontece, porque la sociedad no es un aparato descompuesto que solicite arreglo, ni tampoco es un vulgo inepto al que haya que evitar, sino que es aquello de lo que estamos hechos todos, científicos y legos, por lo bueno y por lo malo. Por esto, la presente revista intenta, e intentará plantear, paulatinamente, mientras dure, la apuesta del método de la divulgación como modo del conocimiento, que por lo demás es muy distinta de la vulgaridad impresa que hoy campea a sus anchas. Si la psicología social es para entender al mundo, lo mejor es que se entienda; cuando hay una idea que se quiere presentar, lo más importante es hacerla comprensible. Cuando se hace divulgación, lo último que ha de desearse es ocultar conoci-

mientos dentro de la chistera o debajo de la alfombra. En rigor tampoco se quiere arreglar los desperfectos de la realidad, sino lograr que el lector vislumbre una manera de describir el mundo en donde está, y que así adquiriera recursos para que pueda tomar sus decisiones respecto a qué es la psicología social y a qué hacer con las cosas de la vida.

Pero la divulgación debe estar claramente separada de la vulgaridad en el sentido de que no se trata de vender meramente una lectura fácil de entretenimiento sin consecuencias. Más bien todo lo contrario. La intención propia de una psicología social de divulgación es plantear un tipo de conocimiento que puede ser difícil, que puede ser duro, pero asegurándose de que lo que está escrito cumple con las condiciones para ser entendido por cualquiera que sepa el idioma y, asunto que no debe obviarse, que sepa leer el idioma, con sus matices, ambigüedades, complejidades y recovecos; y asimismo, asegurarse de que para leerlo, el lector no necesita saber algo que no está en el texto mismo, es decir, no necesita ser experto en la cuestión, ni compartir una lista de tecnicismos restringidos, ni pertenecer al mismo grupo que el autor, con lo que ya tendría comprendido de antemano lo que está leyendo, circunstancia ésta que es más frecuente de lo que parece, y que por ende hace redundantes ciertas publicaciones.

Según puede advertirse, la divulgación no es meramente un canal de salida del conocimiento académico, sino que es consustancial a una forma de concebir la psicología social, tanto en su contenido, en su método, como en sus objetivos y en su función dentro de la sociedad. Hacer una psicología social que se divulgue, esto es, que se comunique y se entienda, es parte esencial del proyecto de psicología social que se intenta en **El Alma Pública**.

Habrà quien quiera confundirla con literatura, con mera literatura. Ojalá. Porque, bien visto, aquello a lo que se llama literatura consiste exactamente en lograr lo más difícil que puede hacerse con el lenguaje (que es tal vez hacer que el lector encarne lo que lee). Y, como se sabe, quienes hacen esto suelen tomarse ingentes trabajos para alcanzarlo, y por regla general poseen un acumulado respetable de erudición, de esfuerzo, de constancia, de lecturas, de cultura. Sin embargo, como se sabe, a quienes va dirigida y quienes la consumen mayoritariamente no son expertos ni colegas, sino gente común y cotidiana perfectamente capaz de comprender lo más difícil.

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 (de 23 líneas con 65 golpes, a doble espacio), incluyendo gráficos, tablas, anexos, etcétera. Se escribirán en fuente Times New Roman 12 y 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, teléfono, correo electrónico, etcétera).
- Las citas al interior del texto se anotarán según el modelo: (Poirier, 1990, pp. 25-30).
- Las notas se escribirán al final del texto y las referencias se indicarán con superíndice¹.
- La bibliografía se anotará al final, según el modelo: Poirier, J. (1990). *Histoire des Moeur*, 3 vols., París, La Pléiade.
- Para el uso de las abreviaturas, la primera mención debe ser completa y la abreviatura entre paréntesis: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT); las siguientes referencias se harán en abreviatura: CONACYT.
- Los gráficos, tablas e imágenes deberán enviarse (con una resolución de 600 dpi) en archivo por separado y se indicará, en el texto, el lugar de su inclusión.
- Enviar la propuesta de texto por correo electrónico, como archivo adjunto, a la dirección electrónica: elalmapublica@hotmail.com



La decadencia de las naciones latinas*

Por qué he escrito

GIUSEPPE SERGI**



He escrito las páginas melancólicas de este libro por deber, porque es deber de todo hombre pensar y trabajar por el progreso de la colectividad social; he escrito aguzado por el impulso de los sucesos que revelan á cada instante los males políticos y sociales de las naciones latinas; he escrito, cuando sentía estos males como propios y personales, y bajo impresiones dolorosas que no daban ni dan tregua, imitando al que, afectado de dolor físico, se agita y queja para hallar alivio.

No soy periodista, ni hombre político, no pertenezco á círculos ó asociaciones; vivo solitario, dedicado al estudio y á la ciencia, observador imparcial de los acontecimientos, escribo con libertad, teniendo por único fin el bien, tal como lo concibo y lo juzgo. Suspendo un instante las serenas investigaciones de la ciencia que me tiene como apartado del mundo, y consigno en este libro impresiones y juicios exentos de toda influencia; también consigno mis deseos y futuras esperanzas de resurrección de pueblos—que fueron grandes, ahora caídos—si supieran abrir nuevas direcciones á su actividad, abandonando tendencias y actos que son manifestaciones anacrónicas, supervivencias fatales que inmovilizan, deteniendo el curso progresivo y transformador de la vida social.

No tengo, sin embargo, la ilusión de creer que mis palabras puedan hallar eco entre los hombres; están aquéllas demasiado en antagonismo con los sentimientos dominantes, son harto nuevas para las ideas que gobiernan la vida política y social de nuestro tiempo; y, por ende, parecerán utopías. No me maravillará si las demostraciones de la decadencia que expongo claramente, fuesen acogidas con grandes muestras de protesta y denegación; muy pocos ó ninguno querrán convencerse de ello.

Pero más extraño será, tal vez, el hecho de que entre mis adversarios no encontraré tan sólo á los conservadores de todos los matices, sino también á muchos de los que profesan las ideas más avanzadas, porque no soy de los suyos; no soy mazziniano, ni socialista, yo no pertenezco á ningún partido.

Soy enemigo de todo lo viejo que obstruye el camino del desenvolvimiento de las naciones, y por esto hago la guerra á aquellas viejas instituciones que hoy hacen enfermar á las naciones latinas; y quisiera proceder como el experto é inteligente agricultor que corta las ramas secas á los árboles seculares para que retoñen, ó el cirujano que amputa un hueso afectado de necrose para evitar la muerte.

Todo eso parecerá una utopía. Aunque lo sea, estoy no obstante convencido de que ella traza la senda por la cual la humanidad fatalmente deberá encaminarse hacia lo mejor: ¡quiere decir que habré escrito para el porvenir!

G. Sergi

Roma, Mayo 1900



* Extractado: Giuseppe, Sergi (1901). *La decadencia de las naciones latinas*, Barcelona, Biblioteca Moderna de Ciencias Sociales.

** Giuseppe Sergi nació en Messina en 1841. Inició sus actividades como profesor de filosofía en 1880. En 1884 se trasladó a Roma como profesor de antropología y se mantuvo allí hasta 1916. En los últimos años, elaboró un programa de investigación científica en psicología y antropología. En 1893 fundó la Sociedad de Antropología Romana. Murió en Roma en 1936.

PRIMERA PARTE HACIA EL ABISMO

I EL IDEAL EN LAS NACIONES

QUIEN lea el libro la *Política* de Aristóteles, no puede menos de maravillarse al hallar en él todas las cuestiones modernas referentes á la constitución política y económica de los pueblos, y al propio tiempo, las teorías y las proposiciones teóricas para la solución de aquéllas. Finalmente Platón en su *Política* imagina un sistema completo de gobierno, el cual no sólo abraza la administración del Estado en el significado restringido tal como nosotros la entendemos, sino en el sentido más lato que abraza también la administración privada y la educación de la escuela: un Estado comunista, esto es, aquel en el que todos los individuos hubieran entrado como elementos absolutamente fundidos en la masa, jamás separados y viviendo en el estado libre. Esta concepción de Platón parece tanto más extraña, porque nace en medio de un pueblo que en la antigüedad gozaba

de una libertad, principalmente política y civil, como otros pueblos no poseían; en un pueblo que tenía muy desarrollado el sentimiento individual, que fué una de las causas de su preeminencia sobre todos los pueblos antiguos y lo parece aún entre los modernos. En último resultado griega. Añádase la gran rudeza unida á la ignorancia del pueblo en Roma, que estaba muchos grados más baja que el ateniense. Mientras Roma continuamente se concentraba con las conquistas y tendía al imperialismo, que luego fué realizado de manera más amplia, Grecia estaba dividida en mu-

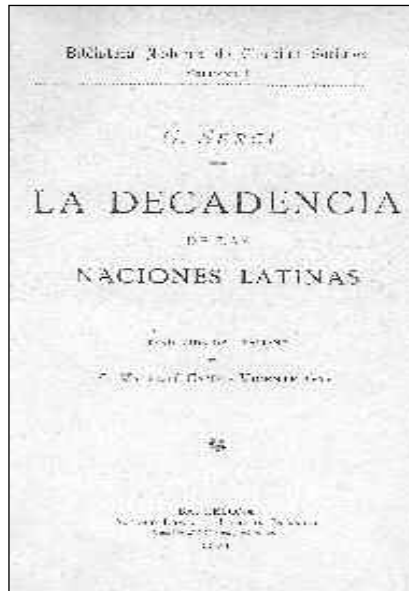


Giuseppe Sergi (1841-1936).

chos Estados pequeños, que tenían el sentimiento de vivir independientes unos de otros, y no hubieran querido ser incorporados á uno de ellos más poderoso para dar origen á una república, como la romana, ó una monarquía conquistadora. Cuando durante algún tiempo, existió la hegemonía atica, ésta no tuvo ni energía, ni tendencia de crear un Estado único, fuerte y grande: esto era contrario á las tradiciones y al sentimiento de todas las ciudades griegas.

La utopía política, como concepción de un Estado mejor ó ideal de las naciones, no renace hasta muy tarde, después de la ruina del imperio romano y transcurrida la prolongada edad media, naciendo en Italia, cuando la formaban una serie de Estados independientes y pequeños. La restauración del imperio tan fuertemente revelado por Dante y el restablecimiento de la república como pensaban Petrarca y Colá de Rienzo, no eran del tipo de que hablamos, porque se referían á un pasado gastado, que se consideraba un ideal político, y no lo era. En *El Príncipe* de Maquiavelo se puede hallar la utopía política, representando el concepto que se tiene de una mejor constitución política de Italia; pero el concepto es muy limitado, acaso porque Maquiavelo quería ser más práctico y creía próxima la realización de su deseo. Una utopía en el significado platónico es propiamente la imaginada por Campanella en Italia y por Tomás Moro en Inglaterra.

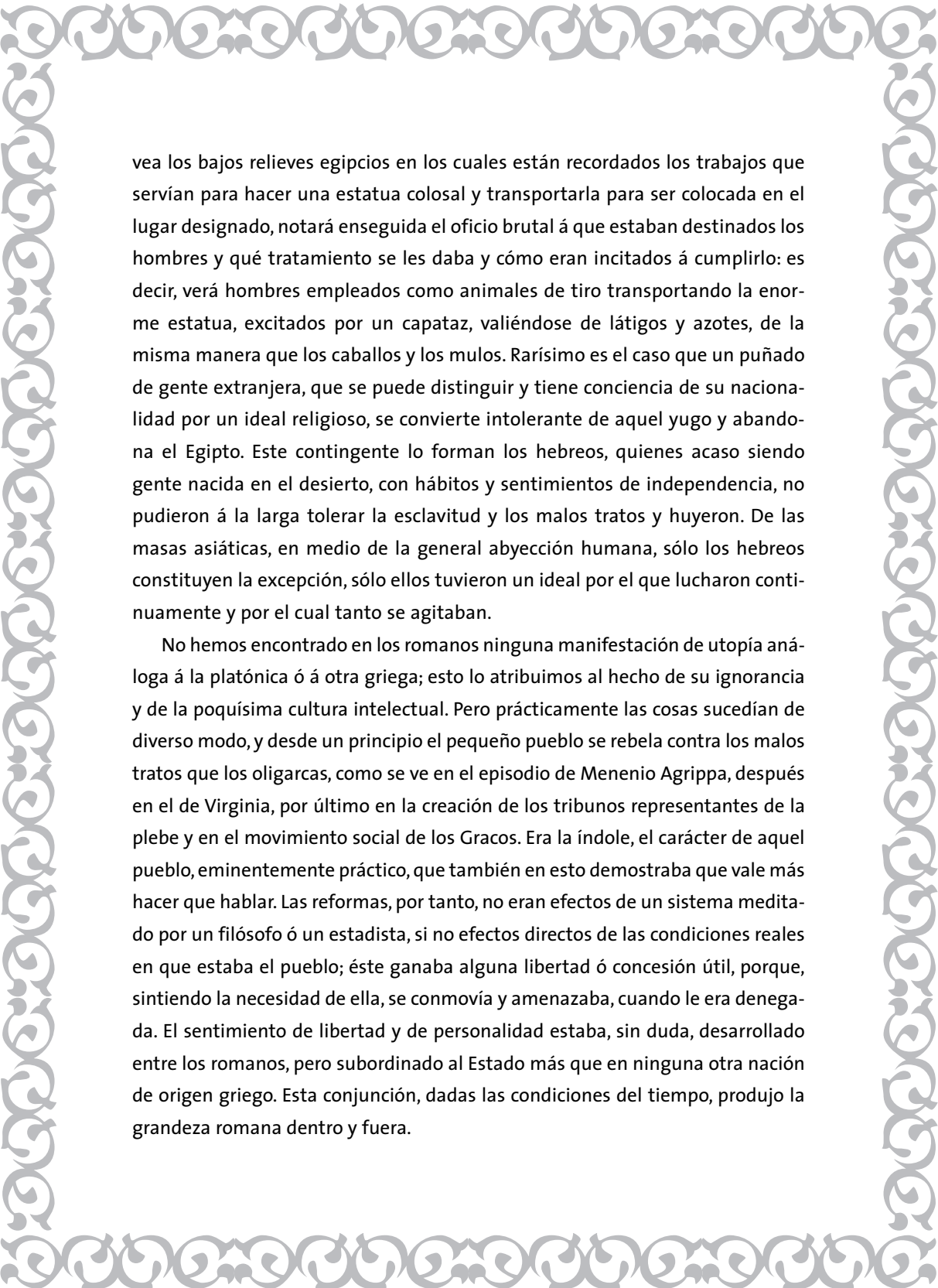
En tiempos relativamente recientes la utopía no ha tenido ya lugar, viene sustituida por la reforma más o menos profunda ó radical del Estado presente; ésta no pudo aparecer como un fenómeno raro, excepcional, pero resulta un fenómeno común, porque no hay filósofo ni hombre político que piense en las



condiciones sociales presentes, sin imaginar una reforma política y social. En nuestros tiempos, surgen en todas partes propuestas de reformas totales ó parciales; pero la utopía no es abandonada por completo, pues asume como actitudes de todo el movimiento moderno social y político, un carácter práctico, nunca visto, es decir, como una idea escrita en un libro que pocos conocen, solitaria, apartada de la sociedad en la cual ha surgido; pero, por el contrario, se difunde por todos los medios y se intenta, ó cuando menos se busca su realización.

¿Qué cosa significa la utopía ó la reforma del Estado político y social presente? Es fácil el contestar: implica un malestar presente, un deseo de vivir mejor, si no en el momento actual, á lo menos en el porvenir. Si ahora consideramos que los pueblos de las antiguas monarquías asiáticas no tuvieron un nombre que expresase una utopía política, y no hubo entre ellos un movimiento que expresara el malestar actual y la indagación de una vida mejor, nosotros debemos pensar ó que esos no sintieron las privaciones, ó se adaptaron á las condiciones en que se hallaban y así podían tolerarlas.

En uno y otro caso, nosotros hemos de pensar que sus condiciones psicológicas debían ser muy bajas, su personalidad individual poco ó nada desarrollada ó consciente, el sentimiento del gregarismo, profundo, intenso, porque las condiciones políticas y sociales de los pueblos de las grandes monarquías eran, comparadas con las presentes en los pueblos modernos, harto viles y degradadas. Las masas populares en aquellas monarquías aparecen como animales de labor ó soldados que deben hacerse matar sin ideal, en beneficio de la monarquía, es decir, que para ellos no importaba mejoramiento alguno de su vida. Curioso fenómeno es también éste, que los grandes artistas, que crearon la magnificencia en la arquitectura y en la escultura egipcia, asiría, babilónica, permanecieron anónimos, anegada su personalidad en la masa popular también anónima, cuando cumplía actos que servían al monarca ó á la casta dominante unida al monarca omnipotente. Las grandes obras sobre el Nilo, los colosos y las pirámides fueron construídas por un Faraón, y los millones de hombres que trabajaban no se distinguen de los otros animales de tiro ó de carga. Quien



vea los bajos relieves egipcios en los cuales están recordados los trabajos que servían para hacer una estatua colosal y transportarla para ser colocada en el lugar designado, notará enseguida el oficio brutal á que estaban destinados los hombres y qué tratamiento se les daba y cómo eran incitados á cumplirlo: es decir, verá hombres empleados como animales de tiro transportando la enorme estatua, excitados por un capataz, valiéndose de látigos y azotes, de la misma manera que los caballos y los mulos. Rarísimo es el caso que un puñado de gente extranjera, que se puede distinguir y tiene conciencia de su nacionalidad por un ideal religioso, se convierte intolerante de aquel yugo y abandona el Egipto. Este contingente lo forman los hebreos, quienes acaso siendo gente nacida en el desierto, con hábitos y sentimientos de independencia, no pudieron á la larga tolerar la esclavitud y los malos tratos y huyeron. De las masas asiáticas, en medio de la general abyección humana, sólo los hebreos constituyen la excepción, sólo ellos tuvieron un ideal por el que lucharon continuamente y por el cual tanto se agitaban.

No hemos encontrado en los romanos ninguna manifestación de utopía análoga á la platónica ó á otra griega; esto lo atribuimos al hecho de su ignorancia y de la poquísima cultura intelectual. Pero prácticamente las cosas sucedían de diverso modo, y desde un principio el pequeño pueblo se rebela contra los malos tratos que los oligarcas, como se ve en el episodio de Menenio Agrippa, después en el de Virginia, por último en la creación de los tribunos representantes de la plebe y en el movimiento social de los Gracos. Era la índole, el carácter de aquel pueblo, eminentemente práctico, que también en esto demostraba que vale más hacer que hablar. Las reformas, por tanto, no eran efectos de un sistema meditado por un filósofo ó un estadista, si no efectos directos de las condiciones reales en que estaba el pueblo; éste ganaba alguna libertad ó concesión útil, porque, sintiendo la necesidad de ella, se conmovía y amenazaba, cuando le era denegada. El sentimiento de libertad y de personalidad estaba, sin duda, desarrollado entre los romanos, pero subordinado al Estado más que en ninguna otra nación de origen griego. Esta conjunción, dadas las condiciones del tiempo, produjo la grandeza romana dentro y fuera.

El espíritu griego aun en esto sobresalía en su tiempo, era como en la actualidad son los pueblos modernos; y por tanto florecieron filósofos, utopistas y reformadores, como los hay en todos los países civilizados en la actualidad. Como en Grecia y en las ciudades de origen griego, el espíritu de investigación filosófica era vivaz, por lo mismo también nacía la inquietud y la insaciabilidad del momento; se quería, se deseaba el mejoramiento; se corría de modo incansable tras el ideal del Estado, tal como se había logrado el artístico, y también eran artistas los griegos, al proponerse aquél, como evidentemente lo prueba la *República* de Platón.

La gran libertad de manifestación de los sentimientos y del pensamiento despertaba aún más este espíritu, y no lo circunscribía á las personas más elevadas y cultas, sino que lo difundía en el pueblo libre; así es como la comedia podía llevar sobre el teatro su sarcasmo y su ironía, sobre todo y sobre todos con una libertad sin límites. Hoy hace reír el comparar nuestras libertades constitucionales y de imprenta con las de la constitución ateniense; hoy es un retroceso, á menudo no sólo injustificado, sino perjudicial á los mismos conservadores y al sosiego del Estado. En muchos respectos podemos decir que el Estado griego de Atenas aún ahora es un ideal para nosotros, que creemos tan superiores á los antiguos los estados más progresivos modernos. Y el sentimiento de lo mejor en el Estado y en la sociedad, común á todas las naciones, no es superior al de los antiguos griegos; el espíritu de los pueblos modernos debía, sin premeditación y sin imitación, espontáneamente, llegar á este hecho, al que había llegado muchos siglos antes del Cristianismo el pueblo griego, al ideal social y político.

Pero es necesario dar una interpretación racional, y quisiera añadir también verdadera, á estos fenómenos antes expresados; y entramos, por tanto, en la psicología de los pueblos como masa ó muchedumbre. Muchos años atrás intenté definir un fenómeno morboso ó próximo á la morbosidad, que llamé *psicosi epidémica*, la cual es efecto de sugestión en las masas populares;¹ de eso se dedu-

¹ *Per l'educazione del carattere*, 2da ed., cap. VIII, parte I, Milán, 1895.

ce un hecho bastante importante para ser señalado: que la muchedumbre, la masa popular no se mueve espontáneamente á la acción sino después de la sugestión, cualquiera que sea el sufrimiento á que está sojuzgada y el momento en que padece. El pueblo puede soportar por largo tiempo la esclavitud, los atropellos de un tirano, la miseria, las persecuciones y las privaciones de toda clase, sin otra reacción que las lamentaciones más o menos ostensibles; así, á menudo sucede que se abandona fatalmente y soporta todos los males, como un fenómeno inevitable, que no tiene remedio alguno, y al que se acostumbra. Esto sucede porque la masa carece de iniciativa, y ésta no se manifiesta porque falta un ideal determinado, ó bien un concepto claro y definido de eso que podría salvar la del mal sufrido. Si alguna vez parece que existe este concepto, esto es simplemente un deseo de librarse del sufrimiento, cuya sola cesación constituye un placer, como en el dolor físico, que cesado, aporta placer; el cual es, sin embargo, negativo. El pueblo, en este caso, se parece á un hombre errante en la lobreguez de una selva llena de abrojos, cuyos confines no puede ver ni prever, abandonándose como á un destino inevitable, esperando pasivamente el término de la existencia. Si á lo lejos aparece una luz, de alguna intensidad, que traza una vía y señala una dirección, el pobre errante se dirige ciegamente á áquella, sin pensar en otra cosa, como si fuera por atracción. Así el pueblo de todas las épocas y de todas las naciones; así las masas populares ú otras de cualquier naturaleza y por cualquier motivo aglomeradas: cuando se presenta un hombre, y muestra una nueva dirección en la vida, un nuevo modo de obrar, que da ó sólo promete esperanza de huir del sufrimiento, entonces todos se vuelven a él y le siguen como el único que puede salvarles.

Este hombre, en medio de todos, es el único que tiene iniciativa, que se ha formado un ideal cualquiera, por el cual se deben cumplir acciones porque pueden alcanzarse. Pero aún no es suficiente éste ideal, apenas presentado, para conmover una masa popular, para agitar y realizar actos de carácter distinto y á menudo opuesto á los habituales; es necesario vencer la inercia, es decir, la continuidad habitual de los actos, y eso se hace con discursos, con propaganda, como se dice hoy, y también por medio de impresos, periódicos y libros popula-

res. Cuando se ha reducido la inercia, no es difícil que continúe el movimiento, porque el espíritu se pone en un estado de tensión tal que al menor choque ó estímulo se desaprisiona la energía y produce sus efectos.

Los movimientos revolucionarios populares son reducibles á mecánica, y puede preverse cuándo y cómo sucederán, y cuál será su intensidad, estudiando y conociendo bien, con exactitud, la dinámica psíquica y las fuerzas externas actuantes. Por regla general no se sabe nada de ello por la ignorancia de quien gobierna, y á menudo los movimientos populares resultan inesperados para los hombres que están al frente del Estado ó de las provincias, por absoluta ignorancia del carácter de las masas, del modo de moverse y de la dirección del movimiento; y esto porque le falta á nuestros hombres de Estado no solamente la educación política, si no el más elemental conocimiento de la psicología; sólo tienen conocimientos empíricos, gobiernan al azar y según lo que sucede accidentalmente.

Las masas, pues, se mueven hacia nuevas direcciones por sugestión y por impulsos recibidos de un individuo que se formó un ideal para sí y para los demás; espontáneamente permanecerían siempre en el mismo sitio y no harían el menor movimiento para librarse de los dolores y de los sufrimientos comunes. El por qué de estos hechos es fácil también explicarlo por otro motivo: el hombre es animal gregárico, como todos los animales que están agrupados, elefantes, caballos, bueyes, etc.; lo que uno hace lo hacen los otros, lo mismo hacia el bien que hacia el mal. Si una oveja se precipita desde un peñasco, también la siguen las demás, y todas mueren fatalmente impulsadas por la sugestión y le imitación. Son poquísimos los hombres que tienen iniciativa y son menos gregáricos que la masa total. El carácter de gregarismo, unido á la inercia psíquica según antes he dicho, puede convertirse por opresión larguísima y por hábito, en obstáculo insuperable al movimiento progresivo de la humanidad, que entonces se estanca en la inmovilidad, apenas cesa la dirección suprema que encauza al único fin todas las fuerzas brutales y mentales de las masas; ó bien si esta dirección permanece invariable en el objeto de su origen, el cual podría ser personal y egoísta.

Y henos ahí de nuevo á la interpretación de los fenómenos antedichos. Las masas populares de las grandes monarquías asiáticas de la Mesopotamia y de Egipto, estaban gobernadas por monarcas unidos á oligarquías, para fines solamente personales y egoístas; todas sus energías se empleaban á tales fines y no voluntariamente, sino por necesidad, y con violencia opresora por parte de quienes las empleaban y gozaban. En medio de tales masas populares oprimidas y dirigidas hacia fines ajenos, nunca nació un hombre de iniciativa que pudiese encauzar las energías hacia otras direcciones; y dadas las condiciones políticas y sociales, parece que jamás pudiera surgir un hombre así. Los que tenían iniciativa, por el contrario, se encontraban entre los oligarcas, pero éstos no tenían otra tendencia que el satisfacer las propias ambiciones, á costa de las masas populares que debían servir. Por tanto, si hubo rebeldes en las monarquías persa, babilónica ó egipcia, éstos eran ambiciosos oligarcas que intentaron sustituir al monarca de su tiempo, quedando todo del mismo modo que antes. Si en Egipto se realiza el éxodo de los hebreos, fué debido á la iniciativa de un hombre de genio como Moisés; los hebreos hubieran soportado aún por mucho tiempo la opresión de los Faraones, si no hubiese surgido el hombre que los llevó al desierto para vivir libremente. Todos los otros eran y fueron rebaños como animales de carga, y soportaron opresiones de todo género por parte de los reyes y los oligarcas; aquéllos sirvieron como soldados y como operarios, masas anónimas, sufriendo el hambre, las fatigas, los golpes, á menudo la muerte, en el oscuro trabajo, como los viejos caballos de nuestros carreteros.

No sucedía así en el pueblo romano, y en general en los pueblos de occidente y también en las mismas masas serviles. Los movimientos que transformaron la república romana del carácter regio y aristocrático en democrático, fueron producidos por iniciativa de los hombres populares, los cuales excitaban las masas; y aun cuando, como se ha visto, en Roma no hubo tendencia á transformar radicalmente la constitución, ni hubo un ideal utópico, en realidad las transformaciones tuvieron lugar en la misma órbita de la constitución existente. Y si desde otro punto de vista esto no revelaba un espíritu avanzado en los hombres que tomaban parte en las reformas, según sucedía en Grecia, que buscaba el

ideal fuera de la constitución política y social vigente; por otra parte, esto influía en la estabilidad del Estado y en su grandeza, de las cuales cuidaba los Romanos, impidiendo así que las bases de la antigua constitución se conmovieran. El conato más atrevido, más subversivo, casi único, fué el de Catilina, sofocado en la sangre de muchas víctimas. El movimiento progresivo de la obra republicana cesaba con el imperio, y de aquí, como diremos, la causa principal de la ruina del mismo imperio.

Yo decía que también en las masas serviles del occidente acaecían hechos, que demuestran la iniciativa de los hombres populares que suscitaron las revoluciones; bastaría para demostrarlo recordar las guerras de esclavos en Sicilia, en el continente y la empresa de Espartaco en Italia.

Pero donde el ideal de una mejor organización política y social se manifestó, como hemos visto, fue en Grecia y en las ciudades helénicas. Allí no solamente tenían lugar los movimientos para cambiar y derribar el Estado, cuando no satisfacía las exigencias del pueblo, sino que además hombres políticos y filósofos se ocupaban en buscar, con el estudio y examen de las constituciones vigentes, cuál sería mejor, ó bien proporcionar otras nuevas absolutamente utópicas, como la de Platón. Y todo esto sucedía porque en Grecia las masas populares eran más libres y los hombres de iniciativa más numerosos que en Roma y en cualquier parte del occidente, y también porque la cultura era grande y extensa: lo cual faltaba en Roma.

En Grecia los elementos populares eran, más sueltos y más móviles que en otras partes, habituados siempre á oír tratar de asuntos políticos en público, como también acostumbrados á tratar de usurpadores á los que hubieran querido gobernarlos, es decir, los tiranos, y eran violentos contra los oligarcas, no dando tregua á los que intentaban usurpar el derecho público en ventaja propia. A pesar de esta condición favorable en el pueblo griego, á pesar de la facilidad en que se encontraba para nuevas direcciones, sin hombres de iniciativa que sugestionaran y agitasen, jamás hubiera tenido lugar movimiento alguno. Los elementos populares no tienen iniciativa, pero, por el contrario, llevan en sí la fuerza de la masa y los efectos de ésta en movimiento, los cuales

son graves y á menudo terribles y destructores, como las fuerzas ciegas del movimiento de una avalancha ó del derrumbamiento de peñascos, que es difícil sino imposible detener.

En los tiempos modernos el ideal de una constitución política y social es un fenómeno común; los modos de propagarlo han crecido desmesuradamente por medio de la imprenta y de los mítins populares; y con tales medios eficaces, y con el ideal de un mejor estado humano, han aumentado también las utopías, ó los ideales utópicos con alguna diferencia en las esperanzas de todos. Porque entonces el ideal de Platón y de Campanella pareció con bastante probabilidad á ellos mismos un concepto filosófico que podía aproximarse á la realidad, y hoy todos los ideales modernos parecen á la generalidad realizables, á sus autores, á los agitadores, como también á los convencidos y sugestionados.

Pero hay otra diferencia muy característica entre los ideales de la antigüedad griega y los modernos; aquéllos, como los movimientos de reforma de los Romanos, se limitaban al pueblo en el cual nacían, y ninguno de ellos, como por ejemplo, Platón, pensaba en la humanidad fuera de Grecia: los ideales modernos utópicos tienen una base más amplia, un fin más extenso y universal, la humanidad sin límites de nacionalidad y de patria, como sería el ideal socialista. Los movimientos de agitación, por tanto, han resultado después más extensos, más amplios, á modo de inmensas olas que cubriendo mares y montes no encuentran ningún obstáculo en la diferencia de hombres, de lenguas y de razas.

En esto la utopía moderna supera enormemente a la griega; pero esto está en relación íntima con el concepto que se tenía entonces y se tiene ahora de la nación, de la patria, de la humanidad, entonces restringido, ahora amplio. Pero las masas populares no han cambiado en el modo de actuar; como entonces, también hoy, se mueven por sugestión, y sin ésta no harían nada, aunque pesaran sobre ellas los mayores sufrimientos.

Ahora es útil saber de dónde nace el ideal de la constitución política y social; y para qué sirve, aunque no encuentre aplicación práctica. El ideal nace de las condiciones del presente en un pueblo y en una nación, cuyas condicio-

nes son en realidad necesidades y aspiraciones no satisfechas en el momento histórico; entonces aparece quien estudia el remedio de los males comunes y busca con solicitud un camino para evitarlos ó á disminuirlos. Se encuentra el malestar económico y la miseria; éstos deben derivar del sistema de la propiedad individual y del capital acumulado en pocas manos, y entonces es necesario cambiar tal sistema y abolir el capital, sustituyéndolo por otro medio para producir el trabajo: todo eso aporta, naturalmente, un cambio general en la organización política y social, y de él se deriva un sistema nuevo, una nueva constitución social que se convierte en ideal de quienes lo han descubierto. En este caso, sería el ideal socialista, tomado en sus fundamentos y en sus caracteres generales.

En otro tiempo, no muy lejano, había un ideal político, el cual era el remedio universal de los males sociales, y nació por la supresión de las libertades políticas y civiles, por la privación de la libertad religiosa y del pensamiento. Un Parlamento, el Senado, la Carta constitucional monárquica, bastaron y bastan aún á algunos, para ser felices en un Estado modelo; para otros esto es poco; es menester suprimir la monarquía, que había demostrado cuan dañosa fue con sus tiranías y arbitrariedades, y bastaba sustituir al rey con un presidente para hacer un Estado perfecto, y con ello aparejados todos los bienes. Si recordamos los hechos de Italia, sólo por este modestísimo ideal se trabajó durante muchas décadas, sufriendo los propagandistas prisiones, destierros y muertes. Hoy el ideal político de cincuenta años atrás ha decaído, en algunos porque la realidad no correspondió ni corresponde á lo esperado; en otros porque los profundos males sociales no fueron alejados en lo más mínimo, antes bien parecían agravados. Por el contrario, el ideal socialista, que es más innovador y se refiere de modo directo al malestar universal, especialmente económico, y por tanto á la lucha cotidiana de la vida, parece que puede aportar el remedio final; y por ello es y debe ser utópico, porque no se presenta como una reforma parcial de la sociedad existente cual era el ideal político, sino como una nueva organización social: toda concepción de un nuevo orden, en su significado absoluto, es una utopía, un ideal utópico.

Todo ideal es una nueva dirección del pensamiento y exige iniciativa de parte de quien lo consigue; si es concebido en el campo científico, es un impulso al progreso de la ciencia; si se refiere al arte, es un manantial de nuevas manifestaciones artísticas; si comprende los órdenes sociales, es causa de progreso y de mejoramiento social. Por este mismo hecho todo ideal es un anticipo de reconocimiento futuro en todas direcciones y para todos los fines; de donde nace enseguida una oposición, que es una reacción de parte de los que por inercia no se adaptan á moverse por nuevos derroteros, y de quienes tienen intereses inmediatos en no apartarse del lugar en donde están habitados. De aquí deriva la persecución contra los innovadores, y por ende el apostolado, el martirio, la propaganda, pudiendo conseguirse el triunfo tras de algún tiempo, si una parte del ideal resulta aplicable y aporta un perfeccionamiento real á la sociedad.

Todo ideal es, por consiguiente, útil; cualquiera que sea su extensión y su valor, aun cuando utópico, contribuye éste, no importa el modo, al movimiento durante algún tiempo: es como un fuerte impulso aplicado á un péndulo que oscila con lentitud; éste perderá las condiciones normales de la gravedad por unos instantes, pero la misma gravitación lo llevará de nuevo á la función normal; porque todo esto que se aparta de la esfera habitual, pronto acarrea desorden; pero enseguida vuelve á entrar todo en orden con otras formas y por otras direcciones.

El ideal nace en medio de los pueblos avanzados en civilización y en hombres superiores que tienen iniciativa; los griegos fueron los primeros que en el mundo tuvieron ideal en todas las fases de la vida, del arte, de la ciencia, de la política; fueron los primeros que lo manifestaron como sistema ordenado mentalmente y con el objetivo consciente de lograr el progreso social. Los pueblos primitivos y los oprimidos por el absolutismo, como se ha visto, son inhábiles para la concepción de ideales, como son inhábiles para moverse por nuevos derroteros: les faltan hombres con individualidad preeminente. Los pueblos semicivilizados, pero prácticos como los romanos, no tienen ideal utópico, pero buscan el mejoramiento, como se manifiesta la necesidad, y siguiendo los im-

pulsos, lo reúnen sin un ideal premeditado. Esto implique el hecho de que no haya grande resistencia por parte de los que permanecen en estado primitivo; lo cual, sin embargo, no impide que sobrevengan movimientos desordenados, disturbios del estado actual, esto es, revueltas, y los mismos romanos muchas veces nos dieron el ejemplo. En efecto, una reforma del estado actual, aunque mínima, aporta la supresión ó la reducción de una función política existente, por otra nueva ó modificada.

El porvenir de las naciones depende absolutamente del ideal, cualquiera que sea, como éste deriva del estado presente que no satisface; el mejoramiento proviene de lo peor, cuando los hombres están en las condiciones de sentir éste y conseguir aquél. Una nación marcará los días de su existencia, si no tiene este movimiento ideal que produce el movimiento real, cambio continuo de las formas sociales, que son la vida. Donde esto no sucede, allí hay estancamiento, inmovilidad, prodromos de la muerte.

Pero puede existir un ideal que no mire al porvenir, y no implique un desenvolvimiento de eso que constituye la actualidad, útil á las nuevas y continuas condiciones de existencia de las naciones, con el abandono y con la eliminación de las viejas, caídas en desuso y baldías; puede haber un ideal que renueve el pasado de un pueblo, como el que señalaba el mejoramiento, pudiendo hacerlo siempre en el porvenir. Este falso ideal tienen los pueblos históricos, viejo titular nobiliario de un tiempo que no vuelve, que no podrá nunca volver, como el agua de un río no tornará jamás hacia sus fuentes, sino que fatalmente desembocará en el mar ó en otra cuenca de agua. Este falso ideal de renovación del pasado, de resurgimiento de lo que ha muerto, nace cuando sobreviene el estancamiento, que produce la inmovilidad en las ideas y en el sentimiento, cuando ha disminuido la energía colectiva, y como un viejo que tiene reminiscencias juveniles, una nación recuerda sus pasadas glorias é intenta mantener la esperanza de renovarlas, mientras que á pasos agigantados retrograda y se precipita hacia la decadencia final. ❧

Sobre el determinismo social¹

GUSTAVO MARTÍNEZ TEJEDA



La discusión entre el determinismo social y el determinismo biológico en el comportamiento humano ha mostrado una influencia notable en la teorización de la psicología social; la discusión entre ambas perspectivas sigue tan vigente como lo fue desde sus inicios; sin embargo, da la impresión de que los problemas que se plantearon en esta discusión han sido obviados u olvidados ante el enorme avance de las neurociencias. Ante este panorama, vale la pena recordar algunas observaciones que George Herbert Mead (1905) planteó a las obras *Le Problème du Déterminisme Social, Déterminisme Biologique et Déterminisme Social* (1903) y *Du rôle de l'individu dans le Déterminisme Social* (1904), escritas por Dumitru Drăghicescu.

Un primer aspecto que George Herbert Mead argumenta se refiere a la diferencia que Dumitru Drăghicescu concebía como existente entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Según Drăghicescu, a partir de la uniformidad e invariabilidad de los hechos en el tiem-

po, se hacen evidentes las leyes que regirán los eventos del futuro. Entre las ciencias que se basaban en estos supuestos estaban la biología y, en este orden, también la fisiología, y junto a éstas una psicología dependiente de esta última; la deducción que derivaba si se seguía esta línea de ideas era la de que las ciencias sociales compartirían con la biología este tipo de determinismo.

Mead nos hace notar que Drăghicescu no estaba de acuerdo con este razonamiento, ya que la naturaleza de los fenómenos de la conciencia es distinta: “Son en un alto grado racionales y teleológicos en su estructura, mientras que los fenómenos naturales son mecánicos” (Mead, 1905, p. 399).

Una vez que se planteaban las diferencias entre los “hechos” de la naturaleza respecto a los de la conciencia, se plantea el problema de la relación del cuerpo y la conciencia. Al respecto, señala cómo Drăghicescu descarta las “doctrinas paralelistas del materialismo y el espiritualismo” (*ibid.*, p. 400) y plantea como una hipótesis más plausible el concepto de una “conciencia social general” como origen de la conciencia individual. Al respecto aclara que “Las fases simples irreflexivas de la conciencia serían dependientes del deter-

¹ Reseña de la reseña escrita por George Herbert Mead, en 1904, sobre los textos titulados *Du rôle de l'individu dans le Déterminisme Social* y *Le problème du Déterminisme Social, Déterminisme Biologique et Déterminisme Social*, escritos por Dumitru Drăghicescu.

Yo creo que el enamoramiento es la racionalidad y fuera de eso todo es irracional.

Luis Eduardo Aute

minismo fisiológico del cuerpo físico, mientras que los procesos altos de los cuales la conciencia individual se desprende serían provocados y dependientes del complejo social y su determinismo, determinismo que es teleológico mientras que el primero es mecánico” (*ibid.*, p. 401).

Una vez que Mead llega a esta conclusión se ocupa del problema de la herencia de los rasgos adquiridos, “pueden provenir de condiciones permanentes en el ambiente y que tendrán el mismo valor para sus formas descendientes que el que tuvieron para sus formas parentales en las cuales provocó variación”. Por contraste, “las condiciones tan inestables y variantes como las del ambiente social posiblemente no puedan ser base para la herencia de rasgos adquiridos de la vida consciente”. De esta manera el posible proceso equivalente, “la herencia del mundo social”, lo atribuye a las instituciones sociales “parecido a una página blanca sin características pero lista para la determinación de su ambiente social a través de la educación y el entrenamiento”. Esta distinción entre los dos mundos le parece a Drăghicescu algo crucial (*idem*).

Desde el punto de vista de Mead:

“[...] aquí hay una carencia total de análisis sobre la dependencia del ambiente social. En un momento dado



George Herbert Mead (1863-1931).

el autor [Drăghicescu] implica que el complejo social es el antecedente del ambiente objetivo que existe antes de la conciencia de la cuál es su sustrato en algún sentido. Por otra parte implica que aquí hay una conciencia social general de la cual se desprenden la conciencia individual. Mientras que parece rechazar la posición de Wundt de que esta conciencia social debe aparecer en los individuos, no discute adecuadamente en ningún lugar ésta asunción,

tampoco su relación con una teoría cognitiva de la conciencia” (*ibid.*, p. 402).

Por otra parte, Mead nos hace notar que Drăghicescu “asume que los eventos del mundo de la conciencia pueden ser resultado de causación sin ninguna serie fija o recurrente”, y finalmente que, “siguiendo los pasos de Tarde, sugiere que el mundo social es muy joven en comparación con el físico” (*idem*).

Para Mead en esta problemática están implicados diversos niveles lógicos dado que, partiendo del supuesto de una evolución social, tendrá lugar en el mundo social una completa integración de la sociedad, “así los procesos de la ley y el método pasarán completamente a la conciencia de la humanidad y todas sus acciones serán determinadas, como lo son los eventos mecánicos del mundo físico”, sin embargo, “en otro momento implica que la iniciativa de la con-

Un primer aspecto que George Herbert Mead argumenta se refiere a la diferencia que Dumitru Drăghicescu concebía como existente entre las ciencias sociales y las ciencias naturales.

Por otra parte, Mead nos hace notar que Drăghicescu “asume que los eventos del mundo de la conciencia pueden ser resultado de causación sin ninguna serie fija o recurrente”.

ciencia hace que tal resultado sea una imposibilidad” (*idem*).

Por otra parte, al examinar el libro de Drăghicescu sobre el rol del individuo en el determinismo social, Mead nota cómo el primero vuelve a insistir en la idea de que “el mundo físico no puede ser la base de la explicación de la conciencia debido a la complejidad extrema del contenido consciente” (*ibid.*, p. 403). Para Drăghicescu “el mundo físico es extremadamente simple, hecho de series que son siempre recurrentes sin ninguna excepción, sin ofrecer variedad por una parte ni tampoco un principio de síntesis en la otra. La variedad y la actividad sintética son aceptadas como condiciones de nuestra conciencia personal” (*idem*). Es de esta manera como el origen de la reflexión se debe buscar en el ambiente social. La evolución social es entendida como un proceso de integración que, en la medida en que se desarrolla, “implica una diferenciación de nuevas funciones sociales y de una organización más profunda de la que haya existido en cualquiera de las comunidades más pequeñas. Este movimiento es tan continuo e incesante que no se le puede limitar excepto en la integración final de la raza, aunque paso por paso, con esta expansión

de la vida comunitaria debe incrementar la profundidad e intensidad de la conciencia social. Entonces aquí tenemos la ocurrencia continua de una síntesis nueva e incesante” (*idem*).

En lo que en su momento era la psicología moderna considera que al examinar en forma más precisa los procesos sociales y de la conciencia plantea diversos ejemplos de la relación entre ambos, en esta lógica encuentra que:

“la percepción es expresada como una forma de sugestión, que la asociación de ideas vuelve a los procesos de atención y repetición, y que la atención no es más que la expresión subjetiva de prestigio, la autoridad con la cual algún elemento en el ambiente nos dirige, mientras que la repetición es un asunto de educación si nosotros tomamos la educación en su sentido más amplio. Pero la sugestión y el prestigio, la autoridad y la educación únicamente pueden ser concebidas desde un punto de vista social. Avanzando, la imaginación puede ser identificada con la invención, y la abstracción con la operación del control social a través de leyes y costumbres, mientras que la actividad voluntaria encuentra su importancia y sólo una expresión básica en lo que Drăghicescu



Quizá ese hastío proviene de la ligereza de quien cree que hacer una cosa una vez es hacerla ya para siempre, cuando lo realmente enriquecedor es la repetición.

Enrique Angulo Moya

Mead plantea que hay un punto de vista desde el cual el objeto social parece ser esencialmente diferente del de la percepción física.

cescu define como el genio. El genio es del individuo que da expresión a una nueva ley y a través de su identificación con el medio ambiente, por una parte, y su iniciativa por la otra, imprime la idea sobre la comunidad, y provoca a la masa hacia ella, así la idea llega ser parte de la conciencia de toda la sociedad. Estas leyes sociales son inculcadas a la generación más joven a través de todas las instituciones sociales. Los cambios que tienen lugar hacen que a través del genio se haga posible su avance, que es la voluntad social. El avance es necesario porque el proceso de integración social continuado que implica una absorción incesante del contenido nuevo y de una nueva organización incesante. La conclusión del total de la materia es que la psicología es una pedagogía aplicada, la afirmación es en términos de los procesos individuales de la operación por la cual la sociedad controla a sus miembros y da los pasos con los cuales se dará una integración social necesaria. Así la sociología y la psicología llegan a ser identificadas, siendo la misma ciencia vista sobre el mismo campo a través de diferentes ventanas” (*idem*).

Mead opina que el trazado de un paralelismo total entre la conciencia y cualquier ambiente que “co-

nozca” no es asunto de gran importancia, dado que el conocimiento es universalmente reconocido como constructivo y por tanto dicho paralelismo es esperado. Sin embargo, considera que Dumitru Drăghicescu comete un abuso en la crítica a la psicología fisiológica sin que su propuesta como psicólogo social ofrezca mejores garantías:

“James Mill redujo la asociación de ideas de la sucesión de eventos a una naturaleza física sobre nosotros. Si el estímulo social puede dirigir nuestra atención, ciertamente lo físico ha ejercido su autoridad por periodos más largos, y sus objetos han dado sucesión a la sugerencias con las cuales los impulsos nativos han respondido a la percepción ingenua. La ley natural ciertamente presenta instancias clásicas de abstracción, y ¿quiénes dibujarán la línea entre el impulso y la voluntad? Aquí hay, sin embargo, un problema que merece un análisis más profundo del que es otorgado por Drăghicescu. Es el problema de la relación del individuo con los asuntos de la psicología para los procesos de la conciencia como un todo. Por una parte, esto es un problema peculiar de la psicología social para la pregunta que plantea, ya sea que el individuo con quien los psi-

En el norte, nosotros, los ingleses, primero violábamos a las nativas y después las matábamos; ustedes, los españoles, las violaban y después se casaban con ellas.

Martin Amis

cólogos tratan es el mismo que el individuo de los sociólogos. Nuestro autor insiste que ellos son el mismo y que las ciencias son una misma ciencia” (*idem*).

Mead plantea que hay un punto de vista desde el cual el objeto social parece ser esencialmente diferente del de la percepción física. “Los otros mismos se apoyan en una base diferente de la de los objetos físicos. Los objetos físicos son meramente objetos de percepción, mientras que los otros son sujetos perceptivos así como objetos percibidos. La pregunta planteada es si la diferencia tiene algún significado para los procesos de la cognición” (*idem*). Mead cree que el sentir de Drăghicescu detrás de su convicción de que la conciencia social se encuentra en un plano más alto que el de la conciencia física provee el mecanismo de la cognición en sí mismo:

“[...] la cognición es esencialmente un proceso sintético que implica a un sí mismo organizante, pero este sí mismo viene únicamente en tanto los otros sí mismos, todos, aparecen en la conciencia. El profesor Baldwin en su ‘Desarrollo mental’ ha descrito, quizás, tan satisfactoriamente como cualquier psicólogo, el proceso por el cual la personalidad del niño proviene de la diferenciación de una conciencia social general hacia



Dumitru Drăghicescu (1875-1945).

un yo. Y estos otros sí mismos son aceptados como sujetos al sujeto cognoscente y por lo tanto distinto a un objeto conocido” (*idem*).

Por otra parte, Mead plantea las implicaciones éticas de este planteamiento dado que “Como Kant lo ha afirmado, estos otros sí mismos no pueden ser meramente medios como lo son los objetos físicos. Ellos deben ser reconocidos como fines.

¿Tiene el hecho la misma importancia para la psicología de la cognición?” (*ibid.*, p. 404).

Para George Herbert Mead la derivación de los procesos cognitivos a partir de la conciencia social se da en términos de la pregunta de:

“¿si la introspección presenta el conocimiento del sí mismo al conocedor, como contenido social implica necesariamente otros sí mismos, mientras que el conocimiento de los objetos físicos está sujeto a análisis dentro de estados que puede ser referidos a éste sí mismo? Pero el hecho es que el sí mismo que la introspección revela es el tan llamado sí mismo empírico, y sólo es tanto el constructor como el objeto físico. Un sí mismo construyente nunca aparece como un objeto de introspección. Pero no puede ser puesto en una tabla de disección como tampoco el sujeto trascendental de Kant. Es cierto que nosotros no podemos construir sí mismos empíricos sin cons-



Los objetos físicos son meramente objetos de percepción, mientras que los otros son sujetos perceptivos así como objetos percibidos.

truir a otros sí mismos. Es igualmente cierto que no podemos construir nuestros cuerpos físicos como objetos, sin construir otros objetos físicos, esto es una pieza del idealismo de Berkeley para referir la conciencia de los objetos físicos a la conciencia del sí mismo empírico, dando preferencia en realidad a esta última sobre la primera. Es difícil ver que la psicología, como un análisis de la conciencia reflexiva, sea esencialmente social en su carácter” (*idem*).

Otro aspecto relacionado más o menos directamente sobre esta pregunta es la asunción de Drăghicescu respecto a que las ciencias físicas nos dan una teoría fija de la naturaleza que no cambia, que no está sujeta a las constantes reconstrucciones de las teorías sociales. Mead no ve fundamento en esto ya que nuestra actitud hacia la física es la misma que hacia la teoría social: “Cualquier nueva hipótesis lleva con ella un cambio radical de tal carácter que sería imposible para los científicos predecir una nueva hipótesis desde todo el conocimiento anterior posible del mundo. Desde un punto de vista ptolemaico uno nunca hubiera podido predecir a Copérnico” (*idem*).

Los problemas planteados por George Herbert Mead al determinismo social de Drăghicescu en este breve análisis son un ejemplo ilustrativo de algunos de los pendientes para el desarrollo teórico de la psicología social contemporánea. Reiterando, no cabe duda de que ante el avance de las neurociencias y de la genética, da la impresión de que en este debate en-

tre el determinismo social y el de las ciencias físicas, este último ha logrado un desarrollo conceptual más sólido. Sin embargo, al examinar el artículo uno puede tener claro que lo que ha sucedido más bien es que el argumento del determinismo biológico, antes que responder a algunos de los cuestionamientos de este análisis, más bien los ha obviado y sólo se ha hecho un argumento más complicado, pero no más desarrollado. Vale la pena rescatar y actualizar este debate; después de todo, como George Herbert Mead plantea al final de su artículo:

“El punto que necesita ser enfatizado es que la conciencia reflexiva, cuando enfrenta una dificultad esencial y forma una hipótesis para resolverla, tiene la misma actitud hacia sus teorías sociales como hacia las teorías físicas, y viceversa. El cuerpo total del conocimiento está abierto a la reconstrucción” (*ibid.*, p. 405).

BIBLIOGRAFÍA

Drăghicescu, Dumitru (1903). *Le Problème du Déterminisme Social, Déterminisme Biologique et Déterminisme social*, París, Editions de la Grande France.

— (1904). *Du rôle de l'Individu dans le Déterminisme Social*, París, Félix Alcan.

Mead, George Herbert (1905). "Review of D. Drăghicescu, *Du Rôle de l'Individu dans le Déterminisme Social; Le Problème du Déterminisme Social, Déterminisme biologique et Déterminisme social*", en *Psychological Bulletin*, núm. 2, pp. 399-405. ✎

La escritura abre y al mismo tiempo cauteriza las heridas.

Juan José Millás

Indicios sobre el secreto y el silencio

JORGE MENDOZA GARCÍA

E

El punto de partida es la esfera pública y lo comunicable. El punto de llegada es el secreto y el silencio. De lo que trata es de delinear y argumentar cómo el material con que se edifica la vida privada, en buena medida, tiene que ver con el secreto y con el silencio. Y cómo estos se manifiestan no en el espacio público sino en el cerrado. En el espacio abierto hay comunicación, en el cerrado, silencio; eso sobre lo que no se debe hablar, más por obligatoriedad e imposición que por deseo o voluntad propia. Las sociedades y pensamientos totalitarios configuran y se apoyan en este tipo de lógica. Incrementan las zonas privadas, de *secretud* y de silencio, al tiempo que achican lo comunicable y el espacio público.

ψS

LO COMUNICABLE Y EL ESPACIO PÚBLICO

“Comunicación” es un término que surge en el siglo XIV en lengua francesa. En tanto que refiere a *participar* en se asemeja al término latín *communicare*, participación en común, *communis*, compartir. “Practicar” es un término que llega en el siglo XVI, y comunicar comienza a significar, también, transmitir; después llegan los *medios* que posibilitan dicha transmisión (Winkin, 1981). Pues bien, en sentido genérico la comunicación es un proceso en el que se participa en común y se transmite y comparte algo, información y/o significados. En la comunicación se intercambian cosas o lo que las representa, por ejemplo, palabras, signos. En México, el Laboratorio de Psicología Social (1989, p. 62) señala que en el sistema cultural se despliega el proceso de comunicación referido como “la comprensión [y explicación] de los procesos [y contenidos] de creación [y destrucción] de símbolos [y significados] mediante los cuales una comunidad acuerda su realidad”. Los participantes de esta comunicación son parte de la misma realidad que intercambian, y “comunicar

es el acto entre participantes de expresar, interpretar e intercambiar la realidad” (*idem*).

Tal intercambio es muy complicado en un espacio restringido, estrecho, privado; ese proceso se realiza más bien en la esfera abierta, pública. Dicha esfera pública tiene su origen hace más de 25 siglos, con los griegos, con el surgimiento de la plaza pública y de una ciudad cerrada al campo, la denominada *polis*. La polis es “un espacio acotado para funciones públicas. La urbe no está hecha, como la cabaña o el *domus*, para cobijarse de la intemperie y engendrar, que son menesteres privados y familiares, sino para discutir sobre la cosa pública” (Ortega y Gasset, 1930, p. 162). El espacio que surge con el apareamiento de la ciudad es de “nueva clase”, se piensa distinto en él. Antes existía el campo, y sus habitantes pensaban con el pensamiento de la tierra que pisaban, con ese arraigo a la “naturaleza”, ahora está este espacio, en oposición al campo, que se denomina plaza, negación del campo, plaza civil, “puramente humana”, de la que Sócrates acertadamente enunció: “Yo no tengo que ver con los árboles en el campo; yo sólo tengo que ver con los hombres en la ciudad” (*cf. ibid.*, p. 163).

Pues bien, el espacio público tiene ahí su origen. Su devenir tiene siglos y su historia es algo larga (Fernández Christlieb, 1991, pp. 15-48). Así, una continuación del espacio abierto es la calle, a éste le continúa uno semipúblico, por ser algo restringido, por ejemplo, el café, al que de igual forma le sigue el teatro. Puede haber espacios extrapúblicos, por su lógica administrativa y burocrática que más que generar comunicación administran información, como el Parlamento y la administración pública. Los espacios públicos se caracterizan justo por ese intercambio de significados, ese canje de conocimientos, de realidades, de brindar algo y de recibir otra cosa. En cambio, en el espacio semipúblico no se

intercambia, más bien se guarda con celo lo que se sabe. Es ésa su lógica.

Lo público es aquello cuyo contenido interesa a todos, es decir de interés común (Simmel, 1908, p. 385), como se dicta desde que los griegos inventaron ese espacio. El espacio público, como la calle, tiene sus significados, sus sentires. Un espacio público, por antonomasia, es un espacio social. Por espacio puede entenderse “el significado que adquieren un conjunto de dimensiones en las que se vive”, y a la inversa: “dimensiones que condicionan en función de sus características, la forma de vivir que se produce en su interior” (Torrijos, 1988, pp. 19-20), es decir, que quienes habitan un espacio son menos sujetos distantes, observadores ajenos, y más participantes y creadores de él: el espacio es menos natural y más uno social y transformado. Puede aseverarse, asimismo, que al espacio como territorio y orientación le corresponde una expresión simbólica, donde entra el lenguaje y las relaciones que en él se establecen (Fernández Christlieb, *op. cit.*), de tal suerte que puede hablarse de “entorno significativo”, ese donde “los sucesos cobran importancia de forma relativa al grado en que nos afecten, a que nos sean más o menos cercanos” (Torrijos, *op. cit.*, p. 23). Michel de Certeau, por citar, no opone lugares a espacios, de hecho el espacio es un “lugar practicado”, un “cruce de elementos en movimiento”. La calle trazada geoméricamente, y que el urbanismo concibe como lugar, es transformada por los “usuarios”, por los caminantes, en espacio. Los relatos, las narrativas sobre estos lugares, igualmente, van trazando dichos espacios (De Certeau, 1990, p. 129).

El espacio es de la misma familia que “despacio”, es decir, de *lentamente*, de *calma* (Gómez de Silva, 1985), de ese ritmo que se requiere para que los acontecimientos logren ser percibidos, sentidos, significados y por tanto comunicados. El espacio es social en la medida que la práctica social lo va delineando, borrando incluso la frontera del



Liliana Ang, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

espacio “natural” (como el campo), además de que está habitado por símbolos y significados, por intercambios sociales, por interacciones, de ahí que pueda señalarse que los espacios hablan, por virtud de quien los habita, por eso se guardan acontecimientos en sus edificaciones, por eso durante muchos siglos “el espacio se concebía como templo de la memoria” y lo era “porque se sabía que hablaba o invitaba a hablar” (Ramos, 1989, p. 75).

En síntesis: en el espacio público se manifiesta la comunicación; el espacio social es el espacio público; es en el espacio público en el que se edifican

e intercambian las visiones del mundo. Lo cual, por cierto, no niega la existencia del espacio privado.

LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Lo privado es esa zona en donde la gente se *repliega*, se *retira*, donde ya no es necesario portar la *indumentaria* ni las formas y comportamientos requeridos en el espacio público. Es el sitio familiar, doméstico, zona en que está aquello que queremos sólo para nosotros y que contiene los asuntos que no conciernen a los demás, de lo que no se quiere hablar ni divulgar porque no pertenece al

Lo privado y el individualismo comienzan a fusionarse, a parecer lugar y contenido naturales, mutuamente constitutivos.

sitio abierto: “El poder privado ha de resistir hacia fuera, los asaltos del poder público” (Duby, 1985, p. 13). Efectivamente, de alguna manera lo privado es eso opuesto a lo público, es eso que se guarda o esconde, aquello que se intenta alejar de la mirada o el interés de los demás. El concepto de vida privada que se fue consolidando hacia el siglo XIX recoge esa idea de lo privado. Vida en privado, ahora todos tienen o intentan tener. Lo dijo, a su manera, Georg Simmel (*op. cit.*, p. 385): “Lo que por su sentido interior tiene una existencia autónoma, los asuntos centripetos del individuo, adquieren también en su forma sociológica un carácter cada vez más privado, cada vez más apto para permanecer en secreto”.

Y como el espacio público, el privado tiene también su historia. La Edad Media acentuó lo que venía en camino, la división privado/público. Con el surgimiento del Estado, la mirada política se inmiscuía en el espacio privado, lo invadía. Con los tiempos modernos se han diversificado los espacios privados. Históricamente, al menos en Occidente, el espacio privado ha estado dictado para el mundo femenino, sea la mujer o los sentimientos. Para los hombres, el espacio privado ha sido algo restringido, en número y en su devenir: la casa es de predominancia femenina; áreas de trabajo, taller, oficina, fábrica, y algunos sitios de relajamiento (Duby, *op. cit.*).

Habrà que observar que, con la *Declaración de los Derechos del Hombre*, el individualismo y lo privado van adquiriendo un mayor éxito y reconocimiento: el sufragio universal adquiere forma en

1848; en 1792 el domicilio se vuelve inviolable; en 1795 las pesquisas nocturnas se prohíben; casa y noche son lugar y tiempo de la privacidad. Con un poco más de tiempo llegará la *secresía* de la correspondencia, aunque los maridos continúan vigilando la de la esposa. Estos actos, como muchos otros, muestran que sigue existiendo la invasión de la privacidad: los reclusos, enfermos o prisioneros, sufren la *violentación* de sus cartas. Y si bien ciertas partes de la vida de la gente se mantienen lejos de la mirada vigilante, lo cual en múltiples casos se agradece, la legitimación de la división público/privado acarrea consigo otras problemáticas: qué se puede enunciar y anunciar, y qué no. De quién sí y de quién no. Quiénes son personajes de interés público. Efectivamente, con la certificación de lo público/privado, encontramos situaciones de confrontación extrema: por amenazar con la publicación de una biografía, el ofendido se bate en duelo con el periodista. El ofendido muere, pero salvaguarda su “secreto personal”. La vida privada resulta una atracción de la prensa desde fines del siglo XVIII. A principios del XXI tal fascinación sigue creciendo.

De un lado encontramos a quienes sienten esa “vida privada” como algo sagrado, algo que no debe exponerse en el espacio abierto, público. Del otro, a quienes demandan y hurgan en esos sitios que creen interesan a los demás, por eso desean y quieren hablar de ello. Los segundos asumen plenamente la división público/privado, aunque jalonean las fronteras de dichas zonas. Pero eso que

se considera privado proviene, paradójicamente, de la esfera pública: desde ahí se dicta qué pertenece a este ámbito y qué a la esfera privada.

Ciertamente, la colectividad y su normatividad, que incluye el ámbito de lo personal, se ve exaltada por deseos de privacidad, sea para dormir, leer o vestir o querer a quien se desee. Democracia y mercado juegan a favor de esta privacidad. La ciudad, por su parte, flexibiliza los designios de la familia, debilita ciertas normas impositivas que dominan lo privado. Lo privado adquiere derecho de piso en distintos ámbitos, hasta en el político, que por definición es público. Políticamente son los tiempos de las corrientes anarquistas individualistas. Libertad del cuerpo, amor libre. Individualismo. Tan son así estos tiempos que en 1845 Max Stirner escribe su libro *El único y su propiedad*, dedicando la segunda parte del texto a la consagración del yo: “mi poder”, “mis relaciones”, “mi goce”. (Este formidable libro difícilmente pudo aparecer en el siglo v a.C. o en el siglo XXI del desencanto individualista). A esta perspectiva individualista y privada contribuye el pensamiento biologicista con sus indicaciones sobre el cerebro y la persona.

Lo privado y el individualismo comienzan a fusionarse, a parecer lugar y contenido naturales, mutuamente constitutivos. “A lo largo del siglo XIX se acentúa y se difunde lentamente el sentimiento de la identidad individual” (Corbin, 1987, p. 397). El nombre propio es parte de la identidad de la persona. En el medio rural se va diluyendo y da paso al apodo. El apodo pasa, después, a ser parte del mundo marginal: a artistas, bohemios, prostitutas y criminales se les adjudica. La alfabetización y la escuela forman una nueva relación entre la persona y el nombre. Así, por ejemplo, dejan marcas, sus nombres sobre todo, en piedras y árboles. Las clases bajas son las que realizan más esta práctica. Son conscientes de que ellos, a diferencia de las élites que sí acceden a la escritura, dejarán pocos

registros de sí. La agenda personal se hace presente en este tiempo, así como la tumba individual y el epitafio, en el marco del nuevo culto a los muertos.

Múltiples elementos del individualismo y la privacidad van emergiendo, y con estos la necesidad de mayor control para saber quién hace qué, especialmente si se trata del que rompe la normatividad. Anteriormente, usurpar la “personalidad” de alguien más resultaba relativamente fácil. Bastaba hacer uso del nombre de algún muerto o desaparecido y que los contemporáneos no lo tuvieran presente. Un niño huérfano o desamparado no era identificable fácilmente. En consecuencia, había que crear o diseñar signos que identificaran a los recién nacidos: brazaletes, lunar, collar constituyen una respuesta. En ese tenor, los que delinquen no son aún reincidentes pues no se sabe quiénes han cometido algún delito anteriormente. Una técnica que se presenta en estos tiempos ayuda a deducir este anonimato y hace presente el reconocimiento *a posteriori*: la fotografía. Hacia 1876 la policía hace uso de este artefacto. En 1882 ponen en práctica la filiación antropométrica: seis o siete medidas óseas identifican a los individuos. El aspecto físico jugará un papel importante en la identificación personal. A ello se suman las huellas digitales. En 1912 se expide en Francia una ley sobre el carné de identidad, que contendrá, entre otras cosas, nombre, apellido, fecha y lugar de nacimiento, señas particulares, huellas y foto del portante. El individuo y sus atributos son el síntoma del siglo XIX. Hay una especie de “basculamiento” de la persona. Impera, por otra parte, la idea del control de esos individuos, Louis Pasteur y sus microbios, desde la biología, serán un modelo para el control social. Por lo cual se experimenta un temor de la intromisión en la esfera del individuo, de su “yo” (*idem*).

Ese siglo XIX de la privacidad que auspicia al individualismo también vio el repliegue hacia el

cuerpo y su cuidado, alentado por las enfermedades, las epidemias. El espacio privado es reducto de las enfermedades de distinta índole y también lo es de los prejuicios. Pero, asimismo, significa confort para la persona, en tanto que facilita cierta autonomía, favorece el diálogo interno, la ensoñación, etc., que son, finalmente, cosas de la privacidad, de lo íntimo. La burguesía se permite la alcoba individual donde se experimenta comodidad y una cierta higiene recomendada por los médicos. La mujer atiende más a esta privación del espacio.¹ Decora su sitio para que sea un reflejo de ella, de algún modo se le parece. Eso en la ciudad. En el campo, la privacidad del espacio se manifiesta mediante el uso de cortinas. “Cuando, hacia 1900, se difunde el tocador, y luego el cuarto de baño, provisto de un sólido cerrojo, el cuerpo desnudo puede comenzar a experimentar su movilidad al abrigo de cualquier intromisión” (*ibid.*, p. 417).

Es en este contexto privado que la limpieza del cuerpo tiene su sitio, aunque el agua se ve con reticencias. Se cree que es factor de esterilidad femenina. Las manos se lavan al igual que la cara y los dientes. Los pies reciben higiene máximo dos veces al mes. La cabeza, no. Se cree que una tez estética se forma con el imperio de la grasa. Los imperativos médicos no se atienden, se les mira como intromisiones a la vida privada.² Eso en la ciudad. En el medio rural es algo diferente la di-

námica. Los baños en el río siguen su ritmo. El calor así lo impone.

No obstante, hay que señalar que el espacio privado está, socialmente, ocupado por la mirada del otro. Por ejemplo, lo que se hace o deja de hacer sobre el cuerpo es dictado por la cultura del momento. Desde ahí se prepara la incursión en el espacio abierto. El camisón está bien para la alcoba, no para estar en la calle. El atuendo de mañana en la mujer no deberá ser mostrado a extraños; es permisible para ser expuesto ante el amante en la privacidad, no en público. La mujer con cierta decencia debe arreglarse para salir a la calle, pues desarregladas sólo van las prostitutas y las sirvientas (*idem*). Y si eso ocurre con la vestimenta, la mirada del otro se teme para hacer otras cosas que se consideran más privadas: el denominado mal blanco, miedo a ser espiada por gente desconocida, o el mal verde, ese estreñimiento que da a las mujeres por temor a ventosear en público (Sennett, 1974) son sintomáticos de estos tiempos.

Según puede advertirse, la vida privada está en buena parte dibujada, normada, rondada por el pensamiento abierto, público. Ahí encuentra sus procuradores. En las dos primeras décadas del siglo XX existían aun “gestores” de la vida privada, esos iniciados en los secretos y la vida familiar: i) el sacerdote, en el orden de lo religioso; ii) el notario, en el orden de lo material y el matrimonio, y

¹ Dato peculiar: no hay espejos de uso masculino, sólo el barbero posee uno. Los demás espejos son del dominio femenino porque, el cuerpo, en privado, se contempla. La delgadez, con el uso de espejos verticales, vendrá aparejada de la delgadez como estética corporal (Corbin, *op. cit.*).

² “El agua tenía mala fama en la Europa cristiana. Salvo en el bautismo, el baño se evitaba porque daba placer y porque invitaba al pecado. En los tribunales de la Santa Inquisición, bañarse con frecuencia era prueba de herejía de Mahoma. Cuando el cristianismo se impuso en España

como verdad única, la Corona mandó arrasar los muchos baños públicos que los musulmanes habían dejado, por ser fuentes de perdición. Ningún santo ni santa había puesto nunca un pie en la bañera y entre los reyes era raro bañarse, que para eso estaban los perfumes. La reina Isabel de Castilla tenía el alma limpia, pero los historiadores discuten si se bañó dos o tres veces en toda su vida. El elegante Rey Sol de Francia, el primer hombre que usó tacones altos, se bañó una sola vez entre 1647 y 1711. Por ‘receta médica’” (Galeano, 2008, pp. 84-85).

La palabra, al menos desde los griegos, ha estado del lado masculino, como lo fue el espacio público.

iii) el médico, en el orden de lo corporal y la salud (Vincent, 1987). Tales gestores son mirones externos en la vida privada. Tienen autoridad para determinar y administrar el orden de lo privado, regularlo. Así como regular lo que se piensa o al menos lo que se escribe.

LO PRIVADO Y EL SECRETO

En el siglo XIX se acentúa la división de las funciones sociales de mujeres y hombres: a ella, los perfumes, el adorno y los colores suaves; a él las actividades públicas, el color negro, razón por la que Charles Baudelaire expresará que este sexo está de luto, y observa su jactancia por la barba. El pudor y la vergüenza regirán este siglo. El sentimiento de ser atrapado por la mirada indiscreta está presente, de ahí que haya que enmascarar la actitud y el comportamiento, cosa que bien sabe Richard Sennet (*op. cit.*). Aunque ese enmascaramiento las más de las veces resulte regir la vida pública, también la privada: la normaliza, la regula. O al menos eso intenta. Por si las dudas, “hay que enseñar la prudencia, hacer que la joven tenga sus manos ocupadas permanentemente, que tema su propia mirada, que sepa hablar en voz baja y, lo que es aún mejor, que se persuada de las virtudes del silencio” (Corbin, *ibid.*, p. 425). La palabra, al menos desde los griegos, ha estado del lado masculino, como lo fue el espacio público (Reyes, 1942). El silencio y el espacio privado son imposición hacia la mujer. El siglo XIX no fue muy distinto: es “en este siglo que se afirma la primacía de la palabra masculina, la

predicación femenina se lleva a cabo mediante la retórica del cuerpo, la elevación de la mirada y el fervor del gesto” (Corbin, *idem*). Y si la vida urbana se desliza en esas formas, la vida rural no hace cosas distintas, pues gestores y virtudes se imponen. La moralidad y los modales, en el medio rural, se atisban de rigurosidades, de imposiciones. Se crean congregaciones juveniles que cuidan los valores. La intromisión de instituciones es tal, que alcaldes y curas pueden ser parte de esas juntas que eligen a la “joven más virtuosa” de un poblado, y su virtud ha de ser sancionada por el médico que tiene que certificar la doncellez de la joven.

Pero al hombre también le toca su dosis de lo privado, con todo y prácticas que esconder. El hombre no puede pensarse sin la mujer al lado o en ciertas prácticas, no obstante el pensamiento sobre ella en términos sexuales no es bien visto. El secreto del hombre es la “manualización”, porque es considerada un vicio. Con la mujer sucede algo peor. En el ámbito médico y narrativo de la biografía es una histérica, prostituta, ninfómana (*idem*). Es viciada de origen. El cuerpo tiene una gran fuerza y presencia en el ámbito de la vida privada. Esa privacidad de la vida cotidiana, en especial sus secretos, sexualidad, cuerpo, higiene, se mantiene algo lejos de los confesionarios, pero su desciframiento continúa, y lo hace vía la contabilidad, la contabilización de la existencia, horas, días alrededor de las prácticas que pueden ser vistas como pecaminosas. Y si hay libros de cuentas en la casa, por qué no llevar la contabilidad de la vida. Es así

“El secreto pone una barrera entre los hombres” porque separa a aquellos que comparten el secreto de los que no.

que surge el diario íntimo. Que no es sino una forma del secreto.

La vida privada no puede sino ser “entendida en el sentido estricto de vida secreta” (Vincent, *op. cit.*, pp. 139-140). Desde esta enmienda, se vale una cuestión sobre lo privado: se asume que es aquello a lo que el público no tiene acceso. Pero hay ciertos sitios denominados privados a los que algunos grupos tienen paso, por ejemplo, ciertos baños, los denominados “privados” en lugares públicos o establecimientos comerciales. Piénsese en que son parte de la privacidad las citas y relaciones de algunos personajes públicos con mujeres de la vida pública. Por otra parte, en ocasiones los altercados de la vida privada son dirimidos en sitios públicos, como los juzgados. Lo público/privado, en esta óptica se complejiza (Simmel, *op. cit.*). En consecuencia, en un segundo momento, para ser más vehementes en la acepción de lo privado, habrá que señalar que lo que puede ser nodal en el régimen de lo privado sería el secreto. “No el secreto absoluto, que por esencia no deja huella, sino la frontera que se mueve, según el tiempo y el lugar, entre lo dicho y lo no dicho” (Vincent, *op. cit.*, p. 159). La palabra “secreto” aparece hacia el siglo XV, proveniente del latín *secretus*, del verbo *secerno* que significa separar, poner aparte. Separarlo, en este caso, de lo abierto, de lo que puede expresarse abiertamente, en público (Gómez de Silva, *op. cit.*). Más aún, A. Lévy da cuenta del origen del secreto: “en el origen de la palabra secreto está la operación de tamizado del grano cuya finalidad es sepa-

rar lo comestible de lo incomedible, lo bueno de lo malo. El elemento separador es un agujero, un orificio cuya función es dejar pasar o retener en función de la conformidad o de la no conformidad del objeto con el orificio” (*cf.* Vincent, *op. cit.*, p. 160).

Efectivamente, el secreto es un saber o conocimiento que se oculta con respecto a otro conocimiento. Se conforma de tres elementos: i) el saber; ii) el disimulo de este saber, y iii) la relación con el otro que proviene de este disimulo. Secreto, también refiere a “retención de una información” (*idem*). El secreto es algo que se debe guardar, eso se sabe, lo cual constituye “un secreto a voces”. Hay secretos compartidos, los de la familia, los del barrio, los de la resistencia. Si bien en estos casos designa algo que se dice entre algunos, pero que se imposibilita que se diga más allá de “donde se debe”. Ese tipo de secreto, o el orden de este secreto, no atenta contra la vida social, porque no se impone ni esconde algo de interés para la vida pública de una sociedad. El secreto que aquí se retoma es ese que encubre sucesos, periodos, situaciones, acontecimientos, que esconde deliberadamente con fines de ejercicio de poder. De legitimar lo ilegítimo. Así, por ejemplo, durante los siglos XVI y XVII los gobiernos mantenían en “escrupuloso secreto” las deudas que el Estado tenía, la situación de los impuestos, cuántos soldados tenían, razón por la que los embajadores realizaban actividades de espionaje, hurgando cartas y tratando de encontrar “revelaciones” con personas que “sabían” algo al respecto, incluso interrogando a la servidumbre. Pero tam-

bién ocurre a la inversa, como en la historia de la corte inglesa, de la cual se ha señalado que es sólo con las influencias secretas y con la presencia de las cábalas e intrigas —que se desarrollan en el momento en que el rey comenzó a tener consejeros legales—, es decir, cuando el gobierno se convirtió en un régimen de publicidad, cuando “el rey (lo que se advierte particularmente desde la época de Eduardo II) comienza a constituir frente a estos colaboradores en cierto modo impuesto, un círculo de consejeros no oficiales, secretos, círculo que crea un encadenamiento de ocultaciones y conspiraciones por el hecho de existir y por los esfuerzos que se hacen para penetrar en él” (Simmel, *op. cit.*, p. 384).

Y es que, evidentemente, ser parte del secreto es aceptar formar parte de una red de complicidad y, por contraparte, “detentar un secreto” suscita la amenaza, la exigencia de la confesión. Lo cual, por cierto, no hace sino explicar cómo la historia del secreto se entreteje con la historia de la tortura: para conseguir el secreto. Por otro lado, a quien queda excluido del secreto, y que sabe que existe, no le resulta nada agradable. Pero, asimismo, el secreto puede volverse, para quien lo detenta, insoportable, razón por la cual en ocasiones quien revela un secreto tiende a sentirse aliviado de la carga (Vincent, *op. cit.*). En otras situaciones, como cuando la información contenida en lo recóndito pone en riesgo la seguridad de otras personas, revelar el secreto sólo aqueja. En otros casos, cuando el secreto se expresa en el espacio público, puede volverse escándalo, como cuando a un personaje público de vida “virtuosa” se le ha “encontrado” en actos deshonrosos; actos que deben mantenerse en secreto.

Ahora bien, hay un sentido moral al otorgarle carácter negativo al secreto, y ello porque “el secreto es una forma [...] que se mantiene neutral por encima del valor de sus contenidos” (Simmel, *op. cit.*, p. 379). Lo cual puede ser cierto, sólo que hay que agregar que el uso que de ese contenido se

hace es lo que le otorga una carga, en un sentido o en otro, que bien puede ser el caso de la exclusión: si con el secreto se prescinde de ciertos grupos sociales, el secreto entonces será dañino y perjudicial. Por eso es que líneas más adelante, Georg Simmel dirá: “si el secreto no está en conexión con el mal, el mal está en conexión con el secreto” (*idem*), porque múltiples casos así lo muestran: “las deliberaciones del parlamento inglés fueron durante mucho tiempo secretas, y todavía en el reinado de Jorge III, se perseguía la publicación en la prensa de noticias acerca de ellas, porque se estimaba expresamente como un ataque a los *privilegios parlamentarios*” (*ibid.*, p. 380). Esta *secretud* genera divisiones, separaciones, exenciones: “el secreto pone una barrera entre los hombres” (*ibid.*, p. 382) porque separa a aquellos que comparten el secreto de los que no. Porque hay información que unos poseen y otros no.³ Los regímenes aristocráticos tie-

³ Cuando el secreto se extiende a un grupo entero estamos hablando de *sociedades secretas*. El secreto no puede guardarse por mucho tiempo, su guardia siempre es temporal. Cuando algo se encuentra en gestación, idea, suceso, organización, y se trata de imposibilitar su desarrollo, se recurre a la forma secreta (sociedad secreta). Conocimientos, religiones, partidos nuevos lo saben: ante la embestida del poder, hay que replegarse y no mostrarse. La sociedad secreta, en tal caso, funciona como protectora de eso que se desarrolla. Cuando se está en ascenso, o en decadencia, lo secreto funciona. El cristianismo, en los primeros siglos, fue perseguido y hubo de ocultarse para sobrevivir y al paso del tiempo, cuando se volvió religión de Estado, practicó la persecución contra el mundo pagano. Este fue el que se replegó a la *secretud* para sobrevivir. Las sociedades secretas rudimentarias son las de dos integrantes (parejas) (Simmel, *op. cit.*, p. 396). Las sociedades secretas implementan los medios psicológicos para que el secreto se guarde, por ejemplo, el juramento y la amenaza de castigo para no develarlo. El secreto es algo que ha existido desde tiempo atrás. Viene de lejos. La sociedad secreta, en cambio, es una organización secundaria con respecto a la sociedad misma, la sociedad secreta surge en su seno.

En el espacio privado otra es la actividad y la vida, que puede, incluso, ser contraria a la expuesta en la esfera abierta.

nen como característica el secreto, usan la *secretud* para doblegar y dominar. Lo oculto es para un reducido número de la elite. En Esparta, el secreto contenía el número de guerreros con que entonces se contaba; los nombres de los inquisidores eran conocidos sólo por el Consejo de los Diez que los elegía. De igual forma, “en algunas aristocracias suizas, los cargos más importantes se llamaban los secretos, y en Friburgo, las familias aristocráticas eran denominadas ‘las estirpes secretas’” (*ibid.*, p. 413).

Todo lo cual tiene una “razón” histórica y política que desde el poder se ha esgrimido como fundamento del secreto: la estabilidad social. O las denominadas “razones de Estado”, pues quienes arguyen desde esta mirada recomiendan disimulo y prudente silencio. Discreción. *Secresía*. En esta lógica puede entenderse el apodo de Guillermo el silencioso, “hombre tan voluble” (*cf.* Burke, 1993, p. 167). La cuestión es ocultar, como ocultar sucede con otros sucesos. Sobre ciertas tragedias, ciertos exterminios, ciertos arrasamientos, como en el caso del holocausto, de éste Richard Glazar ha dicho que: “toda la maquinaria de muerte reposaba sobre un único principio: que las gentes no sepan adónde llegan ni lo que les espera” (*cf.* Vincent, *op. cit.*, p. 188). El silencio, el desconocimiento, el secreto. Todo junto en confabulación.

Los pensamientos duros, cerrados, fanáticos, totalitarios, son especialmente ilustrativos sobre el corrimiento de lo público a lo privado vía la *secretud*. Los países con gobiernos totalitarios lo han experimentado. En los totalitarismos, de cualquier signo,

la separación entre lo público y privado tiende a desaparecer: “no secreto de correspondencia, investigaciones policiales a cualquier hora del día y de la noche, incitación a la delación, incluso en el marco familiar, etc.” (*ibid.*, p. 139). Una buena aproximación a la caracterización de vida privada en sociedades totalitarias consistiría en afirmar que la privacidad no existe, pero eso omite la astucia de las personas para mantener en lo privado múltiples cosas que después se expresarán en el espacio abierto. Cuestión de esperar algún tiempo. Lo cierto es que las sociedades totalitarias obligan a la *secretud*, a que la esfera privada sea más amplia que lo que puede expresarse en la vida pública. Se acatan las normas en el espacio abierto y en consecuencia se lleva una vida ciudadana, mientras que en el espacio privado otra es la actividad y la vida, que puede, incluso, ser contraria a la expuesta en la esfera abierta; en tal caso “el totalitarismo genera más secretos de los que acosa” (*ibid.*, 140). De esta forma, cuando Jean-Paul Sartre señala: “nunca fuimos tan libres como durante la ocupación alemana”, alude a la condición de *secretud*, de ampliación de la esfera privada, pero una ocupación limita una gran cantidad de libertades a las que difícilmente se renuncian de manera voluntaria. Ese es uno de los supuestos de las sociedades que se presumen democráticas: no se invade la vida privada de las personas (Duby, *op. cit.*).

Es sintomático que cuando la vida se repliega hacia el espacio privado, hacia el secreto, por no darle acceso al poder a esos sitios, las fuentes para

El diarista tiene imposibilidades de comunicación con los demás. Por eso escribe en su diario.

la reconstrucción de un periodo del pasado son más inaccesibles. Por ejemplo, se restringen a diarios, correspondencias, autobiografías o memorias, aunque estas fuentes terminan por mantener lagunas importantes.

La dureza de la *secretud*, que intenta privatizar aquello que debiera encontrarse en el ámbito público, no sólo se expresa en el orden de lo estrictamente político o religioso, es decir, en la esfera de pensamiento duro. Es notoria también en el ámbito cotidiano: la relación privado-secreto la atraviesa, y es ahí donde más tersamente se ha mirado. En 1810, Jullien, un militar retirado, escribe su *Ensayo sobre el empleo del tiempo o Método que tiene por objeto reglamentar bien el empleo del tiempo, primer medio para ser dichoso*, en el que recomienda que se lleven tres diarios, también denominados “cuentas abiertas”, que den cuenta sobre las oscilaciones morales, de salud, intenciones intelectuales, etc. Se inscriben lo mismo la actividad amorosa que la actividad del trabajo, el dinero y el ocio. Registrar lo que se dilapida, lo que se pierde: “la utilización del diario es también una disciplina de la interioridad; lo que se deposita sobre el papel es una confesión específica. La escritura permite el análisis de la culpabilidad íntima, registra los fracasos de la sexualidad lo mismo que el asfixiante sentimiento de la incapacidad de obrar, y remacha las resoluciones secretas” (Corbin, *op. cit.*, p. 433). En múltiples ocasiones, el diarista tiene imposibilidades de comunicación con los demás. Por eso escribe en su diario. Pero lo vertido ahí está cruza-

do por el secreto, algo que a los demás no puede ni desea comunicar. Por caso, las mujeres deben escribir sin que el marido se percate de ello, esconder su escritura por lo que ahí se plasma. En especial lo referente a la sexualidad, que es un secreto.⁴

En todos los niveles, “la sociedad humana está condicionada por la capacidad de hablar; pero recibe su forma por la capacidad de callar” (Simmel, *op. cit.*, p. 397), que en una de sus maneras más drásticas resulta de imposiciones. En efecto, otra manera de la *secretud* es la prohibición de escribir ciertos relatos, como en algunos grupos religiosos ocurre. Pero en la esfera política, como ya hemos visto, también se presenta. En la academia, desde viejos tiempos ha acaecido. Pitágoras prescribía a sus novicios un silencio de varios años, para mantener en secreto componentes de su asociación. Se imponía una disciplina y una pureza de la vida. Quien pasara esta prueba, conseguir estar años sin hablar al respecto, estaba preparado para otras pruebas mayores.

EL SECRETO Y EL SILENCIO

El silencio lleva invariablemente al secreto, ha dicho Georg Simmel. Las relaciones entre las personas

⁴ El diario es una tarea y llega a ser un placer refinado. El deleite está presente. En él se cree, se advierte: “aspiro a llegar a ser yo mismo al entrar en la vida privada y familiar”, escribirá uno de ellos. También el diario funciona como una especie de museo para su posterior visita. Se pegan boletas de escuela, se dibujan cosas, etc. (Corbin, *op. cit.*, p. 434).

descansan en que unos saben algo sobre los otros. La acción entre las personas tiene su fundamento en la imagen mutua que se tienen. Y ante tal imagen que del otro se tiene, puede uno modificar su actitud o comportamiento: “todo cuanto comunicamos a los demás... es ya una selección de aquel todo anímico real” (*ibid.*, p. 361). Solemos actuar con los demás asumiendo que lo que nos dicen no es un engaño. La mentira es un medio, una táctica que consigue lo deseado mediante la ocultación y el secreto que ello implica. El secreto, en este caso, es una ocultación deliberada.⁵ Silencio. No obstante hay que apuntar que no hay significación preexistente al silencio (Le Breton, 1997).

⁵ Es cierto, porque el secreto está intrínsecamente relacionado con el conocimiento. Bien pueden ser dos caras del mismo proceso: conocimiento y secreto (desconocimiento). Decir que se conoce a alguien es decir que no existe relación íntima con ella, porque en ese *conocer* a alguien (por ejemplo con la presentación se “conoce”), lo que queda es una gran cantidad de cosas e información que permanecen como lo *discreto*, lo que no se ha enunciado. Se evita conocer lo que el otro no nos revela, es decir lo que no está permitido está prohibido; lo que no se revela no debe saberse. En las relaciones sociales cordiales, se repliega el preguntar a favor del secreto. El secreto de alguien es acatado por la contraparte; lo ocultado es respetado también: “la intención de ocultar adquiere una intensidad muy distinta, cuando frente a ella actúa la intención de descubrir. Proyéctese entonces esa disimulación y enmascaramiento tendencioso, esa, por decirlo así, defensa agresiva frente al tercero, que es lo que propiamente suele llamarse el secreto” (Simmel, *op. cit.*, p. 378). El secreto no es sino el “disimulo” de cosas, de trozos de la realidad que las sociedades ponen en marcha según sus tiempos. El secreto posibilita el surgimiento de un segundo mundo, al lado del manifiesto, del abierto. Que en ocasiones se verá afectado por el primero. Por lo demás, “La evolución histórica de la sociedad se manifiesta en muchas partes por el hecho de que muchas cosas que antes eran públicas, entran en la esfera protectora del secreto; e inversamente, muchas cosas que eran antes secretas, llegan a poder prescindir de esta protección y se hacen manifiestas” (*ibid.*, p. 379).

Cabe una aclaración: aquí no se asumen los distintos silencios que pueden presentarse en la vida social, como por ejemplo, el recurso para enfrentar una situación incómoda; el que se presenta ante el asombro; para marcar posiciones de espera ante una situación ambigua; como reserva; como refugio para no externar una respuesta negativa o convencional; una manera de establecer distancia; como abandono espiritual; como exilio del habla; como respeto o secreto profesional o confesional, etcétera.

Entendiendo que el sentido del silencio es relacional, el silencio del que aquí se trata es aquel que intenta ocultar deliberadamente algo (que lo logre o no es parte de otra discusión), y en su versión más extrema, lo hace desde ciertas posiciones privilegiadas, como las del poder. Es decir, existen instituciones o pensamientos totalitarios o excluyentes que practican el silencio con el fin de ocultar cosas, objetos, información que a la sociedad le compete, y con cuyo manejo regulan, controlan y someten a sus integrantes. Guardar silencio sobre lo que uno hizo o es no necesariamente genera malestar ni daño. Ocultar, guardar silencio sobre acciones, masacres, crueldades puede resultar deletéreo para una sociedad. En su forma excesiva este silencio se presenta como uno impuesto, ese tipo de mutismo es el que se cuestiona, el que en este apartado se delibera: el tesón de las dictaduras, ése que inicia aniquilando la palabra, sobre todo la palabra pública, aquello que no se puede enunciar por tener el cuchillo a un costado, ese “silencio impuesto por la violencia suspende los significados, rompe el vínculo social” (*ibid.*, p. 6). Y es que con la violencia política y social viene la imposición del silencio, de la incomunicabilidad. En efecto, el peso de la palabra o del silencio se encuentra en función de las circunstancias en que se manifiestan. “La palabra es el único antídoto contra las múltiples manifestaciones de totalitarismo que preten-

En efecto, el peso de la palabra o del silencio se encuentra en función de las circunstancias en que se manifiestan.

den reducir la sociedad al silencio para imponer su capa de plomo sobre la circulación colectiva de los significados y neutralizar así cualquier atisbo de pensamiento” (*idem*). Con el silencio en medio del ámbito violento hay una especie de mordaza y disolución del significado, de la diversidad, de la pluralidad.

A qué se refería Georg Simmel cuando enunciaba que “la forma más grosera y más radical del secreto es aquella en que el secreto no se refiere a una actividad concreta del hombre, sino al hombre entero” (Simmel, *op. cit.*, p. 412). O a la mitad del mundo. Las mujeres, nuevamente por ilustrar, han sido relegadas al silencio, a la “sombra de lo doméstico”, donde no ha interesado que se les narre, han sido testigos de menor valor en contraste con el sitio público donde se deslizan las “grandes hazañas” masculinas. Esas “eternas lloronas” no han dejado muchas huellas de sí, o al menos ellas no se relatan, lo que de ellas se dice está terciado por quienes escriben desde el poder, desde un sitio para ellas inaccesible, lo público. A grado tal han estado fuera, silenciadas, que no han contado, no se les censaba, a menos que fueran herederas. De hecho, lo que hay primero de las mujeres es más una representación y menos una descripción: la mirada masculina es la que en buena medida la ha dibujado. El siglo XIX y los inicios del XX la llevan al espacio abierto, sí, pero por medio de la extensión de la maternidad. Se sigue hablando de “ellas” desde el sitio de “ellos”; continúan silenciadas: “la historia de las mujeres es, en

cierto modo, la de su acceso a la palabra.⁶ Mediatizada, en un principio y aún hoy, por los hombres que, a través del teatro y luego de la novela, se esfuerzan por hacerlas entrar en escena” (Duby y Perrot, 1990, pp. 24-25).⁷

No sólo esta media historia de la humanidad ha estado ausente, también lo han estado grupos, sectores que resultan incómodos para las visiones dominantes, tal es el caso de las brujas (Cohen,

⁶ Hay razones del silencio que se ha tejido en torno a las mujeres: i) el carácter oculto de su vida, pues fueron relegadas al ámbito privado, desde el ámbito doméstico dejan menos huellas que los viajeros, comerciantes y el ciudadano; no acceden al espacio público, donde el discurso dominante plantea la existencia de los hechos. Pitágoras decía que “una mujer en público está siempre fuera de lugar”; ii) hay carencia sobre datos en torno a las mujeres: el discurso masculino sobre la mujer la pone como “la mujer” y no en sus *concretudes*: mujeres, y se les estereotipa o denigra; así, “de acuerdo con los comisarios de policía del siglo XIX, las mujeres que participaban en manifestaciones callejeras eran, por lo general, arpías desgrednadas e histéricas, y las feministas de las asambleas, unos marimachos” (Perrot, 1999, p. 56). Más aún, en las estadísticas económicas o profesionales no se encuentran datos sobre las mujeres; iii) su escaso recogimiento en la escritura, a pesar de que ellas mantenían vivas muchas tradiciones a través de la transmisión oral.

⁷ Para abordar el tema de las mujeres han tenido que confluír una serie de factores: i) el redescubrimiento de la familia en un sitio social importante; ii) la extensión de temáticas que impulsaron nuevas formas de hacer historia, y iii) los sucesos del 68 que posicionaron a los grupos antes invisibilizados y silenciados.

2003), los negros (Memel-Fotê, 1999), los esclavos (Saco, 1974), las minorías de distintos tiempos (Nirenberg, 1996). El silencio sobre estos sectores ha sido lapidario en diversos momentos. De ahí su ausencia para la vida social: “lo que no se cuenta no existe. Lo que nunca ha sido el objeto de un relato, de una historia, no existe. Los tiranos lo saben muy bien y por eso borran los rastros de aquellos a quienes intentan reducir a la nada” (Perrot, 1999, p. 61). Y cuando han sido enunciados lo han sido desde la perspectiva del poder; se narran desde una mirada ajena, en ocasiones inculpadora. Es el caso de las brujas: mujeres caricaturizadas y endemoniadas por la visión, en este caso, de la Inquisición (Ginzburg, 1989; Cohen, *op. cit.*). Esa mirada y representación es posible en la medida que “el dominio del silencio y la palabra es una característica de la autoridad institucional” (Le Breton, *op. cit.*, p. 58), y desde ahí se les traza, y eso es lo que trasciende, lo que permanece. Se ha hecho siglos atrás, se sigue haciendo en el presente: caricaturizar y, cuando se puede, silenciar. El poder tiene recursos y mecanismos que posibilitan reducir al silencio a aquellos actores que así se lo proponga, como a la oposición o a sus críticos. Puede ser amordazando a la prensa, censurando, presionando, encarcelando o, de plano, matando. El estatus no puede ponerse en tela de juicio, hay que silenciarlo (Jaworski, 1993, p. 115).

Esa suele ser la expresión del poder, ese que se arroga no sólo el derecho de describir a los otros desde una posición de imposición, sino que también se reserva el derecho sobre el uso de la palabra. Qué decir y qué callar.⁸ Ajá, todo silencio, en

⁸ Todo régimen político, autoritario o democrático, implementa mecanismos para regular la palabra y para imponer el silencio. Un régimen totalitario implementa los discursos, impone los silencios y actúa violentamente. En uno democrático, la violencia es menos y el discurso y los silencios mayores. El silencio puede producirse por el miedo.

medio de una institución, implica una organización de la palabra y, por tanto, un manejo del silencio: “cualquier autoridad moral o institucional es dueña de la palabra y del silencio, y se arroga la posibilidad de entablar conversaciones” (Le Breton, *op. cit.*, p. 58). De narrar lo que a sus intereses conviene y de ocultar lo que se considera atenta contra esos intereses. Medios de comunicación bajo la mirada del poder, información falseada, espacios públicos bajo vigilancia, expresiones artísticas alternativas censuradas son manifestaciones del poder impuesto con silencio. En ese sentido, hay un silencio que deviene instrumento del poder y del terror, que implica una manera de controlar lo que se sale de lo tolerado (Jaworski, *op. cit.*). En ello juega un papel fundamental, con formato duro, la censura. La censura es una forma violenta del silencio: “la censura hace que uno tenga forzosamente que callarse o vea sus palabras desfiguradas. Al prohibir toda manifestación social hostil, asfixia de raíz la palabra condenándola al autismo, es decir, impidiendo que se difunda más allá de la estricta intimidad personal” (Le Breton, *op. cit.*, p. 65).

Desde esta perspectiva, lo personal es privado y es, asimismo, incomunicable. Algo que hay que mantener en lo íntimo. No debe estar en el escenario público, ni en las conversaciones en las calles ni en las primeras planas de los periódicos. Invasiones y guerras coloniales son un claro ejemplo de lo incomunicable, de lo que se quiere ocultar. Francia lo sabe: tuvo su guerra negada, silenciada, ocultada, la de Argelia. Una guerra que “no tuvo lugar”. A ella partieron, entre noviembre de 1954 y marzo de 1962, 2 millones 700 mil soldados. Guerra que jurídicamente no existió, pues se trataba, decían en el poder francés, de operaciones de “mantenimiento del orden”. Cuando ya no se puede ocultar, silenciar, guardar en secreto algún evento, se recurre a la distorsión, al encubrimiento. Palpablemente, “la palabra oficial no gusta llamar a las

Silenciar es ocultar, relegar de la comunicación algo. Mantener el secreto implica guardar silencio en una esfera pública.

cosas por su nombre” (Vincent, *op. cit.*, p. 190). Le gusta el uso de eufemismos. Intenta suavizar lo horroroso. Los propios historiadores franceses limpian esta invasión; no son enérgicos en sus condenas.⁹ Francia, participante de guerras, perdía millones de soldados en las luchas bélicas. Muchos de sus combatientes provenían de sus colonias. Gérard Vincent, en su trabajo *¿Una historia del secreto?*, sobre el caso del soldado desconocido no menciona un hecho vergonzoso; llega a nosotros la versión a través de un escritor latinoamericano: soldados muertos sin nombre, en su honor se decide abrir una tumba al *Soldado desconocido*, al azar se hace. El cadáver que ahí se encontraba era de un negro de Senegal. Tenía que ser blanco el soldado francés, así que se colocó bajo el Arco del Triunfo, el 11 de noviembre de 1920, el cuerpo de un soldado con piel blanca envolviéndosele con la bandera patria (Galeano, 2008, *op. cit.*, pp. 249-250). Sobre el soldado negro, silencio.

En otros niveles, y otras esferas, pero con la misma lógica del laconismo, para regocijo de ciertas versiones cómodas del pasado, se enmudecen sucesos, acontecimientos. Sobre los campos de exterminio que los nazis crearon se ha enunciado

mucho. Poco se ha dicho sobre el hecho de que había de judíos a judíos. A los pudientes se les decomisaban sus bienes, a cambio recibían un visado de emigración; tenían dinero. Los pobres, los de siempre, iban a la “solución final” (Vincent, *op. cit.*). No es la censura del poder, pero sí la dinámica del secreto: ocultar para obtener comodidades y legitimidades que quizá de otro modo no se lograrían. Lo mismo sucede con los *gulag* soviéticos. Guardar silencio sobre los *gulag* y los crímenes de los aparatos de Estado de los países socialistas se encamina en esta tónica de la censura y el secretismo. Jean-Paul Sartre argumentó que no debía hablarse al respecto para no desilusionar a la clase obrera sobre el paraíso comunista (Todorov, 2000).

En todos estos casos, el silencio se ejerce con la intención de no nombrar, de no expresar, de no comunicar, de no reconocer pública y abiertamente esos sucesos o episodios. En los casos señalados, el secreto está rodeando al silencio. El silencio es material del secreto. Secreto y silencio van juntos, son mutuamente constitutivos (Mier, 2008). Silenciar es ocultar, relegar de la comunicación algo. Mantener el secreto implica guardar silencio en una esfera pública. Efectivamente, hay silencio ahí donde ya no hay comunicación (Ramírez, 1992). Más aún, se impide, mediante distintos mecanismos e instrumentos, que esa comunicación, la palabra pública, se posibilite. La censura es ese proceder de supervisar y fiscalizar lo que en el escenario público se manifiesta, sea discurso, escrito o comportamiento (Gómez de Silva, *op. cit.*). Eso explica

⁹ En tal caso, sobre esta guerra: “no es exagerado hablar del silencio de una generación”. De hecho, testimonios de soldados, en este caso un sargento en activo, señala que su trabajo de ocupación en tierras extranjeras no había sido sino “un servicio [militar] un poco largo, es todo” (Vincent, *op. cit.*, pp. 190 y 191).

porqué John M. Coetzee (1996), escritor sudafricano que sabe de censuras, afirma que silencio y censura van juntos, y en el acto de silenciar y censurar se despliega toda una pasión por parte de quien los ejerce.

Desde esta traza, el poder permite que ciertos discursos, ideas, términos, se expresen, pero prohíbe otros más. Aquello que no está permitido, junto con sus sinonimias, se sanciona, se castiga. El espacio público se llena de ciertos signos, palabras, frases, consignas. Otras, muchas, se eliminan o se les repliega al ámbito de lo privado: “uno de los papeles de la propaganda es silenciar estrangulando el espacio de los signos disidentes” (Ramírez, 1992, p. 32). Cuando alguien irrumpe en el espacio abierto enunciando lo prohibido, una especie de cinturón o círculos se proyectan sobre él para impedir su irradiación: el silencio rodea a lo que no está permitido expresarse abiertamente. La mordaza del silencio de los disidentes es aliada del poder: “la censura genera un silencio negativo, una falta de comunicación; desvirtúa el valor de la palabra, privándola de consistencia al impedir que haya alguien para recogerla y transmitirla. El poder pretende con ello evitar que la disidencia se propague, forzándola a seguir caminos preestablecidos, dada la imposibilidad de escoger otros” (Le Breton, *op. cit.*, p. 65). Se intenta, con la censura, frenar el entusiasmo por los discursos disyuntivos, por los libros poco cómodos a las visiones totalitarias, por el conocimiento de visiones no dominantes, por el saber electivo del pasado; pretendiendo de esta manera trasladar a lo privado aquello que inicialmente corresponde al espacio público. De ahí que se entienda perfectamente por qué se argumenta que la palabra pública es por esencia opuesta al secreto (Simmel, *op. cit.*, p. 400), porque se vuelve antagónica a lo que el poder desea que se oculte, como en su momento lo hicieron Galileo Galilei o Giordano Bruno. Precios altos, altísimos,

por poner en público aquello que debería quedarse en lo oculto, por su atrevimiento tuvieron que pagar.

ALGUNAS CONSIDERACIONES

“La historia de la tortura pertenece a la del secreto, de un doble secreto: se tortura para arrancar el secreto, pero el hecho de haber torturado se convierte a su vez en secreto” (Vincent, *op. cit.*, p. 204). Arrancar el secreto y, a su vez, guardar el secreto de cómo se hizo para obtenerlo, es un devenir de las sociedades. Actualmente, por ejemplo, no hay constitución en Occidente que mantenga a la tortura en la legalidad. Pero la tortura es una práctica muy común, más de lo que se quisiera. Y se tortura para hacer confesar, para que se hable. Un contraflujo de la ruta que sigue el poder que guarda en secreto, mediante el silencio, información que debería estar en posesión de todos. Para aproximarse al secreto bien podría hablarse con los torturados y con los torturadores, aquellos que aún pueden narrar lo ocurrido. Los verdugos también tienen cosas que decir al respecto; a ellos hay que preguntarles.

El silencio y la *secretud* son formas constitutivas de la vida social, y el poder las usa para su beneficio y regocijo: “el poder, al impedir que la palabra circule, enturbia las relaciones y provoca la sospecha general, pues es difícil en muchas ocasiones arriesgarse a plantear sin ambages una objeción ante quienes tienen una posición personal que desconocemos” (Le Breton, *op. cit.*, p. 66). Y también cabría explorar las formas en que se va rompiendo ese silencio y cómo la palabra se posiciona en el espacio público. Privado y público son dos esferas que constituyen una sola realidad. Por eso lo que tiene que ver con el secreto tiene que ver con lo público, porque de esa esfera se saca lo que se quiere esconder. En consecuencia, se puede afirmar que “la censura es un fenómeno que pertenece a la vida pública” (Coetzee, *op. cit.*, p. 9), porque se quieren mantener en el ámbito de lo privado

ciertas versiones de la realidad pública. Y mantener en privado, en silencio o en secreto, variadas versiones sobre la realidad implica necesariamente encoger la realidad misma; achicarla, porque se va empobreciendo. De múltiples interpretaciones y significaciones que puede tener la vida social se reduce a unas cuantas, las autorizadas, las impuestas. Y eso es desalmado, pues cuando el pensamiento ya no tiene posibilidades múltiples para expresarse, y cuando queda un solo camino, es que la libre expresión se ha ido encogiendo, la han ido callando, hasta el extremo de consentir lo execrable. Lo infame se naturaliza y se acepta como norma. El silenciamiento y las prohibiciones se miran como originarios. Quizá por eso es que Maurice Blanchot decía: “lo esencial no es que una persona se exprese y otra oiga; sino que no habiendo nadie en particular que hable y escuche, siga existiendo el habla como una promesa indefinida de comunicar, perpetuada por este ir y venir incesante de palabras solitarias” (cfr. Le Breton, *op. cit.*, p. 48). Y es que las palabras tienen memoria, sus etimologías, pero también, como han argumentado ciertos estudiosos del lenguaje (Shotter, 1993), ayudan a edificar realidades. Realidades comunicacionales, esas que al menos desde hace más de veinte siglos se han tratado de impedir, como practicaba Pitágoras al imponer a sus alumnos un silencio de cinco años, para que así no se conocieran los secretos de su escuela. El silencio tiene larga historia, lo más probable es que sea de la misma edad que la de la palabra. Otra cuestión para hurgar.

Cuestión final: cuando en una asamblea de los antiguos griegos caía el silencio, estos decían: “Ha entrado Hermes”, aludiendo a la colcha de silencio que cubría a este dios. Al andar no creaba ruido alguno, ni siquiera los perros ladraban a su paso, porque no generaba ningún sonido. Siguiendo con esta traza de pensamiento, Silvio Rodríguez interpreta una canción bonita, armónica, que reza:

“Dicen que cuando el silencio aparecía entre dos, era que pasaba un ángel que les robaba la voz. Y hubo tal silencio el día que nos tocaba olvidar, que de tal suerte yo todavía no terminé de callar”. El narrado silencio de la asamblea griega y el silencio así cantado se escuchan estéticos. Son idílicos. Sólo que en cuanto a la imposición del silencio del que este trabajo trató, ese sí que es lastimoso. Doloroso para la sociedad. Es anestésico.

BIBLIOGRAFÍA

- Burke, Peter (1993). *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa. 1996.
- Coetzee, John M. (1996). *Contra la censura. Ensayos sobre la pasión por silenciar*, México, Debate. 2007.
- Cohen, Esther (2003). *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México, Taurus/UNAM.
- Corbin, Alain (1987). “Entre bastidores”, en Ariés, Philippe y Georges Duby (dir.) *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, vol. 4, pp. 391-574. 2001.
- De Certeau, Michel (1990). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*, México, UIA. 2000.
- Duby, Georges (1985). “Prefacio”, en Ariés, Philippe y Georges Duby (dir.) *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, vol. 1, pp. 11-14. 2001.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (1990). “Escribir la historia de las mujeres”, en Duby, George y Michelle Perrot (dir.) *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, vol. 1, pp. 21-33. 2001.
- Fernández Christlieb, Pablo (1991). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*, México, Universidad de Guadalajara.
- Galeano, Eduardo (2008). *Espejos. Una historia casi universal*, México, Siglo XXI.
- Ginzburg, Carlo (1989). *Historia nocturna*, Barcelona, Península, 2003.
- Gómez de Silva, Guido (1985). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1999.

- Jaworski, Adam (1993). *The Power of Silence*, Londres, Sage Publications.
- Laboratorio de Psicología Social (1989). "El reencuentro de la psicología colectiva: algunas tesis", en Fernández Christlieb, Pablo (comp.) *Psicología colectiva y cultura cotidiana*, México, Facultad de Psicología-UNAM, pp. 53-73.
- Le Breton, David (1997). *El silencio. Aproximaciones*, Madrid, Sequitur. 2006.
- Memel-Fotê, Harris (1999). "La memoria vergonzosa de la trata de negros y esclavos", en Barret-Ducrocq, Françoise (dir.) *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Granica, pp. 145-155. 2002.
- Mier, Raymundo (2008). "Seminario: Las ciencias sociales hoy", México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, septiembre.
- Nirenberg, David (1996). *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península. 2001.
- Ortega y Gasset, José (1930). *La rebelión de las masas*, Barcelona, Planeta de Agostini. 1993.
- Perrot, Michelle (1999). "Las mujeres y los silencios de la historia", en Barret-Ducrocq, Françoise (dir.) *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Granica, pp. 55-61. 2002.
- Ramírez, José L. (1992). "El significado del silencio y el silencio del significado", en Castilla del Pino, Carlos (comp.) *El silencio*, Madrid, Alianza, pp. 15-45.
- Ramos, Ramón (1989). "Maurice Halbwachs y la memoria colectiva", en *Revista de Occidente*, 100, septiembre, pp. 63-81.
- Reyes, Alfonso (1942). *La antigua retórica. Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. XIII. 1997.
- Saco, José A. (1974). *Historia de la esclavitud*, Madrid, Jucar.
- Sennett, Richard (1974). *El declive del hombre público*, Barcelona, Península. 2003.
- Shotter, John (1993). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*, Buenos Aires, Amorrortu. 2001.
- Simmel, Georg (1908). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, vol. 2, Madrid, Alianza. 1986.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Memorias del mal, tentaciones del bien*, Barcelona, Península. 2002.
- Torrijos, Fernando (1988). "Sobre el uso estético del espacio", en Fernández Arenas, José (coord.) *Arte efímero y espacio estético*, Barcelona, Anthropos, pp. 17-78.
- Vincent, Gérard (1987). "¿Una historia del secreto?", en Ariés, Philippe y Georges Duby (dir.) *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, vol. 5, pp. 135-353. 2001.
- Winkin, Yves (1981). *La nueva comunicación*, Barcelona, Kairós. 1982. ✎

ROSA MONTERO

Samuel Johnson fue uno de los intelectuales más importantes del siglo XVIII inglés. Un hombre cultísimo. Pues bien, Johnson se lamenta amargamente de la aparición en Londres, en torno a 1770, de los primeros restaurantes con mesas individuales; hasta entonces se comía en grandes mesas corridas. A Johnson esa novedad le parece atroz, el síntoma de una disgregación social fatal, de un individualismo infame que acabará con la convivencia. Hoy, sin embargo, creemos que comer con intimidad con los amigos mejora la convivencia, y lo que nos parecería bárbaro y fatal es tener que compartir la mesa con quince extraños, y aún nos horrorizaría ir a un hotel y dormir en la misma cama con dos desconocidos, como era lo habitual en las posadas del promiscuo Medioevo. Ya ven hasta qué punto el desarrollo de nuestra civilización va emparejado con el individualismo.

Metrópolis *aleph*

REYNA CARRETERO

MEDINA

*Invadida de relojes que dirigen tus pasos,
Ahora lentos, hora veloces.
Compremos estrellas y lunas matutinas
Para iluminar esta ceguera eterna,
Que imiten la risa en mi boca,
Que encandilen mi alma.
Brújulas efímeras, mapas evanescentes,
Murallas de Sésamo, que abren y cierran
Para indigentes trashumantes.*
Carretero, 2006.



E

s preciso iniciar afirmando que algunas características del actual panorama social no son tan inéditas. Puede decirse que ya existían en las metrópolis antiguas, con su propia especificidad, procesos tales como la presencia de múltiples eventos simultáneos, la movilidad frenética, el intercambio tecnológico, la confluencia de extranjeros, lenguas, costumbres e identidades. Un ejemplo precioso nos lo ofrece Baltasar Porcel en su texto *Viajes expectantes*:

Naturalmente, Djerba es África. Pero más aún es el Mediterráneo, ese viejo conglomerado de pululaciones, de paisaje solar, de relativismo. ¿Cuántas razas se habrán fundido en Djerba? La pequeña isla ha sido dominada por griegos, por fenicios, por romanos, por árabes, por turcos, por catalanes, por españoles, por franceses. O esta referencia a Marrakech: “eje de la llanura de Haouz, polo de atracción de toda esta zona de Atlas, múltiple y laberíntico y pululante mercado, ha sido siempre el punto de partida de esas frenéticas familias bereberes, destruyéndose y sucediéndose mutuamente. (Porcel, 1994, pp. 29 y 35)

Un anonimato que es necesario hacer legible; anonimato aparente, ya que existen nombres depositados en vidas concretas.

Lo mismo puede verse en otros lugares del Mediterráneo, Medio Oriente y el Lejano Oriente, para no mencionar las grandes capitales de la América precolombina, como Tenochtitlan, que impresionó tanto a los conquistadores por sus infinitas mercancías y vitalidad social.¹ Actualmente sería incontable el número de ciudades que comparten tales características o que rápidamente se van transformando en ese sentido. Así, se amplía la gama de las tradicionales urbes del llamado “mundo desarrollado” (Nueva York, París, Roma, Berlín, Tokio, entre otras), para incorporar a los nuevos polos mundiales (Beijín, por ejemplo), y las ciudades de los países “en desarrollo” (Ciudad de México, Brasilia, Bombay, Lagos). En cualquiera de los casos se hace patente la re-actualización de una serie de fenómenos que, en su propio tiempo y con su propia particularidad, modifican la faz de la organización del tiempo y del espacio social y, por tanto, la forma de vida de sus habitantes.

La vieja Bombay ya no existía, y no la había matado la decadencia y el estancamiento sino la asfixiante urbanización [...], ahora estaba el universo

¹ Dice Bernal Díaz de Castillo: “Quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del concierto y regimiento que en todo tenían [...] cada género de mercaderías estaban por sí, y tenían situados y señalados sus asientos [...] comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas, plumas y mantos y cosas labradas, y otras mercaderías de indios, esclavos y esclavas”, *cfr.* Matos Moctezuma, Eduardo, 2006, p. 112.

socialmente amorfo de la megaciudad, laxamente extendida entre su extremo rico y su extremo pobre [...] Diferentes historias viven unas junto a otras, todas mezcladas, oponiéndose a ser representadas como un paso fluido del cosmopolitismo al nativismo y el comunalismo. (Gyan Prakash, 2006, pp. 212-216)

Sin embargo, no es nuestra intención llevar a cabo una descripción de ciudades antiguas o del desarrollo de las urbes en los últimos siglos. Tampoco entraremos a hacer una comparación entre las ciudades antiguas y las contemporáneas. El señalamiento con el que iniciamos este apartado tiene el propósito de no caer en la fantasía de creer que sólo es privativo de las sociedades actuales ciertas formas de apropiación y uso del espacio, particularmente en aquellas que son focos de gravitación para resolver necesidades de sobrevivencia o que, se supone, tienen condiciones para la expresión personal o colectiva. Sin duda las ciudades y metrópolis, grandes o pequeñas, han sido las mejores representaciones de este tipo de formas de vida que se despliegan en situaciones y contextos mezclados, volátiles, móviles y en muchos casos como espacios del anonimato (Augé, 2004). Un anonimato que es necesario hacer legible; anonimato aparente, ya que existen nombres depositados en vidas concretas.

Partimos del siguiente cuestionamiento: Si ciertas características principales entre las urbes antiguas y las actuales son parecidas, ¿qué es lo que ha

Unos dirán que dicha proliferación moviente es expresión de una cierta actitud del hombre ante la vida.

cambiado? Existen diversas respuestas. Una de ellas se encuentra en la velocidad del tiempo que, se dice, ha impuesto un tiempo mundial que sustituye al tiempo local o regional y que Paul Virilio ha descrito como consecuencia de la revolución del transporte de masas en el siglo XIX y de las transmisiones en el XX: una “mutación y conmutación que afectan tanto al espacio público y al espacio doméstico, al punto de dejarnos en la incertidumbre en cuanto a su realidad misma, puesto que a la urbanización del espacio real, suceden, en este momento, las primicias de una urbanización del tiempo real, con las tecnologías de la ‘teleacción’ y ya no sólo con las de la clásica televisión” (Virilio, 1997, p. 22).

Pero la explicación sobre la transformación del ritmo temporal, basada en las consecuencias del cada vez más sofisticado desarrollo tecnológico, no es suficiente para dar cuenta del vínculo entre el cambio de la medida del tiempo y el cambio social, sino que se requiere, como propone Jacques Attali, reconocer la función del tiempo como indicador y ordenador de los límites, de constructor de sentido: “Medir el tiempo permite separarlo en espacios, poner límites a los actos, sincronizar los comportamientos, reemplazar lo irreversible insensato con un reversible tranquilizador, circunscribir las cortaduras ahí donde pueda —y deba— proliferar la violencia, con el fin de eliminar el pasado y reanudar el ciclo” (Attali, 1985, p. 32).

Por ello, a la extrema velocidad se suma el amontonamiento y el *barroquismo* temporal y espacial. En el caso del primero se trata de un *exceso*

de tiempo que, paradójicamente, se vive de manera simultánea con la ausencia de tiempo libre o falta de tiempo a secas, para dar cuenta de la vertiginosa presencia de las cosas. Este barroquismo, alude, en palabras de Pablo Fernández Christlieb, a un impulso *llenalotodo*, de *desoquedad*, donde los espacios libres (y nosotros diremos también que el tiempo) son experimentados como ausencias dolorosas que hay que ocupar y obturar, aunque tal saturación sea “un hueco al revés que se siente dentro de uno mismo” (Fernández, 2005, p. 39). Tal compulsión *saturante* “es el rescate de la superabundancia de acontecimientos que corresponden a una situación que podríamos llamar de *sobremodernidad* para dar cuenta de su modalidad esencial: el exceso” (Augé, *op. cit.*, p. 36).

Unos dirán que dicha proliferación moviente es expresión de una cierta actitud del hombre ante la vida;² un “delirio” que “da al hombre un lugar distinto que ocupaba en la jerarquía de los seres”, en tanto es ruptura de las formas de vida en las que se trata de “realizar una tarea infinita, cuya intencionalidad se halla vacía” (Duvignaud, 1982, pp. 108 y 126).

Esto es así porque el exceso, las yuxtaposiciones, la multiplicación de elementos cuyo movimiento se extiende por el espacio y el tiempo no permiten más que sentimientos interiores de inmediatez, donde la gente “[...] siente un vacío por el rumbo del corazón, un hastío, un sin sentido, como si

² Cfr. Eugenio D’ors (1964).

Tanto el espacio como el tiempo, la vivencia y lo concebido, se presentan con el aspecto homogéneo-roto.

algo le faltara” (Fernández, *op. cit.*), en tanto, “su estructura de excesos y proliferaciones no permite ‘formar’ la imagen global” (Chiampi, 2001, p. 94).

Esta es la configuración temporal y espacial del nuevo *Homo barocchos*, cuya vida en las metrópolis contemporáneas corre “como una red de conexiones, de sucesivas filigranas, cuya expresión gráfica no sería lineal, bidimensional, plana, sino en volumen espacial y dinámica (Sarduy, 1972, p. 175).³ Ya que, como señala Frederic Jameson, la persona actual no puede ser otra cosa más que “montones de fragmentos” aleatorios y azarosos ante su imposibilidad de “extender activamente sus pro-tensiones y sus re-tensiones en las diversas dimensiones temporales y de organizar su pasado y su futuro en forma de experiencia coherente”.⁴

Pero en este panorama de las metrópolis *aleph* también es necesario recuperar un componente fundamental y muchas veces olvidado: el poder de la gestión del tiempo y del espacio para catalizar la “violencia física que pueden ejercitar los individuos unos contra otros”; una catalización que es más bien domesticación de la violencia mediante

su canalización y sublimación en prácticas y rituales cotidianos (Kurnitzky, 2000, p. 9).

Cabe, por lo tanto, preguntarnos por las formas actuales de esa canalización de la violencia directa, social y simbólica que ejercen unos seres humanos sobre otros; en tanto ésta ha salido de su circunscripción y limitación ritualizada, rompiendo los límites temporales y espaciales que en otros momentos la contenía. Recordamos a Alberto Melucci quien, para sus reflexiones temáticas habla de que un límite “representa confinación, frontera, separación, por tanto también significa reconocimiento del otro, el diferente, el irreductible. El encuentro con la alteridad es una experiencia que nos somete a una prueba: de ella nace la tentación de reducir la diferencia por medio de la fuerza, pero también puede generar el desafío de la comunicación como emprendimiento siempre renovado” (Melucci, 1966, p. 129).⁵

Con esta definición puede decirse que la gestión de la violencia se presenta, dentro de estos rasgos temporales y espaciales arriba esbozados, en términos de una *transgresión liminar*, es decir, atravesando fronteras y límites aparentemente fluidos y accesibles a todo mundo, pero afectando de manera selectiva a quienes están adentro o marginados del reino de los excesos y acumulación de objetos y con una especial forma de experimentar la velocidad del tiempo. De ahí que las metrópolis

³ Para Sarduy, el barroco no es un estilo epocal o un eón atemporal, sino el modo de dinamizar estéticamente el amontonamiento inútil de los saberes acumulados: “Barroco como reciclaje de formas y que tuvo su primer momento de evidencia como hecho cultural en el siglo XVII”, *cfr.* Chiampi, *op. cit.* p. 93.

⁴ Frederic Jameson, 1984. Cita de la traducción publicada en Casa de la Américas, núm. 155-156, marzo-junio de 1986, año XXVI, p. 156. Citado en *Ibid.*, p. 32.

⁵ *Cfr.* en Bauman, 2001, p. 18.

Esta es la configuración temporal y espacial del nuevo *Homo barocchos*, cuya vida en las metrópolis contemporáneas corre.

actuales, definidas como *Metrópolis aleph* sean, además de la proliferación de realidades simultáneas, una “narración de la desmesura, del sin límite, de lo impensable, de lo insostenible, de lo que no puede simbolizarse, pero en términos de una realidad exorbitante [...] al punto que, en el relato, sólo la narración de la *infamia* podría captar su poder” (Kristeva, 2006a, p. 35).⁶

Hablaríamos así —junto con el Henri Lefebvre de los estudios de la modernidad— de la fragmentación y ruptura del tiempo y espacio cotidiano que “cobra el aspecto aterrador [...] de prácticas fragmentadas, parceladas, locales, homogeneizadas y dominadas por sistemas de relaciones de equivalencias, el mercado, los contratos, la legalidad, el discurso. Tanto el espacio como el tiempo, la vivencia y lo concebido, se presentan con el aspecto homogéneo-roto. Cada fragmento remite a todos los demás”. Puesto que, como nos dice en otro momento “[...] en semejante mundo, donde ya no hay (donde jamás hubo realmente) asiento ni cimientos, donde el lenguaje mismo (en el cual se creyó ver en Occidente una substancia) se sus trae, donde el suelo se estremece (los referentes se derrumban, las capacidades y potencias autonomizadas se afirman cada una en sí, para sí), lo que se

llama ‘anormalidad’, ‘diferencia psíquica’, o ‘neurosis’ se vuelve normal” (Lefebvre, 2006, pp. 223 y 284).

El tiempo y el espacio no son, entonces, una propiedad objetiva e independiente de las cosas. Dependen de las maneras como los hombres elaboran su experiencia de apropiación del mundo y, por tanto, de la percepción y conciencia que se tiene de ellos. Para el caso concreto de nuestra reflexión evocamos a Morris Berman para quien dicha percepción y conciencia cambian según se tenga un estilo de vida sedentario o nómada. En este sentido el habitante de las megalópolis es un nuevo tipo de nómada en un “mundo flotante”, reflejo dialéctico donde conviven la vida errante y el sedentarismo. Tal como señala Morris Berman, que “[...] en condiciones de movimiento, autonomía y equidad subyace una percepción del mundo que es a la vez natural y admirable, una percepción que fue la norma durante la mayor parte de la existencia del hombre en el mundo. *Estar paradójicamente presente en él*. La zona de flujo o movimiento o legado ambivalente. Los nómadas resultan ser agentes de la certeza y de la paradoja, al acoger la incertidumbre como sentido de vida” (Berman, 2004, p. 236; y Maffesoli, 2004).⁷

⁶ La violencia como *abyección* en relación con la ética será abordada extensamente en el último apartado de este trabajo. Por el momento se menciona como un elemento fundamental para comprender el cambio entre las ciudades antiguas y actuales.

⁷ Es muy interesante la perspectiva afín sobre el nomadismo que ambos autores sostienen, a pesar de que el texto de Morris Berman es mucho más abarcador y detallado. El texto original en francés de Michel Maffesoli apareció en 1997 y el original en inglés de Marshall Berman se publicó en el 2000. (Para los textos en español ver la “Bibliografía”).

Los nómadas resultan ser agentes de la certeza y de la paradoja, al acoger la incertidumbre como sentido de vida.

Esta característica anterior, resultado del ascenso del nomadismo y la vida errante como un hecho cada vez más evidente y predominante, refleja la esencia de lo social, que no sólo es actual, sino su constante: la fluidez, la circulación, el perpetuo devenir, como ya vislumbraba Georg Simmel en sus estudios sobre la modernidad.⁸ Por otro lado, la constatación de la vida diaria nos confirma que el nomadismo no está determinado únicamente por la necesidad económica o la funcionalidad. Es una *pulsión migratoria* que lleva a cambiar de lugar, de hábitos, de pareja, para alcanzar plenamente las diversas facetas de su personalidad: “Las reacciones humanas, en último lugar, precipitan el movimiento: la angustia precipita el movimiento y lo hace al mismo tiempo más sensible. El hombre se irritó por no poder seguir el movimiento que le arrebató, pero no pudo, de esa manera, más que precipitarlo, más que hacer que la rapidez sea vertiginosa” (Bataille, 1992, p. 87).

Sin embargo, la pulsión al movimiento y la gestión del tiempo y del espacio han entrado a una vertiente actual donde parece que en el seno del sedentarismo de los pueblos se ha desarrollado una movilidad social muy peculiar. Ya no implica sólo el desplazamiento entre esquemas espaciales “estáticos” (tal y como significa originalmente el término de trashuman-

cia),⁹ sino que son las fronteras espaciales, sociales y simbólicas —e incluso las geográficas— las que cambian, se desplazan, desaparecen, se interceptan o trasmudan con personas y experiencias en constante tránsito.¹⁰

Metrópolis *aleph* como espacios de tránsito, del anonimato, del *no-touch*, del no tocarse; de “[...] un mundo así prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero, al pasaje” (Certau). Es el *aleph* de los “no-lugares” (las habitaciones de hoteles, los cajeros automáticos, las terminales de los aeropuertos, los hipermercados, las autopistas) que se oponen a esos lugares de memoria y de identidad, que implican una ausencia histórica, una ausencia nominal (Augé, *op. cit.*), que obliga a recordar con nostalgia al *Tlön borgia-*

⁹ La *trashumancia* (o *transhumancia*) se ha definido originalmente como el paso del ganado y sus pastores de las dehesas de verano a las de invierno, o viceversa. Aunque no se trate de esta actividad ni de pensar los desplazamientos humanos en términos de rebaños, la clave del término alude a pasar de un lugar fijo a otro, de manera alterna y constante.

¹⁰ Como señala Emma León: “Sería inabarcable el recuento de acontecimientos que se despliegan ante la atónita mirada de personas, colectivos y culturas, sin embargo lo que atraviesa este espíritu epocal es la transmutación de las cosmovisiones, saberes y otras formas de apropiación y con ello los perfiles de sentido para estar y hacer en el mundo sin que ello signifique necesariamente claridad para enfrentar los problemas más acuciantes que padecemos” (León, 2001, p. 9).

⁸ Simmel, G., 1986 y 2003.

Circulamos perdidos en la errancia entrópica del laberinto-rizoma [...] Son las metrópolis de los mil y un nombres...

no: “Es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte. A veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro” (Borges, 1978, p. 30).

La ciudad que verdaderamente permanece [...] es la que va componiendo los acaeceres furtivos, las pasiones azarosas, los avatares infinitos que obedecen a una lógica desperdigada y sonámbula, cuyos protagonistas son un magma de desconocidos que viven toda su vida cruzándose unos con otros y, de vez en cuando —y hasta sin querer, unos a otros. Mero transcurrir, puro tiempo. (Delgado, 2007, p. 64)

Se trata, entonces de metrópolis cuyos lugares barrocos son no-lugares para la mayoría, en especial para las víctimas de los excesos de la ciudad fáustica, cuya superabundancia y desperdicio deviene en tuértanos, meandros; en búsqueda, escondite, y pérdida de la brújula, en la saturación sin límites, la proliferación ahogante, el *horror vacui*. Son metrópolis que, como en la ciudad Leonia de Italo Calvino, acumulan “[...] una fortaleza de desperdicios indestructibles [...] la domina por todos lados como un circo de montañas” (Calvino, 1998, pp. 125-126). Reflejan el exceso de avidez de Fausto: exceso de tiempo, representado en la simultaneidad de acontecimientos; exceso de espacio como ubicuidad y desoquedad, y exceso del ego, refleja-

do en el narcisismo o individualismo exacerbado (Augé, *op. cit.*).

“Haz, pues, que queden satisfechas mis ardientes pasiones, que cada día se preparen para mí nuevos encantos bajo el impenetrable velo de la magia; que se me permita sumergirme en el torbellino del tiempo en los pliegues más secretos del futuro, para que el dolor y el goce, la gloria y la pena se den en mí confundidos. Preciso le es al hombre vivir en una actividad eterna [...] Quiero consagrarme todo entero al vértigo, a los placeres más terribles, al amor que está junto al odio, al desaliento que eleva. Mi corazón, curado de la fiebre del saber, no estará en adelante cerrado a ningún dolor; en cambio, también deseo sentir en lo más profundo de mí todos los goces permitidos a la humanidad, saber lo que hay de más sublime y profundo en ellos, acumular en mí todo el bien y todo el mal, que es su patrimonio exclusivo, hacer extensivo mi propio mal hasta el suyo y acabar por morir como la raza humana. (Goethe, 2003, p. 76)

En estas metrópolis circulamos perdidos en la errancia entrópica del laberinto-rizoma, como “red infinita donde cada punto puede conectarse en todos los restantes puntos y la sucesión de las conexiones no tiene término, dado que ya no hay un exterior o un interior: en otras palabras, el rizoma puede extenderse al infinito” (Eco, 2002, p. 16). Son las metrópolis de los mil y un nombres; *fáustica, doliente, barroca, abyecta, simul-*



Es clásico el ejemplo de un umbral que perduró mientras lo visitaba un mendigo y que se perdió de vista a su muerte.

tánea, en suma, *aleph*: “correlato de la ruta, entidad que es circulación y circuito, definida por entradas y salidas por las que los flujos circulan de dentro afuera y al contrario” (Deleuze y Guattari, 2005a, pp. 440-441).

El viaje comienza con la observación de su ir y venir corriendo de un coche hacia otro: en una mano un mechero polvoriento y en la otra una botella con jabón como armas de trabajo que se ofrecen para limpiar los parabrisas de los indiferentes o molestos automovilistas. Lo que llama mi atención es su sonrisa al ofrecer su servicio, a pesar de las reiteradas negaciones. Después de media hora sólo tres automovilistas le ofrecieron una moneda.

Me acerco e inicio el encuentro. Le pregunto primero por su nombre, Julio César, luego por su territorio, por su enclave: nació en la colonia Guerrero, conoce a su mamá pero no a su papá, tiene una hermana mayor. Hace mucho tiempo que no las ve. Salió de su casa desde los ocho años: “nunca había comida”, ahora tiene 23. Su casa, desde entonces, ha sido la calle y cuando le ha ido mejor, un hotel de paso. Hace algunos años, se estableció en Valle de Chalco, con la familia de un amigo. Ahí conoció a Silvia, con quien tiene dos hijos pequeños. Diariamente se traslada de Chalco al cruce de Río Tiber y Reforma. El traslado le lleva cuatro horas de su tiempo diario más las nueve horas de trabajo que comienzan generalmente en la tarde y terminan en la madrugada,

por lo que muchas veces no regresa a su casa y duerme en la calle.

Cuando contesta, mira directo a mis ojos. No tiene deseos de irse a Estados Unidos, otro Estado o lugar a trabajar: “La ‘pizca’ en E.U. no es diferente de la que hago limpiando coches”. En su horizonte futuro, no hay planes: “vivo el día de hoy”, “no puedo pensar en mí”, “tengo que pensar en mis dos hijos, sólo yo doy dinero en la casa”. Su red familiar se limita a Silvia y sus hijos. La familia de Silvia lo rechaza y la relación con ella es frágil: “No la entiendo y no me sabe decir las cosas, lo que quiere o lo que hago mal. Me desespero y le grito, después me arrepiento”. La red de transacción en la que está inmerso le ha permitido “conquistar” el crucero donde trabaja. Sus “amigos” son los policías, los otros limpiaparabrisas, los mimos, los payasos, con quienes establece alianzas temporales. Trabaja muy duro pero lo prefiere a reincidir en el robo a casas-habitación, delito que lo llevó a una estancia de dos años en la cárcel: “No quiero regresar”. Ha probado casi todas las drogas, sin hacerse adicto, ahora sólo fuma. Le gustaría cambiar su forma de ser: “soy voluble, berrinchudo como un niño”; “muchas veces la riego pero Dios me ayuda y salgo adelante”. “No soy católico, pero tengo a Dios”.¹¹

¹¹ Entrevista realizada el 22 de mayo de 2005 en el cruce de Río Tiber y Reforma; Ciudad de México, a las 15:00 horas.

BIBLIOGRAFÍA

- Attali, Jacques (2002), “¿Estamos preparados para el siglo XXI?”, en *Claves para el siglo XXI*, Barcelona, Unesco-Editorial Crítica.
- (1985), *Historias del tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Augé, Marc (2004), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa
- Bhabha, Homi y W.J.T. Mitchell (comps.) (2006). *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.
- Bataille, George (1957). *El erotismo*, Barcelona, Tusquets. 1992.
- (1962). *Lo imposible*, México, Premia. 1989.
- Baudalaire, Charles (1869). *El spleen de París*, México, Fondo de Cultura Económica. 2002.
- (2000). *Los paraísos artificiales*, Madrid, Akal.
- Bauman, Zygmunt (2001). *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter (1993). *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus.
- Ben Jelloun, Tahar (1995). *El hombre quebrado*, México, Seix Barral.
- Berman, Marshall (2001). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI.
- Berman, Morris (2004). *Historia de la conciencia. De la paradoja al complejo de autoridad sagrada*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos.
- Bourdieu, Pierre (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
- (1997). “El aleph”, en *Ficcionario: Una antología de sus textos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Calvino, Italo (1998). *Ciudades Invisibles*, Madrid, Siruela.
- Carrión, Fernando (2005). “Los centros históricos en la era digital en América Latina”, en Reguillo, Rossana y Marcial Godoy Anativia, *Ciudades translocas: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, México, ITESO.
- Chiampi, Irlemar (2001). *Barroco y modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Debord, Guy (2008). *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (2005). *Rizoma. Introducción*, Valencia, Pre-textos.
- Delgado, Manuel (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.
- D’Ors, Eugenio (1964). *Lo barroco*, Madrid, Aguilar.
- Duvignaud, Jean (1982). *El juego del juego*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios.
- Eco, Umberto (2002). “Prólogo”, en Santacangeli, Paolo, *El libro de los laberintos. Historia de un mito y de un símbolo*, Madrid, Siruela.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- Edgeworth, María (1812). *El absentista*, Barcelona, Alba Editorial. 2000.
- Fernández Christlieb, Pablo (2005). “La Desoquedad”, en *La velocidad de las bicicletas y otros ensayos de cultura cotidiana*, México, Vila Editores,
- (2004). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*, Barcelona, Anthropos.
- (1994). *La psicología colectiva. Un fin de siglo más tarde*, Colombia, Anthropos-Colegio de Michoacán.
- Foucault, Michel (1993). *Genealogía del racismo*, Montevideo, Altamira.
- Galeano, Eduardo (2003). *Las venas abiertas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.
- Gaudemar, Jean-Paul de (1981). *La movilización general*, Madrid, La Piqueta.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1832). *Fausto*, México, Grupo Editorial Tomo. 2003.
- González Alcantud, José Antonio (2005). *La Ciudad Vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*, Barcelona, Anthropos.

Jameson, Frederic (1984). "Postmodernism, or the Cultural Logic of the Late Capitalism", en *New Left Review*, Londres, núm. 146, julio-agosto de 1984.

Kristeva, Julia (2006). *Poderes de la perversión*, México, Siglo XXI.

Kurnitzky, Horst (2000). *Globalización de la violencia*, México, Colibrí-Instituto Goethe de México.

Lefebvre, Henri (2006). *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica.

— (1978). *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península.

León, Emma (2001). *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento moderno de Occidente*, Barcelona, Anthropos-CRIM-UNAM.

Lindón, Alicia (2005). "Figuras de la territorialidad en la periferia metropolitana: topofilias y topofobias", en Reguillo, Rossana y Marcial Godoy Anativia, *Ciudades translocales: Espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, México, ITESO.

Maffesoli, Michel (2004). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Martí Monterde, Antoni (2007). *Poética del café. Un espacio de la modernidad literaria europea*, Barcelona, Anagrama.

Matos, Eduardo (2006). *Tenochtitlán*, México, Fondo de Cultura Económica.

Naim, Moisés (2006). *Ilícito*, México, Debate-Random House Mondadori.

Nini, Rachid (2002). *Diario de un ilegal*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Porcel, Baltasar (1994). *Viajes expectantes. De Marrakech a Pekín*, Palma de Mallorca, Les Editions de Bitzoc.

Prakash, Gyan (2006). "Edward Said en Bombay", en Bhabha, Homi y W.J.T. Mitchell (comps.) *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.

Rulfo, Juan (2005). *Pedro Páramo. El llano en llamas*, México, Planeta.

Sarduy, Severo (2000). "El barroco y el neobarroco", en C. Fernández Morego (org.) *América Latina en su literatura*, México, Unesco-Siglo XXI, pp. 167-184.

Simmel, George (1900). *Filosofía del dinero*, Granada, Camares. 2003.

— (1908). *Sociología I. Estudios de las formas de socialización*, Madrid, Alianza Universidad, tomos I y II. 1986.

Ugresic, Dubravka (2006). *El ministerio del dolor*, Barcelona, Anagrama.

Uribe, Rodolfo (2005). "Inmanencia de la violencia. Los procesos íntimos de la cultura política mexicana a través de la obra de Juan Rulfo", en *Revista de Humanidades*, Tecnológico de Monterrey, número 19, otoño de 2005, pp. 77-97.

Virilio, Paul (1997). *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial. ✎

EUSEBIO RUBALCABA

Principio por decirte que escribo en mi cuaderno. En la página 178 (yo numeré las páginas, me encanta eso). Es un cuaderno de raya que me costó 12 pesos, un poco más barato que una *laptop*. Me gusta sentir que las palabras escurren en mi mano, sin esa maquinaria de la tecnología que ha terminado por sepultar a los escritores; ellos, que son los inconformes por antonomasia, ahora andan por todos lados con su uniforme de Hewlett Packard. Se ven graciosos. Aunque se les haya olvidado el placer que significa escribir a mano.

La ciencia del significado

SERGIO FUENTES SOSA

E

El significado ha sido tratado desde muchos niveles, desde muchas perspectivas y por muchos autores, sin duda, algunos más destacados que otros. En este trabajo no se pretende encontrar el hilo negro de nada, simplemente exponer ciertas cuestiones que pueden darnos una aproximación de la importancia de éste en el quehacer de la psicología.

El significado tiene una gran cantidad de implicaciones, las cuales se reducirán a su relación con el lenguaje, el pensamiento y la forma; en cómo habita éste en el acontecer humano y en nuestra ciencia.

Es pues, en el lenguaje, el lugar y la herramienta en los que encontramos el estudio del significado, en donde surge precisamente el primer obstáculo para definirlo; puesto que el significado se expresa en palabras; es decir, se utiliza lenguaje para describirlo, explicarlo y definirlo, misma situación que sucede con varios ámbitos de la psicología, la filosofía, la lingüística, donde el objeto de estudio se convierte en sujeto y viceversa.

EL LENGUAJE: UN PRIMER ASOMO A CIENCIA

Aunque lenguaje y ciencia parecieran dos cosas muy distintas, a simple entendimiento existe una serie de similitudes entre ambos; sin pretender argumentar que son la misma cosa, se tomarán ciertos aspectos que nos dejarán ver que el lenguaje es una anticipación de lo que hoy concebimos como ciencia.

Al referirme a *ciencia* es preciso aclarar que entre las múltiples acepciones que pueden haber nos referiremos a dos, y que no nos situaremos en el extremo de ninguna, tal vez en el medio de las dos.

Una de ellas es la ciencia en su acepción más simple y cotidiana, que hace referencia a cualquier saber. Por otro lado, está la parte metódica del saber científico positivista, que es la referencia más tangible que tenemos de la ciencia, puesto que estamos



situados históricamente en el dominio de este tipo de saber.

Hay tres aspectos fundamentales de la ciencia que nos permitirán ver el paralelismo entre ciencia y lenguaje, tomados del aspecto positivista que construye la noción de ciencia.

LA CIENCIA ES UN SISTEMA

Uno de los intentos de la ciencia es el de crear un sistema válido de conocimiento acerca de la realidad, o de lo que se considera como tal. Es decir que desde que el método nació, así también la importancia de que los fenómenos cotidianos pasaran a través de éste para convertirse en ciencia, en conocimiento o en realidad. En este sentido, la ciencia surge de la necesidad, de la medida en que el hombre pretende conocer, por lo que construye un sistema al que se expongan los fenómenos que permita catalogarlos, distinguirlos, jerarquizarlos, ordenarlos. De la misma manera, el lenguaje proviene de la necesidad misma de exponer lo que se halla en el pensamiento; se crea un sistema de codificación y sistematización metódica para ordenar las ideas y articularlas.

PRETENDE EXPLICAR

La ciencia también surge de la necesidad de responder a preguntas, de decir qué es lo que sucede en la naturaleza, de entender la vida; necesita explicar lo que es extraño al hombre. Los fenómenos naturales se exponen a la luz del método científico y por medio de él se llega *al conocimiento* de la misma manera que el lenguaje surge de esta necesidad de explicar lo que en el pensamiento sucede y necesita decir.

BUSCA DAR SENTIDO

Es en esta parte donde tal vez la ciencia se enduce más, puesto que aquello a lo que no le puede dar sentido simplemente no es ciencia; en su lado

más amable, la ciencia pretende hacer sentido de las cosas que somete a su método, de igual forma que el lenguaje, mediante las leyes de lingüística —como la gramática, la semántica, la sintaxis—, pretende direccionar el pensamiento. Aquí la lógica también aporta su granito de arena al asunto, para que el sujeto pueda no sólo hablar, sino hacerlo de manera correcta.

Podemos ver que el lenguaje es una anticipación a la ciencia, como si fuera una primera ciencia del pensamiento, del que la ciencia misma se vale para enunciar el conocimiento. Puesto que la ciencia es más joven que el lenguaje, podría aplicarse el siguiente argumento: *en el lenguaje está una de las predicciones de lo que pudiera suceder con la ciencia, la aparición de varios tipos de lenguaje puede ser la próxima similitud entre ciencia y lenguaje.*

EL LENGUAJE CONTIENE AL SIGNIFICADO

¿Qué hay dentro de una palabra? Una respuesta podría ser: el significado. ¿Qué se quiere decir cuando se dice algo? Es entonces que podemos hallar la justificación del abordaje del lenguaje, porque el significado es contenido del lenguaje, es decir que el significado es el espíritu del lenguaje mientras que éste último le da la forma. En *La forma de la psicología colectiva*, Pablo Fernández Christlieb (2007) explica que todo aquello que une a dos cosas de manera indivisible son formas, tal como el hombre y la cultura, el viaje y el viajero, donde uno da origen al otro y existe gracias al otro, coexisten ambos, por tanto es inseparable el uno del otro. Así, el lenguaje es quien le da forma al significado, lo matiza, lo decora, lo acentúa, pero siempre uno los puede encontrar juntos, un lenguaje sin significado simplemente no es lenguaje, y un significado sin palabras no es nada. Es en la condensación, en su unión, donde uno le da origen al otro, le da existencia, le da razón de ser, simplemente lo hace, tanto el lenguaje da el anuncio de que hay algo que

decir, como el hecho de decir algo con significado, como palabras, es hacer lenguaje, aun más si éste tiene sentido.

De un mismo significado puede haber muchos lenguajes, un significado puede ser contenido de lenguajes distintos y no se mueve en tanto que es espíritu, esencia de algo, es decir, un mismo contenido o significado puede ser dicho de maneras distintas, todo depende del sujeto que elige al lenguaje que enuncia para darle la forma a ese significado. Luego entonces, el significado es el contenido del lenguaje aun cuando definir al significado se hace con lenguaje. Es el momento mismo en que se hacen forma cuando sujeto y objeto se hacen uno y otro a la vez, cuando se les confunde, cuando se hacen uno y sólo se les puede separar con el fin de explicarlos, pero al término de dicha explicación se vuelven a unir, y es cuando adquieren ambos razón de ser, cuando tienen la funcionalidad de comunicar aquello que es incomunicable, de decir con formas algo que es espíritu, de envolver una esencia y darle cuerpo, darle forma, hacerla existir.

SIGNIFICADO: EJE RECTOR DE LO PSICOLÓGICO

El hecho de que haya ciencia es la prueba fehaciente de que hay un objeto de estudio. La psicología ha pasado por varios procesos de identidad acerca de su objeto de estudio; la conducta ha sido el pilar sobre el que se ha fincado el estudio psicológico imperante en la actualidad. Por un lado está el inconsciente, por otro lado los procesos cognitivos, y así podríamos seguirnos durante varios años delimitando a la psicología. Cada perspectiva es como un lenguaje que le intenta dar forma mientras que aquel que rige a todos los “objetos” de estudio de la psicología sigue ahí sin ser tomado en cuenta de acuerdo a la importancia que podría tener para nuestros fines.

La conducta, puesto que es observable, es medible, tangible, etc., es buen ejemplo para lo si-

guiente: Podríamos exponer con todo el lenguaje científicista que se encuentre y sin embargo jamás podríamos medir lo que genera esa conducta, que no el estímulo, sino la significación que adquiere el entorno hacia el interior del sujeto; es lo que generará pensamiento, y que a su vez modifica el actuar o lo genera.

Ya se ha dicho por varios autores la importancia del significado para la psicología, sin embargo, hay una laguna de vacío que sigue sin tener explicación. Para decir que “hay algo” no basta con decir que hay causa y efecto, o estímulos, respuestas y consecuencias, sentidos preceptuales (existentes todos estos y sin pretender ser negados) sino el contexto que todos los efectos forman entre sí (Gadamer, 1995), de esta manera podemos decir que conducta no sólo es un suceso sino que conlleva un tiempo y espacio superiores al entendimiento de la conducta como manifestación de la significación del sujeto. Es decir, que para entender un suceso conductual es necesario entender que se dio en un tiempo y espacio específicos, y que ello es lo que le da *significancia* y lo convierte en conducta. Esto se estructura en la relación contextual de los efectos que generan dicha conducta; así la conducta adquiere el carácter de cumplimiento, no sólo el acto de suceso. Por lo que los hechos de la vida no son sólo conducta, sino el cumplimiento expuesto de la significación de un sujeto que es visible y, por tanto, valorable para la cuantificación; sin embargo, sólo lo cualitativo puede voltear al origen de *esto cuantifico*, puesto que la significancia o significatividad de algo sólo puede ser vista de manera subjetiva o en el más científico de los casos, a menos que haya un modelo de interpretación de la significatividad de la conducta, en la cual la hermenéutica nos podría ayudar en tanto que hace revisión del sujeto y el momento en que se dan los hechos, sin embargo la hermenéutica no propone un modelo, de lo con-

trario perdería parte de su esencia, que es el movimiento interno para explicar algo. Por decirlo así, la hermenéutica perdería su esencia de movimiento.

¿QUÉ ES EL SIGNIFICADO?

Explicarlo, definirlo o descifrarlo de manera sencilla no es posible; una de las explicaciones más claras es la que da L. Wittgenstein, en la que señala que para abordar esta noción es necesario considerar una serie de cuestiones que implican lo siguiente: pensar en el significado de la palabra *significado* es pensar en que significado pretende explicar lo que una palabra significa en tanto que significado es palabra y explicar su significado nos llevaría a comprender, por ende, su significado mismo. Después de haber sido víctimas de este juego de palabras sin sentido aparente, podemos asomarnos a la noción del surgimiento del significado: el signo, en tanto que el significado es algo así como la condensación con sentido de algo sin sentido como es un signo.

El pensamiento es una relación entre lo orgánico y lo inorgánico, en la que la parte orgánica del pensamiento le da sustancia a la inorgánica del signo, por lo tanto, el pensamiento es el resultado de la antes mencionada relación orgánico e inorgánico; así el pensar, como lo explica L. Wittgenstein, es aquello que le da sentido al signo a través de entender que el significado de algo es el equivalente de pensar en su conjunto, esto es, la *interpretación*. Podríamos decir entonces que la interpretación es el ordenamiento del signo con su significación, implicando, claro, la posterior enunciación mediante el lenguaje, aunque si revisamos este proceso con escrutinio veríamos que el lenguaje está en cada uno de los momentos de este proceso de significación demostrando lo indivisibles que son el lenguaje y el significado. Con ello no se llega a definir al significado, sino a demostrar su carácter de forma, en tanto que es contenido indisoluble del lenguaje.

LENGUAJE: CIENCIA DEL SIGNIFICADO

Y llegamos a la conclusión acerca de una relación entre ciencia y lenguaje en sus similitudes significativas de contenidos distintos, es decir que sustancialmente pretenden cosas similares, sin embargo, la ciencia contiene fenómenos y el lenguaje contiene palabras pero ambos exponen el significado sistematizado pretendiendo explicar a fin de dar sentido a lo que enuncian.

Vemos entonces la relación que tienen después de haber hecho una revisión a los temas tocados por los más grandes especialistas del estudio del significado sin haber hecho una revisión exhaustiva, simplemente tratando de argumentar las similitudes y conjuntar algunas de las conclusiones.

Así pues, el lenguaje, la ciencia, y la psicología comparten un eje rector: el significado. Mientras que el lenguaje estudia a las palabras, la ciencia a los fenómenos. Y la psicología, en cualquiera de sus vertientes, no puede alejarse demasiado de esta relación.

BIBLIOGRAFÍA

Baker, G.P. y P. Hacker (1980). *Wittgenstein Ununderstanding and Meaning*. Oxford, University of Chicago-Basil Blackwell.

Fernandez Christlieb, Pablo (2007). *El concepto de psicología colectiva*, México, Facultad de Psicología-UNAM.

Gadamer, H.G. (1995). *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós.

Monroy Nasr, Z., y P. Fernandez Christlieb (2007). *Lenguaje, significado y psicología*, México, Facultad de Psicología-UNAM.

Weber, Max (1972). *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón*, 2da edición, Madrid, Tecnos. ✎

El par de en medio o cómo colgar los tenis

ALEJANDRO DOMÍNGUEZ MARÍN

M

uy probablemente usted en algún momento de su vida, no importa mucho en cuál, mientras caminaba por una de las calles de la ciudad, tampoco importa cuál (ni la calle ni la ciudad), tomó una decisión que en un instante cambiaría su manera de pensar; tal vez tomó esa decisión en busca de una idea que se le escapaba volando, tal vez tomó esa decisión para asegurarse de que las gotas de fluido que repentinamente le cayeron en la cabeza eran tan sólo un preludeo de lluvia y no un escupitajo de algún mozalbete ocurrente cruzando el puente peatonal, tal vez lo único que usted buscaba era, por medio de una aparente mirada poética, estirar el músculo esternocleidomastoideo adolorido por algún gaje del oficio. En fin, una decisión que lo llevó a usted y tal vez a sus acompañantes, si es que decidió compartir ese momento de reflexión y cuestionamiento con ellos, a hacerse una pregunta que lo perseguiría desde entonces hasta hallar una respuesta que explicara aquella imagen que se le quedó grabada. Por supuesto, como ya se habrá imaginado, la decisión a la que me refiero fue, en ese preciso lugar e instante, voltear hacia arriba. Y fue ese aparentemente sencillo movimiento de su cuerpo lo que lo llevó a descubrir eso que nunca antes había ni remotamente pasado por su cabeza y a hacerse la crucial pregunta que marcaría a generaciones completas en la búsqueda de una explicación. ¿Qué demonios hacen unos tenis colgados de aquel cable?

Hay quien dice que se ponen ahí como un homenaje póstumo para alguien que tuvo la desgracia o la fortuna de pasar a mejor o peor vida; otros dicen, sin fundamento sólido alguno, que se cuelgan para indicar que en ese lugar se llevó a cabo un asesinato, probablemente, me imagino yo, por parte de un miembro de algún grupo juvenil con prácticas de caza urbana o algo por el estilo. Algunos neófitos en el asunto afirman que es una marca que indica que en



En caso de ser una persona con corazón de hielo hacia los zapatos, puede utilizar sus zapatos más caros, el resultado es prácticamente el mismo.

esos lugares se vende droga, situación que se me antoja sumamente improbable, ya que con frecuencia los cables ornamentados se ubican en lugares públicos muy concurridos en donde el ritual de compra/venta de sustancias inicuas resultaría carente de intimidad y misterio resultando en algo semejante a comprar un algodón de azúcar en cualquier plaza pública. Inclusive no falta el cándido sujeto, a quien le resulta imposible tomar en serio las cosas más trascendentales de la vida, sin ser excepción el tema que nos atañe en estas líneas, que ridiculizando algo de semejante naturaleza llega a comentar que se trata de una manifestación artística, sin tener la menor idea de que su acotación a la conversación no dista en demasía de estar bailando con la realidad. A pesar de lo último mencionado ninguna de estas aventuras propuestas llega a ser satisfactoriamente explicativa del fenómeno de nuestra incumbencia. Me resultaría sumamente sencillo presentarles en los próximos cinco a diez renglones la verdadera explicación, la verdadera razón de ser de este hecho, sin embargo, no lo voy a hacer. En vez de eso voy a proporcionarles una sencilla serie de elementos que los llevará a cada uno de ustedes, si así lo desean, a vivir esta extraordinaria experiencia y descubrir su significado de la manera más pura y directa, sin reducciones lingüísticas ni parloteo metafísico.

Lo primero que tiene que hacer es ir a la tabaquería más cercana y comprar el habano más caro que encuentre, o si lo prefiere la mejor pipa y tabaco del lugar. Acto seguido vaya a la vinatería o lico-

rería que frecuente y compre una botella de coñac de un precio un poco mayor a lo que normalmente estaría dispuesto a gastar en un producto exquisitamente embriagante. Regrese tranquilamente a su hogar y dirijase hacia el armario en donde guarda los zapatos, tenis, botas o cualquier otro tipo de calzado, siempre que, y esto es de central importancia si no quiere a la mera hora llevarse una gran decepción, tenga agujetas, escoja los que mayor valor sentimental tengan para usted y colóquelos en su lugar favorito de la casa. En caso de ser una persona con corazón de hielo hacia los zapatos, puede utilizar sus zapatos más caros, el resultado es prácticamente el mismo. Sírvese una copa de coñac, encienda el habano con un cerillo de madera y siéntese en su sillón favorito, empiece oliendo la bebida, haciendo girar suavemente la copa a fin de que el aire se mezcle con el líquido, permitiendo una exhalación del aroma. Seguidamente, sin más preámbulos, llévese la copa a la boca y beba el líquido en tragos cortos, procurando que impregne las papi- las para disfrutar mejor de sus cualidades. No olvide en todo momento contemplar el calzado que eligió. Relájese y disfrute de ese momento. Cuando haya consumido aproximadamente un cuarto de la botella o cuando sienta ese estupor onírico característico de la aparición de la embriaguez, levántese, tome sus zapatos y colóqueselos, en los pies, sobra decir, y salga de su casa, caminando obviamente, y vague por el rumbo sin fijarse mucho en la dirección de sus pasos, y sin mirar hacia atrás. Si usted vive en una de las zonas privilegia-

Llévese la copa a la boca y beba el líquido en tragos cortos, procurando que impregne las papilas para disfrutar mejor de sus cualidades.



Camine tranquilo, disfrute de la ciudad, siéntese a escuchar a un organillero o a cualquiera que esté haciendo ruido en una esquina.

das de la ciudad que cuentan con cableado profundo ni se moleste en vagar por ahí, tome el primer camión o taxi que se le cruce y bájese después de veinte o treinta minutos. Camine tranquilo, disfrute de la ciudad, de la gente, tómese una nieve, siéntese a escuchar a un organillero o a cualquiera que esté haciendo ruido en una esquina, recuerde todos aquellos momentos vividos con sus tenis, que ahorró durante meses para comprárselos y cuando al fin podía pagarlos ya no los vendían y tuvo que buscarlos durante un par de meses hasta encontrarlos en un tianguis al otro lado de la ciudad; cuando los llevó a la boda de la prima de su amigo; cuando le dieron un aumento y en el éxtasis de la celebración vomitó sobre ellos. En fin, todo aquello de lo que los zapatos obtuvieron su gran valor. En este momento, si es que no olvidó llevar consigo un par de zapatos extra, usted probablemente

esté listo para llevar su relación con sus tenis al siguiente nivel. Encuentre el poste que más le guste o que más le llame la atención y verifique que de él salga un cable hacia el otro lado de la calle, si es así párese justo debajo del cable a la mitad de la calle, intente hacerlo, por ser su primera vez, con mucho cuidado y asegurándose de que no estén pasando demasiados vehículos en ese momento, y quítese los zapatos, uno a la vez, átelos juntos por medio de las agujetas, si lo desea introduzca una nota, un poema, un chiste o un insulto dirigido a quien usted quiera en uno de ellos, y láncelos hacia arriba con la firme convicción de no volver a tenerlos en los pies. Si no acierta a la primera no se desespere, ni se preocupe por los claxonazos de los automóviles que circulan a su alrededor. Inténtelo con ahínco hasta lograrlo. Una vez que lo logre usted entenderá por qué. 🐦

MANUEL VINCENT

A partir de la obra que lo coronó como rey del absurdo, la crítica se ha preguntado quién era Godot, al que todo el mundo espera, que va a venir y no llega. Dicen que es dios, o la belleza, o el propio Beckett, pero él afirmó que si lo supiera lo habría escrito. Algunos creían que era un ciclista, que se hizo muy famoso en Francia porque siempre llegaba fuera de control a la meta. El público esperaba verlo pasar el último y a veces ni siquiera llegaba. El ciclista se llamaba Godeau.

Villa Coapa, donde la gente es guapa

ALEJANDRA LUNA RODRÍGUEZ

A

l sur de la ciudad de México, por los rumbos del coloso de Santa Úrsula, rodeado de ruidosas y transitadas avenidas, se encuentra un apacible lugar conocido como Villa Coapa.

Además de ser mi hogar, y el lugar donde crecieron y se conocieron mis padres, en las últimas semanas he descubierto que los habitantes de esta unidad habitacional (cuyo nombre oficial es Narciso Mendoza) con el paso del tiempo han ido construyendo una identidad peculiar alimentada por diversas historias de personajes y lugares que tienen su origen en este territorio, en donde en sus comienzos, en los años 60, sólo había vacas y establos.

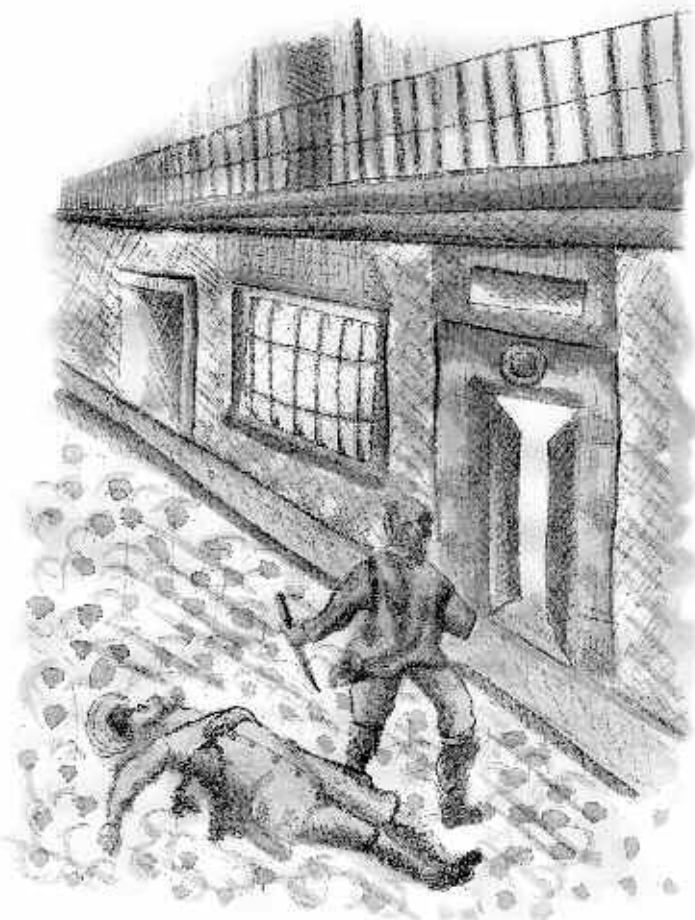
Es cierto que diversas colonias y barrios de la ciudad cuentan con una tradición popular incluso más rica y compleja que Villa Coapa, pero lo que me llama la atención es que se trata de una colonia relativamente nueva y con condiciones socioeconómicas más favorables y, por lo tanto, su identidad no está basada en ese “sentimiento del barrio”, de hecho, cuenta con páginas de internet y hasta con una canción de Moderatto.

No alcanzo a distinguir de manera clara las causas o “ingredientes” (término que utilizo por mi ignorancia en cuestiones sociológicas) que propician dicha formación de identidad, a mi parecer extraña. A lo más que puedo aspirar es a describir lo que ahí sucede y el sentimiento colectivo del que soy parte.

En Villa Coapa, la mayoría, o por lo menos una cantidad importante de familias, se conocen entre sí, cosa a veces asombrosa tomando en cuenta la cantidad de personas que ahí vivimos; también asombra que dominemos historias que poco a poco van convirtiéndose en leyendas del lugar.

Cualquier persona que se aprecie de ser *choapeño*, *coapo* o *coapense* (nótese que ya hasta contamos con gentilicio) conoce la historia de





Daniela Moyado Rosales, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

personajes étlicos como el Ñaña, el Beto, el Rulo, o el origen y cambios de pequeños comercios que existen desde la fundación de la unidad, como el Gimnasio Yáñez, la tintorería Klin la Garita, con todo y triste historia del pastor alemán Klin y sus cenizas en un frasquito de cristal en el mostrador (junto al digno retrato del difunto), o el ya famoso puesto de barbacoa Los amigos, en el mercado, o

las tortas de pierna Olguín, y las Muertortas, conocidas en lugares remotos de la ciudad, proveedora de tortas enormes y baratas a trasnochados, abierta las 24 horas del día, los 365 días del año. También tiene historias trágicas como el suicida París y el homicidio en el edificio que se encuentra en frente de la primaria Ucrania, entrada A, departamento 2, que después del suceso quedó sellado, o el túnel del tiempo, dúplex donde los drogadictos encuentran un espacio discreto para el viaje desde la época en que mi papá andaba con la *chamacaza*. Podría seguir con muchas historias de personajes enigmáticos, como la señora que lavaba pollos en las tomas de agua, o aquella que a sus cincuenta y tantos años se viste como niña con sus coletas con moños y chapas pintadas, o el Monstruo, tradición de familia que se disfrazaba cada día de muertos y cumplió 20 años asustando y dando calaverita a todos los niños que llegábamos

puntuales al espectáculo, o como el señor del Yom-yom de la manzana 7, que canta “la vida es una tómbola, tom, tom, tómbola”, o el de las paletas El Popo con sus eternos Delicados sin filtro, su sombrero de palma y campanitas gritando “¡paleeetas, paleeetas!”, y que por cierto mi mamá veía viejito desde que era niña, y qué me dicen de la señora... 🐦

Las dictaduras fomentan la opresión, las dictaduras fomentan el servilismo, las dictaduras fomentan la crueldad; más abominable es el hecho de que fomenten la idiotez.

Jorge Luis Borges

Dos poemas de memoria

L

a literatura tiene intuiciones que la psicología social ya quisiera o, más bien, que sería bueno que conociera y que sistematizara. Antonio Machado (1875-1939), el de “se hace camino al andar”, tenía, por decirlo así, obsesión por lograr poner el tiempo en palabras, de describir lo que significaba. Por esta razón asistió al seminario que daba Henri Bergson (1859-1941), el fundador de una psicología completa basada en el tiempo, al que llamó *duración*, que consiste en ese instante compenetrado donde radica toda la vida, donde la multiplicidad de la vida aparece como una unidad. En este poema hace una bellísima versión de la memoria, que describe aquello que Frederic Bartlett (1886-1969), al teorizar el recuerdo como un proceso de construcción social, dice: que el núcleo o fondo o inicio de todo recuerdo no es un suceso real, sino un afecto o una actitud, que nunca se puede localizar, pero que todos los recuerdos que se construyen son simplemente una invención para justificar este afecto:

54

YO ESCUCHO LOS CANTOS

Yo escucho los cantos
de viejas cadencias
que los niños cantan
cuando en coro juegan,
y vierten en coro
sus almas que sueñan
cual vierten sus aguas
las fuentes de piedra:
con monotonía
de risas eternas,
que no son alegres;
con lágrimas viejas,

que no son amargas
y dicen tristezas,
tristezas de amores
de antiguas leyendas.

En los labios niños,
las canciones llevan
confusa la historia
y clara la pena;
como clara el agua
lleva su conseja
de viejos amores,
que nunca se cuentan.

Jugando, a la sombra
de una plaza vieja,
los niños cantaban...

La fuente de piedra
vertía su eterno
cristal de leyenda.

Cantaban los niños
canciones ingenuas
de un algo que pasa
y que nunca llega:
la historia confusa
y clara la pena.

seguía su cuento
la fuente serena;
borrada la historia,
contaba la pena.

(Cfr. F. Montes de Oca (_____). *Ochos siglos de poesía*,
México, Porrúa)

Si de repente no se entiende dónde está el concepto de memoria,
de todos modos es bonito leerlo, sobre todo en voz alta, por el puro
gusto de ver cómo suena.

Maurice Halbwachs (1877-1945), el teórico social que planteó originalmente el tema de la *memoria colectiva*, que se ha vuelto tan famoso, fue un lector apasionado de Henri Bergson y, de hecho, tenía cierta obsesión por mejorarlo y superarlo y, así como Frederic Bartlett, argumentó que la memoria se inventa, se rehace y se deshace, se cambia y se arregla a través de las conversaciones de los grupos, las familias, los amigos, los sindicatos, etc., que de hecho se reúnen para eso, para construir sus memorias. Joan Manuel Serrat, el que musicalizó y volvió

famoso a Antonio Machado con eso de que “caminate, no hay camino / sino estelas en la mar”, tiene, al igual que todos los mencionados hasta aquí, cierta fascinación por saber de qué se tratan sus recuerdos, y después de algunos intentos por hablar de su niñez o de su calle, en su etapa madura de cantante escribe una canción, casi conceptual, que sigue punto por punto las teorizaciones de la memoria que se encuentran en lo mejor de la psicología social; es casi como si también le hubiera puesto música a un capítulo de Halbwachs:



LOS RECUERDOS

Los recuerdos suelen
contarte mentiras.
Se amoldan al viento,
amañan la historia;
por aquí se encogen,
por allá se estiran,
se tiñen de gloria,
se bañan en lodo,
se endulzan, se amargan
a nuestro acomodo,
según nos convenga;
porque antes que nada
y a pesar de todo
hay que sobrevivir.

Recuerdos que volaron lejos
o que los armarios encierran;
cuando está por cambiar el tiempo,
como las heridas de guerra,
vuelven a dolernos de nuevo.

Los recuerdos tienen
un perfume frágil
que les acompaña
por toda la vida
y tatuado a fuego
llevan en la frente

un día cualquiera,
un nombre corriente
con el que caminan
con paso doliente
arriba y abajo,
húmedas aceras
canturreando siempre
la misma canción.

Y por más que tiempos felices
saquen a pasear de la mano,
los recuerdos suelen ser tristes
hijos, como son, del pasado,
de aquello que fue y ya no existe.

Pero los recuerdos
desnudos de adornos,
limpios de nostalgias,
cuando solo queda
la memoria pura,
el olor sin rostro,
el color sin nombre,
sin encarnadura,
son el esqueleto
sobre el que construimos
todo lo que somos,
aquello que fuimos
y lo que quisimos
y no pudo ser.

Después, inflexible, el olvido
irá carcomiendo la historia;
y aquellos que nos han querido
restaurarán nuestra memoria
a su gusto y a su medida
con recuerdos
de sus vidas.

(2002. *Versos en la boca*. BMG)

A la mejor es porque a veces se pone muy teórico que la Universidad Complutense de Madrid le dio el doctorado *Honoris Causa*. 🐦

Lo curioso de un microbús

MARCO ANTONIO VICARIO OCAMPO

V

Viajar en *micro* es toda una aventura que ha perdido un poco la emoción; aunque si uno se asoma bien, encuentra todo un mundo que sobrepasa cualquier otro viaje urbano, desde las profundidades del Metro hasta la burbuja de un taxi en el que igual se vierten indiferencias contemporáneas. Viajar en micro tiene un aire pintoresco, que tiene que ver con emerger sobre el ambiente citadino y agarrar cada movimiento de afuera hacia el interior de ese transporte, empezando por uno mismo.

Desde encontrar el momento justo para abordarlo, decidir a cuál ingresar, tantos factores intervienen que puede volverse un acto suicida: quienes llevan prisa agarran lo que sea, no importa que vayan viajando fuera como banderitas en septiembre, deformando su rostro ante la velocidad del viento y esquivando el tráfico con toda su humanidad colgando; hay quienes esperan el grito alentador de “súbale, hay lugares”, para animarse a incorporarse a una máquina con personalidad propia; porque, de hecho, ingresamos a la irrepetible realidad del transporte público y nos emocionamos y afectamos a primera vista, con peluches en el parabrisas, con alfombras en el tablero, con quienes se sientan en el motor, con tubos medio agarrados a cualquier altura, asientos ergonómicamente incómodos, con altares sobre ruedas que nos llevarán a nuestro destino y con todo aquello que implique una comunión de extraños en un viaje cotidiano.

El viaje no puede variar mucho entre semana: trabajo, escuela, hogar, y algunos afortunados que únicamente salieron a pasear; cada microbús cuenta con un equipo de artefactos inútiles que dan vida a este monstruo mecánico, no falta una estampa del equipo favorito, espejos de todos los tamaños, bocinas que resuenan en mil y un estaciones distintas, según sea la ruta y la unidad, choferes gustosos de las noticias, fanáticos de *la más perrona*, no digamos los sal-

vajemente gruperos, algunos afortunados viajan a la hora de los Beatles, no podrían faltar los viajes melancólicos de romántica 13-80, o empezar el día con *solo éxitos*; en fin, las posibilidades son AM y FM (y lo que entre en el estéreo); y uno tiene que asumir su rol de radioescucha, porque aunque se pretenda individualizarnos cada vez más mediante audífonos y otros artefactos en los oídos, aún no se puede llegar a la indiferencia total (por más ganas que le echemos), porque el micro nos cautiva por afuera y por adentro, con la gente tambaleando, frenando y arrancando, o con los claxon intentando abrir camino; con el “suben, suben”, el “bajan, bajan” y el “tóquele el timbre”, siempre incorporaremos nuestro ser a una masa de gente reclutada por un ente metálico que se vuelve salvación o condena, según sea la ocasión u hora de arribo, dependiendo si hay marchas, bloqueos, o el ya famoso tráfico del Distrito Federal que ya tiene su apartado en las noticias bajo el nombre de *información vial*.

Las curiosidades las encontramos nosotros cuando nos cautivan, nos eligen cuando las incorporamos a nuestra atención y les asignamos un afecto, un atropellado impacta no sólo a la vista, sino al agrupamiento de cabezas a su alrededor que irremediamente nos obliga a voltear cual orquesta de miradas denominada morbo, y sonidos de aire entrechiflado de desgracia (todos conocemos la expresión); la ciudad es cotidiana pero no aburrida, cada viaje nos da la oportunidad de observarnos a nosotros mismos reflejados en el hartazgo colectivo, en el chismorreo inintencional, enterarnos de pláticas privadas de un asiento aledaño, y, por qué no, incorporar más palabras al lenguaje corriente, al ruido lingüístico que no es exclusivo del transporte, sino de la sociedad actual.

Masas de gente organizada, donde basta la orden del conductor “se van pasando hacia atrás” o “me pasan sus pasajes los de atrás” y enseguida el grupo

se organiza para abrir espacio, para pasar las monedas mano a mano hasta llegar al porta monedas, y volver al ensimismamiento aparente, porque es inevitable voltear a ver de reojo a los demás, a los zapatos o al atractivo, oler perfume, esquivar mochilas, cuidar el peinado, o simplemente mirar a los de “afuera”; porque si algo tiene de diferente el microbús es ese asomo a la ciudad entre cristales, ese hipnotizante ritmo que nos envuelve, ya sea de desesperación o de resignación, de bajarse y ser libre un instante, por un mini segundo, antes de envolvernos nuevamente en el todo que es México, el todo que somos y que asumimos como ajeno; porque aunque lo neguemos, nos hemos vuelto ajenos a lo que somos, tristemente somos lo que vemos en los demás y como vemos miseria nos sentimos miserables, como vemos curiosidades nos volvemos curiosos y como vemos sentido a las cosas y a las personas, nos volvemos ese sentir; ese sentir envolvente que entra y sale y se revuelve con nosotros en inexplicables sentimientos que ciegos olvidamos y matamos de racionalidad, el prejuicio de razón, el zombi comercial instalado en nuestra cognición; el micro es *naco*, es *chido*, o es amable según seamos en él.

Para mí es curioso porque cada que subo al micro encuentro una parte de mí que no conocía. Me encuentro a diario en los viajes de rutina que jamás repetirán la gente, el espacio y tiempo físico, pero sobre todo el sentido, el afecto otorgado, el estado que asumimos como entes conformados de entarimados emocionales, el espacio y tiempo psíquicos que paralizan y comprimen la existencia.

Para fines de conclusión me resuelvo a acotar todo lo anterior, porque entre líneas me supongo ordinario, pero a todas luces, emocionado por las curiosidades que encuentro en mi viaje cotidiano; se preguntarán qué es lo curioso.

¿Cuál es la curiosidad de un microbús? Precisamente nosotros. ➤

El silente secreto de la soledad

MARGARITA CANO MENDOZA

*Tengo una soledad tan concurrida,
tan llena de nostalgias y de rostros de
vos, de adioses hace tiempo y besos
bienvenidos, de primera de cambio y de
último vagón.*

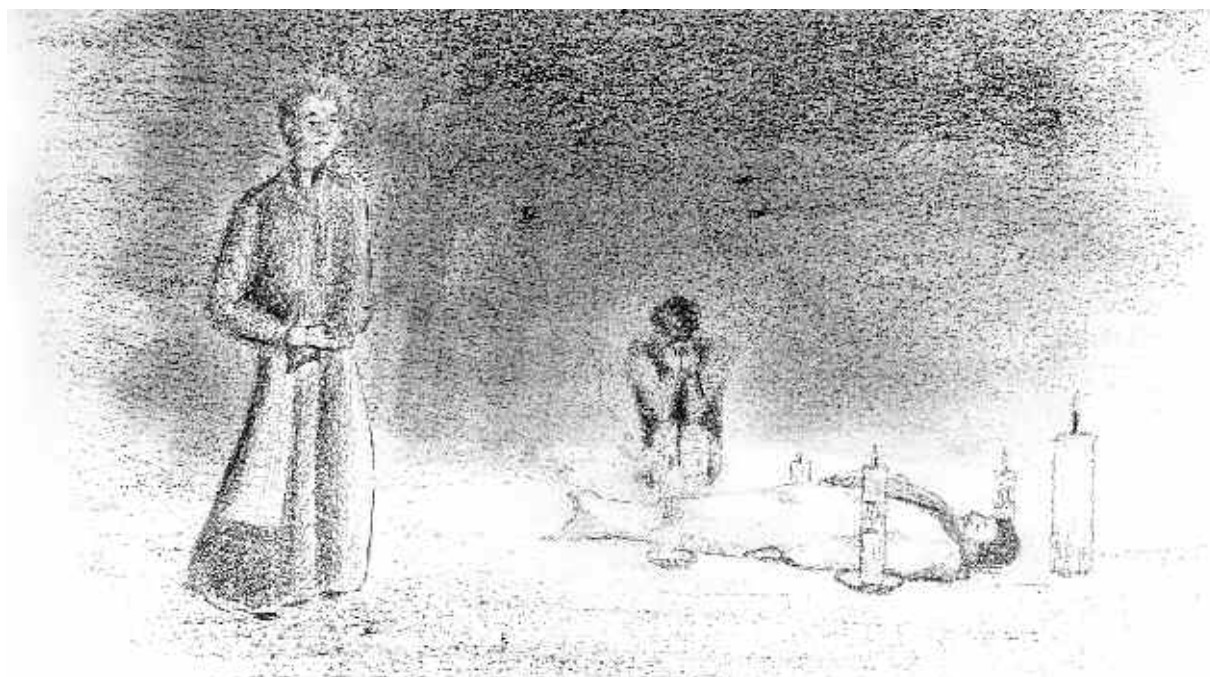
*Tengo una soledad tan concurrida
que puedo organizar la comuna
procesión, por colores, tamaños y
promesas, por época, por tacto y por
sabor.*

(Benedetti, Mario. *Rostros de vos.*)



Cuando ya se aleja de nosotros decimos que nos sentimos solos y cantamos a Joan Manuel Serrat: “y tu sombra aún se acuesta en mi cama con la oscuridad, entre mi almohada y mi soledad”. Contestamos: con alguien también nos sentimos solos: “dormir contigo es estar solo dos veces, es la soledad al cuadrado” dicen los Enemigos íntimos: Fito Paez y Joaquín Sabina. Y también algunas veces sin que nos abandonen o aunque estemos acompañados hablamos “de esa amante inoportuna que se llama Soledad”, como dice Joaquín Sabina. Café Tacuba le llama amante y novia, nos explica que siempre le hemos pertenecido y que siempre nos espera: “tu regreso había esperado, mas te veía muy feliz en los brazos de tu amada, te olvidaste tú de mí, mas ahora que recuerdas, a mis brazos ¡vuelve ya! Seré por siempre tu amante, tu novia, la soledad”.

La soledad se convirtió en patología, carencia, infortunio, según la mayoría de los taxistas en la Facultad de Psicología, según la música plástica o comercial y según lo que muestra la televisión y lo que dice la radio; insisten en que hay que combatirla, sanarla, rehuirle porque te enferma, te vuelve loco, transgresor, pero dice Paco Barrios “verás que



Diego Narváez Herrasti, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

no estoy solo, somos muchos los proscritos, los bastardos, los malditos. Y estoy aquí, oculto en el rincón de lo prohibido, pensando en ti, tratando de ser otro, pero el mismo; insurrecto, perseguido, ilegal y fugitivo, tengo sueño clandestino para ti. Y qué esperas de mí, si ya nomás me queda este camino, siempre huyendo en el silencio, con esta soledad y mis canciones, este mundo pies de plomo aburrido y fanfarrón, perfumado y socarrón”.

Porque ¡ay! de aquél que pretenda, en este siglo, y muchos atrás, ostentar la soledad como bandera, como principio y fin, como valor, el valor de pertenerte que, como el silencio y el secreto, es un poder.

Aquel que conoce el significado de la intimidad —lo más interior—; aquel que sabe hasta el silencio porque “el ruido mata los pensamientos” (Nietzsche); aquel que conoce significado del secreto, es decir, una realidad que se oculta a los demás, es aquel que nos da ejemplo de la práctica de la soledad, no como patología, sino como oportunidad.

La soledad implicó la crisis, esta última en su aceptación de oportunidad, y además un riesgo. Esta

oportunidad es el encuentro con uno mismo, el reflejo de sí mismo; semejante al “Teatro mágico”. Entrada no para cualquiera —sólo para locos— (Hesse, 1927), que sorprendió al *Lobo estepario* con sus espejos, que reflejó la soledad de Harry Haller, pero que no siempre la entrada cuesta la razón. La soledad se vuelve la oportunidad y el riesgo de estar frente a nuestro propio reflejo.

Descripciones más formales, como las podemos encontrar en los diccionarios, hablan de que la soledad es la ausencia de otros por involuntariedad del primero, que se acompaña de sentimientos de pesar, melancolía, tristeza, abandono, añoranza, aislamiento, y la lista sigue de forma unidireccional, como si a la soledad la describiera la falta de algo, la caída a un precipicio o al vacío. Pero qué hay de cuando alguien nos habla y estamos pensando o resolviendo algo, su voz entra, nos estorba, y queremos que se vaya y somos felices cuando se fue, porque cuando tenemos algo que decirnos no cabe lo de afuera y sí llenamos lo de adentro; porque para inventarme no necesito

cita o *cover*, sólo soledad; qué hay de Macario, que encuentra el placer en comerse un pollo completo en soledad; qué hay de los monólogos en el teatro, de los *solos* en música, incluso la dirección del juego solitario con cartas; qué hay de cuando pienso en él y descubro que su recuerdo me dibuja una sonrisa.

Sin embargo, en los diccionarios etimológicos la soledad significa la condición de estar solo; y *solo* denota ser único, también por sí mismo o uno mismo. Así, la soledad significa la condición de ser uno mismo o el punto de encuentro con uno mismo. Y cuando uno se topa con uno mismo, aunque uno no lo quiera y, más aún, no lo soporte, algo surge; porque la soledad es terca para Joaquín Sabina, y larga para Silvio Rodríguez, llena de rostros de vos para Mario Benedetti, clara u oscura como las cervezas, tan concurrida o tan vacía como la desolación. Porque uno puede confundirse cuando dice soledad; la soledad puede apuntar a muchas cosas llenas y vacías, pero para la desolación no hay pierde, es desierto; la desolación es la condición de estar sin uno mismo.

Cuando uno guarda silencio, se puede escuchar a sí mismo. Cuando uno cierra los ojos se siente a uno mismo, porque *yo* no sólo es lo que mido y peso, es mi condición de ser único, de ser sólo. La premisa de la soledad es ser uno mismo, yo diría que la soledad es todo aquello que surge en la presencia de uno mismo; de inicio, uno mismo. Si no se está consciente de eso, entonces es desolación.

Cuando uno está consciente de que está sólo, puede estar triste, alegre, temeroso, ansioso, conforme, inconforme, deseoso, decepcionado, etc., pero entendido que está solo y es todo aquello que diga, haga, piense, sienta, lo que conformará su soledad. Así como el amor vive de forma diferente en cada persona y situación, porque así son los sentimientos, así también la soledad vive en las personas de forma diferente y también el tiempo influye, porque no es la misma escena de soledad

hace tres, ocho siglos que en la actualidad y es éste el punto de partida para entender la soledad de este siglo; hay que buscarla en el pasado.

En la Edad Media, dice Erich Fromm, lo que caracterizaba a la sociedad era la ausencia de libertad individual; las personas pertenecían a una clase social, sin posibilidad de cambiar a otra; permanecían en su lugar de nacimiento, pues tenían muy pocas probabilidades de cambiar de ciudad; no tenían la libertad de vestirse como querían o de comer lo que les gustaba; y aunque una persona no podía decidir todo esto, no se sentía ni sola, ni aislada, pues se identificaba con su papel dentro de la sociedad; era campesino o artesano y no un individuo. Es decir, no experimentaba el ser uno mismo.

Sin embargo, también en la Edad Media “existían órdenes religiosas que veían como una virtud la soledad y el aislamiento. Lo que empobrecía era la soledad en el ámbito urbano, que no alimentaba el espíritu: había que recluirse en un convento o en el campo [...] se consideraba que el hombre que andaba solo estaba en peligro, debiendo estar integrado a un grupo o comunidad. No había espacios para la intimidad y quien buscaba encerrarse era objeto de sospechas” (Muchnik, E. y Seidman).

En la Alta Edad Media, la Iglesia Católica y el poder político se esmeraban por fundar la cultura occidental, aun sin saberlo, así que todo aquel que se encontrara fuera de la ciudad se encontraba fuera del orden social y, por ende, contra la ley (Ariés y Duby, 1985); el riesgo de lo que fuera a brotar en la presencia de uno mismo era sumamente peligroso para estos dos poderes, así que debía ser controlado en los monasterios, bajo el velo de la religión, porque quién sabe qué podía surgir.

En el Renacimiento, la sociedad cambia en función del comercio. Aparecen las clases: ricos, nobles o ciudadanos, pero su actividad económica y, por lo tanto, su riqueza les brinda un sentimiento de libertad y un sentimiento de individualidad. Sin

embargo, ellos habían perdido algo: la seguridad y el sentimiento de pertenencia que ofrecía la estructura social medieval: eran más libres, pero a la vez se hallaban más solos. “El individuo se halla absorbido por un egocentrismo apasionado, una voracidad insaciable de poder y riqueza. Como consecuencia de todo ello también resultaron envenenados la relación del individuo afortunado con su propio yo y su sentido de seguridad y confianza (Fromm, E. 1947).

Rastrear la soledad en el Renacimiento es descubrir la transformación de espacios y de nuevas concepciones acerca de la persona misma. Es la época en la que se establecen los acuerdos de comportamiento ante los demás. Pareciera que la soledad se asoma en cada nuevo límite que se busca, que se logra o que se impone, porque implica que *tú* es otro y *yo* me pertenece y es único. Sin embargo, llegar a acuerdos tiene que ver con delimitar una situación, repartirse lo que por género, edad, condición social, religión, le corresponde a cada uno, según el que se encuentre en turno en el poder: político, espiritual o familiar; es demarcar a la persona misma, acotar sus actos, sus deseos y quizá sus sentimientos —sí es que eso se puede hacer. Sitiar el alma no siempre tiene los efectos deseados: cuando estas cercas mentales combinan ocio, identidad, pertenencia, juego y sólo dios o el diablo saben qué más!, paradójicamente, permiten una condición de libertad, como si el límite liberara, ya no hacia fuera, sino hacia el infinito interno, es así como renace el brote del *sí mismo*, y por lo tanto una situación de soledad, en este sentido, estos siglos dan paso a nuevas prácticas de soledad.

En los siglos XVI y XVII evolucionan las relaciones interpersonales y se reafirma la individualidad con preservación de la vida privada. La familia se convertirá en el ámbito de la privacidad por excelencia. Se comienza a hablar en el siglo XVIII de la amistad,

como una relación entre personas de nivel similar que permite la satisfacción mutua. Surgen otros modelos de relaciones como las hermandades y logias, lugares neutros donde no interviene el Estado. En el siglo XIX se amplía más el horizonte social, y hubo autores que idealizaron la comunidad. (Muchinik, E. y Seidman, 1998, pp.xx).

Para Erich Fromm, el hombre actual debe escoger entre ser libre o no serlo. “A partir de esa situación el hombre es más o menos libre según sea o no capaz de romper con los vínculos que le impiden ser independiente [...] Lazos que le dan seguridad en sí mismo y sentido de pertenencia, de arraigo. Lazos que rotos le harían sentirse solo” (Rodríguez, S. 1992, pp.xx).

En la búsqueda del pasado se descubre el enigma del presente. ¿Es la cultura occidental la más desolada de todos los tiempos?, ¿desde cuándo el ser humano aparenta temor a la soledad?, ¿es soledad lo que vive el hombre posmoderno o es saturación de otros? Al desenredar la historia de la cultura occidental surgirá la propia historia de la soledad, así se podrá dar respuesta estas preguntas y otras sobre este mismo tema, para que al final se aporte otra visión dentro del estudio del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

Ariés Philipe y Duby Georges (1985). *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus.

Fromm, Eric (1947). *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hesse, Hermann (1927). *El lobo estepario*, Madrid, Alianza. 1984.

Muchinik, Eva & Susan Seidmann (1998). *Aislamiento y soledad*, Buenos Aires, Eudeba.

Nietzsche, Friedrich (1883). *Así habló Zaratustra*, Madrid, Valdemar. 2005. 🐉

Arte, memoria y la mesa de disección

MARÍA LUISA FERNÁNDEZ APAN

Advertencia: esto no dará para una publicación en un journal reconocido, ni siquiera en una revistita de tres al cuarto, y muy probablemente lo leeré en unos años con la melancolía del que renuncia a la poesía para dedicarse al telemarketing. No hay problema, mientras quede el testimonio de lo que creía antes de saber lo que han tenido a bien enseñarme mis maestros durante estos semestres. Mi definición de memoria es un texto que hubiera escrito en prepa, le sigue un intento de esclarecer algunas ideas que hoy en día persisten en mi necia cabezota.



E

El presente texto no tiene grandes pretensiones. No intenta decir nada que no suceda en la vida cotidiana. Yo quiero escribir sobre la memoria. Hoy no me interesa el proceso que subyace a ella ni los circuitos neuronales implicados, para eso necesitaría poner referencias —con edad no mayor a tres años, claro está— y atizarme un montón de artículos escritos por y para gente que comprende esas cosas. Yo quiero algo más simple, respeto mucho a los científicos y a los psicólogos que se interesan en eso, pero esta vez tengo una página en blanco que no he de desperdiciar.

Los principios lógicos no me permiten describir a la memoria respecto a lo que no es. Aun así, empezaré por burlar esa ley sagrada de la ciencia (o de alguna ciencia). Definiré la memoria desde lo que, según yo, no es. La memoria no es el tiempo en sí ni el hipocampo ni la cultura. Si es verdad que hay memoria me parece imposible encontrarla ahorita en EBSCO, mi ánimo positivista se ha quedado a dormir en el laboratorio donde dejo que me exploten de vez en cuando.

Me niego a creer que la memoria tenga un cuerpo y un nombre. Es algo más complejo pero no por eso ajeno. Es el buró de mi abuelo conteniendo un montón de cosas inservibles que sólo él encontraba útiles. La memoria es mi madre en el parque; mi primer orgasmo o la

primera vez que me subí a la montaña rusa; es el concierto de Soda Stereo y mi piel desnuda en el zócalo alguna mañana; son estas letras, el humo y el mar. Es *Wish you were here*, *Océanomar* y *Rayuela*. Es el campo de fresas en el verano del 2002, *La traviata*, Dalí y Gironde.

Es la cicatriz, lo que queda luego del fluir del tiempo, tan perenne como el insomnio y sin embargo tan impalpable como el haz de luz en una ventana. Es todo lo que se ha ido y permanece, como una eterna contradicción.

Vista así, la memoria es todo menos un fenómeno observable y medible, gracias a Dios (sic). Es verdad, uno no ve recuerdos caminando por ahí cuando va al súper o espera en la fila del metro. Y entonces, ¿qué demonios hacemos —o hacen— los psicólogos con ella?

En primer lugar, dejar de escribir ensayitos sin pretensiones, de esos que escriben los indeseables ociosos de esta facultad; luego, definir en positivo y dividir el fenómeno en partecitas para ver si se entiende, y, por último, hacer que alguien con la mente menos torcida intente unirlos —algo que se disfruta de “difícil” para no decir que “está de más”. Arduo, frívolo, desolador. Sí, eso y más.

Pero a esta hora y con afán de irme a dormir, quiero pensar que la cosa se puede ver diferente;

que podemos hacer un estudio psicológico desde una perspectiva integral —sin intención alguna de tocar lugares comunes. Quiero creer que en algún momento la interdisciplinariedad y la filosofía de verdad entrarán a clases; que la investigación en este lugar será mucho más que un compendio de artículos escritos a petición de Conacyt, sin un hilo conductor aparente, y que lograremos, de entre los escombros, proponer una visión distinta. Aunque no se asemeje a lo que hacen —o hacemos— todos, aun cuando uno corra el riesgo de que no lo lea nadie, ni siquiera su papá en el baño.

Empecé con la idea de hacer un ensayo sobre arte y psicología. El contenido era medianamente claro: por qué *no* hacer una tesis al respecto. Sobra decir que me he desviado un poco, pero sin querer y, desde la memoria, he observado lo útil que me sería hacerla. El arte también rebasa por mucho a las definiciones psicológicas que me han enseñado, a los libros de estética, e incluso a la neuroestética. ¿Será que la memoria y el arte tienen procesos psicológicos comunes? Tal vez, pero yo creo que lejos de ser procesos comunes, los dos son aspectos inherentes al ser humano y, por lo tanto, sumamente complejos, más de lo que en muchas ocasiones estamos dispuestos a aceptar. ✎

YOLANDA MONGE

¿Será el 1 de mayo de 2006 el día en que Estados Unidos se despierte sin inmigrantes hispanos? Nadie para servir las mesas de los restaurantes; nadie para aparcar los coches en las grandes ciudades; nadie que limpie los hogares y las oficinas; nadie que construya las casas; nadie que recoja las cosechas. ¿Cómo se hace visible lo invisible?: Quitándolo.

La ciencia

ALBA VIRIDIANA RAMÍREZ RAMOS

L

a ciencia ha dado pasos agigantados durante las últimas décadas; ha desarrollado grandes avances tecnológicos que nos permiten tener el mundo a nuestros pies y estar a los pies del mundo; ha fijado los límites para la creación y el quehacer de mucho del conocimiento científico que se genera en la actualidad y, lo mejor, nos ha hecho creer que lo único que busca y aspira es nada más y nada menos que a aquella utopía llamada *el bien común*. Pues claro, ¿cómo no habría de ser del bien común que el hombre haya llegado a la Luna, o que internet sea una de las herramientas más útiles para buscar cualquier tipo de información, o que tengamos máquinas tan avanzadas con sensores de luz que permiten controlar el nivel de iluminación necesario para nuestra limitada vista dentro de los interiores a los que tenemos que exponernos? ¡Qué lástima que no esté al alcance de todos! Así pues, en estos tiempos, ¿quién no esperaría que la ciencia sentara los fundamentos epistemológicos sobre los cuales se ha de construir cualquier disciplina? Sin embargo, bien habríamos de recordar que esta verdadera bolsa mixta de resultados producidos por la nueva flexibilidad (esa habilidad aumentada para alterar el medio en vez de simplemente rechazar sus ataques) significó, según John Dewey, que creáramos nuevos problemas en nuestro intento de resolver los antiguos.

Nos encontramos entonces ante una disyuntiva sobre la valoración que de la ciencia se ha hecho, comenzando la irremediable tarea de cuestionar el mundo en el que se vive y se desenvuelve eso que llamamos *ciencia*, apareciendo así preguntas tales como ¿de dónde surge la objetividad? ¿Por qué sólo lo objetivo habría de dar paso a lo verdadero? Y es que, si bien no es un secreto, al menos en los últimos años la ciencia se ha convertido en un plano más de la vida del hom-

ÉRIKA LEYVA

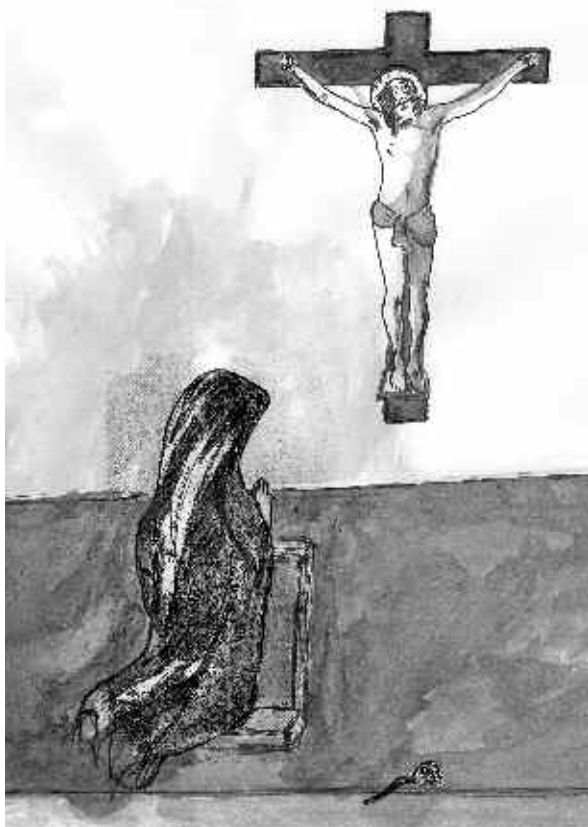
A nivel mundial existe el compromiso de superar la desigualdad entre ricos y pobres, pero tristemente a pesar de tratados y cumbres, todo ese “cúmulo de buenas intenciones” se está desvaneciendo. Si no, veamos: 80% del Producto interno bruto mundial pertenece a los 1,000 millones de personas que viven en el mundo desarrollado; 20% restante se reparte entre 5 mil millones de personas que viven en los países en desarrollo.

bre en la que algunos cuantos hombres de poder han de demostrar qué tanto poder ostentan y qué tan influyentes son capaces de ser. Siendo así, no es de extrañarse que todos los científicos (o al menos los más ambiciosos) sigan tratando de convencer al resto de la sociedad, o al resto del mundo, de la verdad absoluta de la que son poseedores. Sin embargo, con el correr de los años, de

las décadas, incluso de los siglos, si algo ha quedado más que comprobado es que las teorías y, por consiguiente, las verdades que de ellas emanan son verdades a medias, verdades parciales, dejándonos ver de esta manera que “las teorías parciales de la ciencia y de sus transformaciones están predispuestas a cumplir funciones ideológicas en el interior del campo científico [...] porque éstas universalizan las propiedades atribuidas a los estados parciales del campo científico”.

Por lo que, para cumplir con los objetivos otorgados a la ciencia dentro de la sociedad, los científicos han echado mano de lo que se ha nombrado la *retórica de la verdad*, pues qué mejor que, además de moldear a la sociedad según sus intereses, el grupo de poder que domina la ciencia también sea capaz de evitar hacerse de enemigos al adiestrar a todos de tal manera que no haya otro lugar para dónde ver, de tal manera que la verdad, sin ser cuestionada siquiera, pueda llegar a ser aceptada así sin más; “porque algo que puede perder algún día su veracidad, no puede ser realmente verdadero”. Pero, si algo he aprendido a lo largo de mi corta vida es que, de aquello que se dice total y absolutamente verdadero, es de lo que se tiene que dudar primero.

Sin embargo, no podemos pasar por alto que, en este mundo, en el que las ya grandes brechas de desigualdad social siguen expandiéndose, cabría hacernos todavía una revalorización, tal vez



Silvia Andrade Guzmán, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

Llámenme idealista o ingenua, pero sin la posibilidad de construir utopías creo que la vida carecería de sentido o significado.

ética, tal vez no, sobre nuestro compromiso como científicos sociales, precisamente para con la sociedad. Porque finalmente, ¿de qué habría de servir a los grupos dominantes las ciencias sociales? “No tiene nada que esperar de las ciencias sociales sino, en el mejor de los casos, una contribución particularmente preciosa para la legitimación del orden establecido y un reforzamiento del arsenal de instrumentos simbólicos de dominación”.

Y, si nos ponemos nostálgicos, habremos de recordar que la función que hoy en día cumple la ciencia algún día la cumplió la religión, en ese día lo que la religión decía era lo que se tomaba como

real y verídico. Entonces, ¿qué vendrá mañana? O, en todo caso, ¿la ciencia dejará algún día el lugar privilegiado que se le ha dado? Porque, en realidad, “la ciencia no tiene nada malo, sino sólo el intento de divinizarla”.

Así, habiendo analizado todo los factores anteriores, ¿qué tipo de psicología social quiero? Tal vez es muy pronto para decidir completamente la línea que pretendo seguir al estudiar y ejercer la psicología social, pero, por el momento, si sé lo que no quiero, pues en realidad no pretendo convencer a todo aquél que diga que no es cierto que la psicología social es una ciencia probada y comprobada, porque, si he de ser sincera, no es algo que me



HIMNO LA CIENCIA

Y un himno de pena ajena
De la ciencia ante la cara bendita,
de rodilla sumisos doblemos;
y en su honor nuestra voz elevemos,
dulces himnos cantando de amor.
¡Fuera, fuera por siempre del Tiempo,
la luz del saber arde pura,
la ignorancia, el error, la impostura!
¡Paso a la libre razón!
Cuan radiante fanal tus fulgores,
ilumina la humana conciencia,
y ante ti se disipan, oh ciencia...

Para cumplir con los objetivos otorgados a la ciencia dentro de la sociedad, los científicos han echado mano de lo que se ha nombrado la retórica de la verdad.

interese. Desde mi punto de vista, el hecho de que probablemente el campo de estudio de esta disciplina no esté tan bien delimitado y a veces tenga que echar mano y ayudarse de otras ciencias, tan sólo enriquece su propio campo de acción y hace que el conocimiento que de ella pueda llegar a generarse sea tanto más rico como productivo.

Por último, y recordando lo que Rorty plantea: “¿Tenemos unos cuantos siglos venideros? Quizá no. La posibilidad de holocausto nuclear y de catástrofe medioambiental no desaparecerán por largo tiempo, si es que alguna vez lo hacen. Y si esas catástrofes suceden, será justo, aunque un poco

absurdo, culpar a Occidente. En estos riesgos no aparecen motivos para dejar de construir utopías”. Llámenme idealista o ingenua, pero sin la posibilidad de construir utopías creo que la vida carecería de sentido o significado. Después de todo, si sabemos que no faltan más que unos cuantos días para el holocausto nuclear, ¿qué caso tendría seguir buscando la cura contra el sida o contra el cáncer, si igual vamos a morir de una forma tan cruda como cruel? Desde mi punto de vista, tal vez ese debería ser el objetivo de la ciencia, ser un consuelo para nuestra innegable condición de hombres a la que nos ha llevado la humanidad en los últimos tiempos. ✎

OSWALD SPENGLER

El mundo científico de occidente tiene toda la forma de la iglesia católica. Existe en todas las ciencias especializadas, en la medicina, en la filosofía de cátedra, una jerarquía con sus papas, sus grados, sus dignidades –el doctorado equivale a la consagración sacerdotal–, sus sacramentos y sus concilios. El concepto de “lego” es severamente conservado; y es combatido con pasión el sacerdocio universal de los fieles, en forma de ciencia popular. El idioma sabio fue al principio el latín; hoy se han formado innumerables idiomas especiales, por ejemplo, en lo que se refiere a la radiactividad o al derecho de obligaciones, idiomas que sólo comprenden los que han logrado la última iniciación. Hay fundadores de sectas; hay misiones para infieles; hay herejes; hay el destierro y el índice (conspiración del silencio). Hay eternas verdades, como la división de los objetos jurídicos en personas y cosas; hay dogmas, como los de la energía y la masa, y la teoría de la herencia; hay un rito para citar los escritos fidedignos y una especie de beatificación científica. Después de la muerte, los heterodoxos quedan excluidos de la eterna beatitud del tratado doctrinal y condenados al purgatorio de las notas, de donde, purificados por las oraciones de los creyentes, ascienden al paraíso de los párrafos.

Lápiz

KARLA FLORES CELIS

E

El grafito y los diamantes son *alótropos* de carbono, es decir, formas diferentes del mismo elemento en el mismo estado. El grafito es un material blando, dado que sus enlaces no pueden girar para mantenerlo unido. Irónicamente, el diamante, uno de los materiales más valorados por el hombre, es una formación de carbono cuya estructura es igual a la del grafito, pero con enlaces que sí giran. Dicha organización permite calificarlo como la sustancia más dura que se conoce; un material casi indestructible: ancestral y permanente.

El grafito es la materia prima, además de la madera, de un elemento tan simple y cotidiano como un lápiz. “Escribir a lápiz es para inseguros”, cuenta un mito urbano que un profesor de química gritaba a sus alumnos, mientras les exigía que le entregaran absolutamente todos los trabajos con pluma, incluso las gráficas en papel milimétrico y las enormes ecuaciones. Más tarde, alguien muy significativo me pidió que escribiéramos con lápiz un *diario* acerca de lo que pasara en nuestra relación: así podíamos borrar y rectificar cada vez que erráramos. “El que no lo traiga a lápiz, no le califico el cuaderno” gritaba mi profesor de geometría en la prepa.

No sé si usar lápiz sea de inseguros o si uno pueda rectificar su vida sólo con borrar las letras del pasado, suena más a superstición. Lo cierto es que parece ser que el lápiz nos abre las posibilidades del ensayo y error. La más grande de sus virtudes es también su más grande desventaja: poder ser borrado. La goma y el tiempo son enemigos de lo eterno. Ayudan a sofocar esa ansiedad provocada por el miedo a equivocarse. Lo cual resulta una paradoja, porque habemos algunos que con la seguridad de que podemos borrar, nos equivocamos menos.

Se usa el lápiz anticipadamente como si planeáramos equivocarnos de antemano. Por esa razón parece que lo que más se



Daniela Moyado Rosales, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

escribe a lápiz son figuras y números. Se otorga sin querer al alfabeto el papel de único medio seguro de comunicación, de manera que es importante plasmar las palabras con el afán de que superen las pruebas del tiempo. La tinta carga con lo definitivo.

Otra de las ventajas del lápiz es que podemos esconder el error sin necesidad de empezar de nuevo. Uno sólo se deshace de la equivocación momentánea, rectifica y no tiene que repetir el plano que lleva toda la noche dibujando. Sin embargo, aquello que ha quedado más o menos listo y está *a lápiz*, se llama boceto y éste es sólo el ensayo de la obra final, lo previo a lo presentable, el trabajo *en sucio*.

El lápiz nos permite esconder la equivocación y al mismo tiempo lo hecho a lápiz es sólo el intento de algo que aún no está terminado. La primera idea que uno tuvo y que con el tiempo y la expresión seguirá transformándose en una más elaborada. Significa la disculpa de algo que puede desaparecer sin dejar huella, deshacerse de las manchas, después de todo era borrable.

Es el ser humano, buscando trascender, intentándolo una y otra vez en un boceto que le parece indigno cada vez que lo ve sin ser su obra definitiva; sin querer perderlo todo de vista por miedo a olvidarlo, ayudándole a la memoria para no perderlo todo. De esta manera buscó un instrumento que permitiera borrar solamente lo que no se debe mostrar. Es el ser humano, apreciando un material insignificante que le proporciona *impermanencia* para trascender.

Impermanencia que, por un simple enlace, hubiera podido ser perpetuidad. 🐦

Tu problema, no mío, es que el cerebro lo tienes todo en la cabeza.

Bill Shanky, entrenador de fútbol

Microinteraccionismo

JUAN SOTO RAMÍREZ

P

ara pensar en lo que hoy se conoce como *interaccionismo simbólico*, es preciso primero hacer memoria. El interaccionismo simbólico puede considerarse tan sólo el resultado de la primera oleada del microinteraccionismo estadounidense, cuyas raíces alemanas no pueden negarse. Y esto es sólo otorgar reconocimiento a uno de los más preciados frutos para la psicología social. Sin embargo, es necesario reconocer que el microinteraccionismo también fructificó en la etnometodología y la fenomenología en la siguiente oleada. El microinteraccionismo puede considerarse la tradición más distintiva de los Estados Unidos de Norteamérica y la aportación más original al pensamiento sociológico (Collins, 1994, pp. 256-259), aunque hay que aclarar que no se trata de una tradición sociológica oriunda de los Estados Unidos de Norteamérica sino la que, digamos, se cultiva mejor en dicho país. Entender que el interaccionismo simbólico es la rama más importante de esta tradición sociológica es entender de manera muy limitada no sólo la historia de la sociología sino de la psicología social, ya que la etnometodología y la fenomenología, que suelen entrar en disputa con el interaccionismo simbólico, muchas veces son relegadas a un segundo plano en el ámbito de la psicología social.

Debemos recordar que el término “interaccionismo simbólico” fue acuñado por Herbert Blumer en 1937, a partir de la recolección de materiales de diversos autores. George Herbert Mead, a quien se le ha otorgado la paternidad del interaccionismo simbólico, murió en 1931 e impartió clases en la Universidad de Chicago desde 1894 hasta su muerte. Dicho sea de paso, se pueden destacar dos elementos importantes para la reflexión: el primero es que antes de la Segunda guerra mundial, la Escuela de Chicago ya era el centro más importante de estudio de la sociología; el segundo es que en 1937, año en que fue acuñado el término de interaccionismo simbólico, Talcott Parsons en *La Es-*



estructura de la acción social, retomando ideas de Emile Durkheim, Weber y Wilfredo Pareto, pretendió ampliar el enfoque, supuestamente estrecho, de la sociología estadounidense, centrándose en el estudio de la acción social. El interaccionismo simbólico echó raíces profundas en la Escuela de Chicago y rápidamente tuvo resistencia y oposición; no obstante, el microinteraccionismo resulta ser una oposición a la dura imagen estructural de la sociedad propuesta por los durkheimianos y también al materialismo de la teoría del conflicto (*idem*).

En palabras del propio B.H. Blumer (1969, p. 1): entre los numerosos especialistas que han utilizado dicho enfoque [interaccionismo simbólico] o contribuido a su consolidación intelectual, figuran autores norteamericanos tan notables como G. H. Mead, J. Dewey, W. I. Thomas, R. E. Park, W. James, Ch. H. Cooley, F. Znaniecki, J. M. Baldwin, R. Redfield y L. Wirth. No es la pretensión demeritar la importancia de Mead en la psicología social, sino sólo situar en un plano diferente la discusión en torno a lo que podríamos considerar una de las corrientes teóricas más relevantes para nuestra disciplina, y decir que el interaccionismo simbólico fue nutrido por más puntos de vista. El microinteraccionismo se presentó bajo la forma de pragmatismo entre los filósofos norteamericanos. El pragmatismo nutrió al interaccionismo simbólico. Mead fue discípulo de J. Royce y éste de Ch. S. Peirce (Fernández, 1994, pp. 186-194; Collins *op. cit.*, p. 270). El modelo terciario de Mead: *mí-yo-otro generalizado*, por ejemplo, tiene semejanza con la metafísica de Peirce quien dividía al mundo en tres aspectos: *primerez-segundez-terceréz*. No obstante, el pragmatismo tiene un aire de provincianismo: Peirce, James y Dewey son estudiados principalmente en su tierra natal, Estados Unidos. Los filósofos británicos confían en el pensamiento de Bertrand Russell más que despreciar las perspectivas de James y Dewey en *La historia de la filosofía occidental*. Los

filósofos en Francia, Alemania e Italia a menudo discuten a Peirce como uno de los fundadores del estudio de los signos, pero ellos raramente sacan provecho de lo que James y Dewey encontraron en el pensamiento de Peirce (Rorty, 1990, pp. 1-6).

En efecto, a Peirce se le conoce como el fundador de la semiótica y el pragmatismo, pero difícilmente se le otorga un lugar en la psicología social. La intención tampoco es defender a ultranza a Peirce, pero sí rescatarlo como parte importante del pasado de la psicología social en términos de la influencia indirecta que tuvo sobre Mead, y reconocer que tanto W. James como J. Dewey forman parte del universo psicosocial en tanto que fueron notorios contribuyentes del pragmatismo.

James es tan importante como Wundt, pero esto generalmente se omite por desconocimiento o no se reconoce de manera intencional. Al psicólogo alemán nacido en 1832 en Neckarau, Alemania (ahora parte de Mannheim), llamado Wilhelm Wundt, se le adscribe la fundación del primer laboratorio de psicología experimental en 1879 (cuando tenía la edad aproximada de 47 años). La mayor parte de los libros de historia de la psicología llegan a considerarlo el padre de la psicología experimental. No obstante, Wilhelm Wundt no sólo se dedicaba a la psicología experimental y a atender su laboratorio, pues sus publicaciones llegan a más de 500. Entre sus obras más destacadas encontramos *Psicología de los pueblos*, la cual se reunió en 10 volúmenes y le llevó cerca de 20 años escribir (1900-1920); ello quiere decir que no se dedicaba exclusivamente a su laboratorio. Al igual que algunos filósofos de la época, escribió tratados de filosofía: *Lógica* (1880), *Ética* (1886) y *Sistema de filosofía* (1920). Los tres tratados de filosofía que Wilhelm Wundt escribió estuvieron listos antes que el *Tractatus-logico-philosophicus* (1921), de Ludwig Wittgenstein. Pero a Wilhelm Wundt no se le reconoce como filósofo,



Daniela Moyado Rosales, Escuela Nacional de Artes Plásticas, UNAM.

sino como el fundador del primer laboratorio de psicología experimental.

William James, el pragmatista más famoso (Collins, *op. cit.*, p. 262; Miller en James, 1989, p. xvii), también fundó un laboratorio de psicología experimental: se da como fecha oficial del nacimiento de la psicología científica el año de 1879 en que Wilhelm Wundt estableció en la Universidad de Leipzig el primer laboratorio psicológico, si bien tanto él como William James tenían laboratorios de demostración desde 1875 (*ibid.*, p. xi), lo cual indica que la psicología experimental tuvo un doble nacimiento. A James, a diferencia de Wilhelm Wundt, lo reconocen por otras cosas como por su célebre libro *Principios de psicología* (1890), o por sus contribuciones al pragmatismo: filosofía oriunda de Estados Unidos que arraigó en Europa (curiosamente fundada por Ch. S. Peirce y no por el mismo James). James y Wilhelm Wundt tienen un pasado en común, estudiaron medicina y fisiología, impartieron clases de fisiología, pero son reconocidos como “psicólogos”: como lo mostrarían Mead y Dewey, la filosofía pragmática de James se prestaba mucho

al desarrollo de la psicología social y a teorías de reconstrucción y reformas sociales (*ibid.*, p. xx).

Dewey, quien también fue influenciado por el pensamiento de Peirce, llevó sus conocimientos al área de la educación, dicho sea de paso también estuvo en la Universidad de Chicago (1894-1904). Estuvo en Japón (1919) y China (1921). Hizo investigación sobre los sistemas educativos de Turquía (1924), México (1926) y la extinta Unión Soviética (1928) (Murphy, 1990, p. 60), conocido por su trabajo a nivel internacional como un teórico educacional, dirigió la Escuela Experimental de Chicago. Desde Peirce, pasando por James, Dewey y Royce, encontramos un pasado que desemboca en Mead, es decir, un pasado de corte pragmático que nutrió al interaccionismo simbólico. El pragmatismo, como la forma filosófica bajo la que se presentó la sociología microinteraccionista alemana en Estados Unidos, es una corriente filosófica que tuvo una notoria influencia en lo que podemos considerar una de las corrientes teóricas más importantes para la psicología social contemporánea: el interaccionismo simbólico. La parte medular de la filosofía de Peirce se incorporó casi íntegramente al sistema de Mead (Collins, *op. cit.*, p. 298).

Y en este andar encontraremos, sin duda, la obra de Ch. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, que dio importancia al tema de la mente humana como el lugar geométrico de la sociedad, y que difería de Peirce, quien también dedicó buena parte de su vida a reflexionar sobre la mente y los procesos mentales. Ambos, podríamos decirlo, contribuyeron al establecimiento de una sociología mental, Cooley proponía que lo social está en la mente y Peirce que la mente está en lo social. Hallaremos los orígenes filosóficos del interaccionismo simbólico en el pragmatismo. Esta filosofía desarrollada por W. James, Ch. S. Peirce, J. Dewey y G. H. Mead, principalmente, considera que el pensamiento es una forma de acción. No existe, por tanto,

para los pragmatistas una división entre pensar y actuar. Contraria a una concepción dualista del ser humano, considera que un conocimiento es verdadero si sirve para orientar nuestra conducta (A. Estramiana, 2003, p. 80).

Mead, a diferencia de Cooley, desarrolló una teoría de la mente social. Es preciso recordar que el pragmatismo es la filosofía distintiva de Estados Unidos y que hasta antes del siglo XIX, la historia de la filosofía norteamericana se divide en tres periodos: el primero dominado por la cristiandad en su forma calvinista; el segundo dominado por los trascendentalistas; y el tercero dominado por el pragmatismo (Mounce, 1997, pp. 1-2). No obstante, sería un error hablar de un solo pragmatismo, ya que a mediados del siglo XX dicha filosofía tomó nuevos bríos con Quine, Putnam y Rorty, por ejemplo, pero eso implica el desarrollo de otras discusiones.

Los desarrollos del interaccionismo simbólico no se han concentrado exclusivamente en la Escuela de Chicago sino en la de Iowa también. El sistema de Mead puede aplicarse en varias direcciones. Por un lado, se ponen de relieve la fluidez y el carácter negociado del orden social, que fue la dirección que emprendió Blumer, pero otra dirección es diametralmente opuesta y hace énfasis en que el *yo* está incorporado a una serie de papeles sociales, lo que condujo a la llamada Teoría de Roles (Collins, *op. cit.*, p. 275). Sin embargo, podemos encontrar otro tipo de interpretaciones que apuntan a sostener que los desacuerdos en las interpretaciones del sistema de Mead son teóricos y metodológicos y que ambas interpretaciones tienen un punto de acuerdo que es el hecho de destacar la importancia de los procesos de comunicación simbólica para el surgimiento de la identidad social, pero que se diferencian en la importancia dada al *self* ya sea como estructura o como proceso (A. Estramiana *op. cit.*, p. 83). Mientras Manfred Kuhn se identifica con el concepto de “mí”, la concepción

de Blumer es más cercana al concepto de “yo”. Y obviamente estas dos últimas posturas desembocan en una contraposición en términos de la importancia y efectos asignados a la interacción social, así como las notables diferencias que exhiben a nivel metodológico en términos del rechazo y aceptación de la idea de búsqueda de las relaciones entre un conjunto de variables definidas operacionalmente. Sin embargo, y por definición, la importancia del interaccionismo simbólico radica en que concibe a la sociedad no como una estructura sino como un proceso y podemos entender que la importancia de Mead radica en que su pensamiento se convirtió en un parteaguas para el estudio de la interacción en el campo de la psicología social.

Entre los teóricos de roles y los situacionistas encontramos entonces dos ramas del interaccionismo simbólico. Sin embargo, en fechas recientes, el uso del concepto de “rol” ha encontrado una fuerte oposición y las psicologías contemporáneas han ofrecido un nuevo concepto que han utilizado como un reemplazo inmanentista para un conjunto de conceptos trascendentalistas: el concepto de *posición*. Dicho concepto se ha utilizado como concepto central para organizar el análisis de la forma en que la gente se convierte en personas, se ha adoptado otro punto de vista para analizar la relación entre los individuos y sus conversaciones, por ejemplo (Davies y Harré, 1990, pp. 218 y 237). Aunque sea por oposición, podemos afirmar que el interaccionismo simbólico sigue nutriendo la discusión de las psicologías sociales contemporáneas. La diversificación de los estudios de la interacción social se puede apreciar en el denominado enfoque dramaturgico de Goffman, el sociólogo canadiense que también estudió en Chicago y quien incorporó la observación directa (participante), en pequeños escenarios tomando la vida cotidiana como base de la realidad social y no las abstracciones estadísticas o conceptuales. Un con-

cepto fundamental que atraviesa las obras de Goffman es el carácter ritual de la interacción cara a cara. El argumento de fondo consiste en que el yo social es actuado como en una obra de teatro, manejado como un juego estratégico, siempre articulándose con la situación concreta de interacción (Díaz, 2000, p. 14). Cobra importancia, para este tipo de análisis de la interacción, el análisis de los *encounters* y las *performances*, encuentros y actuaciones. El denominado *Frame analysis* (Análisis de marco), se puede considerar como una crítica al interaccionismo simbólico, pero mientras los interaccionistas simbólicos abordan el tema desde la óptica del individuo, cuyo comportamiento suponen determinado por la definición prevaleciente, Goffman muestra la estructura que abarca el punto de vista de todas las partes y cualquier otro posible (Collins, *op. cit.*, p. 294).

Mead (1934, p. 173), afirmaba que la experiencia social misma es lo que determina la proporción de persona que entra en comunicación. Otorgando así un papel fundamental a la experiencia social como aquello que constituye a la *persona*. Mientras que Goffman (1959, p. 29), afirmaba que cuando un individuo desempeña un papel, solicita implícitamente a sus observadores que tomen en serio la impresión promovida ante ellos. La diferencia sustantiva entre uno y otro parece estribar en que para el segundo las cosas *reales* ocurren no en lo que imaginamos sino fuera de nosotros. Goffman entiende que los papeles que representamos y las máscaras que utilizamos para llevar a cabo la representación de nosotros ante los demás vienen prescritos socialmente. Esta definición social de las pautas de acción que se consideran correctas en la puesta en escena de uno mismo no supone la consideración del actor como un títere en manos de un guión socialmente prescrito, sino que el actor puede mostrar su propia identidad (A. Estramiana, *op. cit.*, p. 85).

Haciendo a un lado las disputas internas entre los interaccionistas simbólicos, nos encontramos con las disputas externas que, de una u otra forma, han definido otras formas de hacer investigación, pero que resultan relevantes en el estudio de la psicología social. Sin lugar a dudas, la fenomenología ocupa un lugar importante en las ciencias sociales, aunque su idea de independencia de las evidencias empíricas la haya demeritado bastante. A Edmund Husserl se le puede atribuir otra manera de examinar las presuposiciones subyacentes a la percepción como fuente de conocimiento que ha sido influyente y que hasta nuestros días sigue contando con seguidores, sin embargo parece ser que A. Schütz es el único filósofo cuya versión de la fenomenología se ha tomado en serio en las ciencias sociales. La fenomenología de Schütz, radica, entre otras cosas, en comenzar poniendo entre paréntesis nuestra individualidad y en el empleo de la reducción fenomenológica para identificar los indicios de la persona en la intersubjetividad transpersonal con la que se nos da el mundo social (Harré, 2000, pp. 278-279). La fenomenología de Schütz tuvo, a su vez, un impacto sorprendente en la célebre obra de P. Berger y T. Luckman, *La construcción social de la realidad* (1966), uno de los libros que mayor influencia ha ejercido en el pensamiento contemporáneo y cuya intención puede resumirse en la idea de construir una psicología de la vida cotidiana (A. Estramiana, *op. cit.*, p. 91). El conocimiento del sentido común ocupa un lugar central en el análisis de la realidad social y la vida cotidiana se convierte en ese mundo que no sólo compartimos cotidianamente y de manera colectiva sino aquel que construimos sobre la base de nuestras interacciones simbólicas. Preocupado por la investigación empírica, H. Garfinkel tomó distancia de la fenomenología de Schütz, aunque aceptó algunos de sus principios. El profundo y vigoroso desafío

de Gafinkel hacia la sociología estructural-funcionalista se nutría de la tradición fenomenológica de Schütz y de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, para responder a la pretensión de los sociólogos positivistas de acotar, medir y estructurar su objeto de estudio desde conceptos pre-establecidos y externos a los participantes. A su vez, la etnometodología ofrecía una solución epistemológica al problema de la segregación entre estructura y acción que se planteaba en la Teoría de la Acción de Parsons (Díaz, *op. cit.*, p. 11).

Resumiendo, podemos entender que el interaccionismo simbólico tiene un fuerte legado de la microsociología alemana que dio como resultado el pragmatismo en Estados Unidos y que dio pauta para que se instituyeran *escuelas* importantes para la psicología social como las de Chicago e Iowa. La Escuela de Chicago resulta ser importante no sólo por los pensadores que alojó, sino porque en ella se ha construido buena parte del pensamiento psicosocial de corte interaccionista. El interaccionismo simbólico es sólo una parte de la denominada microsociología y no sólo es punto de convergencia de diversas interpretaciones del pragmatismo norteamericano sino también punto de divergencia en materia de posicionamientos teóricos y metodológicos. G. H. Mead, sin duda es uno de los pilares del interaccionismo simbólico, pero no el único. Las disputas al interior del interaccionismo simbólico y al exterior, con otras formas de analizar la realidad social, han dado como fruto diversas vertientes cuya presencia en el marco de la psicología social resultan imprescindibles. La confrontación entre pragmatistas y fenomenólogos, entre interaccionismo simbólico y el enfoque dramaturgico, y entre etnometodología y análisis de marco, exhiben la necesidad de contar con una línea de formación en el pensamiento psicosocial que contenga no sólo la base de un conocimiento histórico de estas perspectivas sino de los fundamentos teóricos que dan cuerpo

a cada una de estas ópticas, así como sus potencialidades metodológicas y, obviamente, conduzcan a la renovación correspondiente en el marco emergente de las psicologías sociales contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA

Álvaro Estramiana, J. L. (2003). *Fundamentos sociales del comportamiento humano*, Barcelona, UOC.

Blumer, G.H. (1969). *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y método*, Barcelona, Hora. 1982.

Collins, R. (1994). *Cuatro tradiciones sociológicas*, UAM-Iztapalapa. 1996.

Davies, B. y R. Harré (1990). "Posicionamiento: la producción discursiva de la identidad", en *Sociológica*, 39, enero-abril, 1999, pp. 215-239.

Díaz, F. (2000). "Introducción: La ubicua relevancia de los contextos presenciales", en *Sociologías de la situación*, Madrid, La Piqueta, pp. 9-38.

Fernández Christlieb, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde: su disciplina, su conocimiento, su realidad*, México, Colegio de Michoacán/Anthropos.

Goffman, E (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu. 1987.

Harré, R. (2000). *1000 años de filosofía*, Madrid, Taurus. 2002.

Mead, G.H (1934). *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós. 1982.

Miller, G.A. (1989). "Introducción", en James, W., *Principios de psicología*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mochmann, E (1985). "Análisis de contenido mediante ordenador aplicado a las ciencias sociales", en *Revista Internacional de Sociología*, núm. 43, p. 1.

Mounce, H. O. (1997). *The two pragmatisms*, Londres, Routledge.

Rorty, R. (1990): "Pragmatism as Anti-Representationalism" en Murphy. J.P., *Pragmatism*, Colorado, Westview Press, pp. 1-6.

Ruiz Olabuenaga, I. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*, Bilbao, Deusto. ✎

El Círculo de Eranos

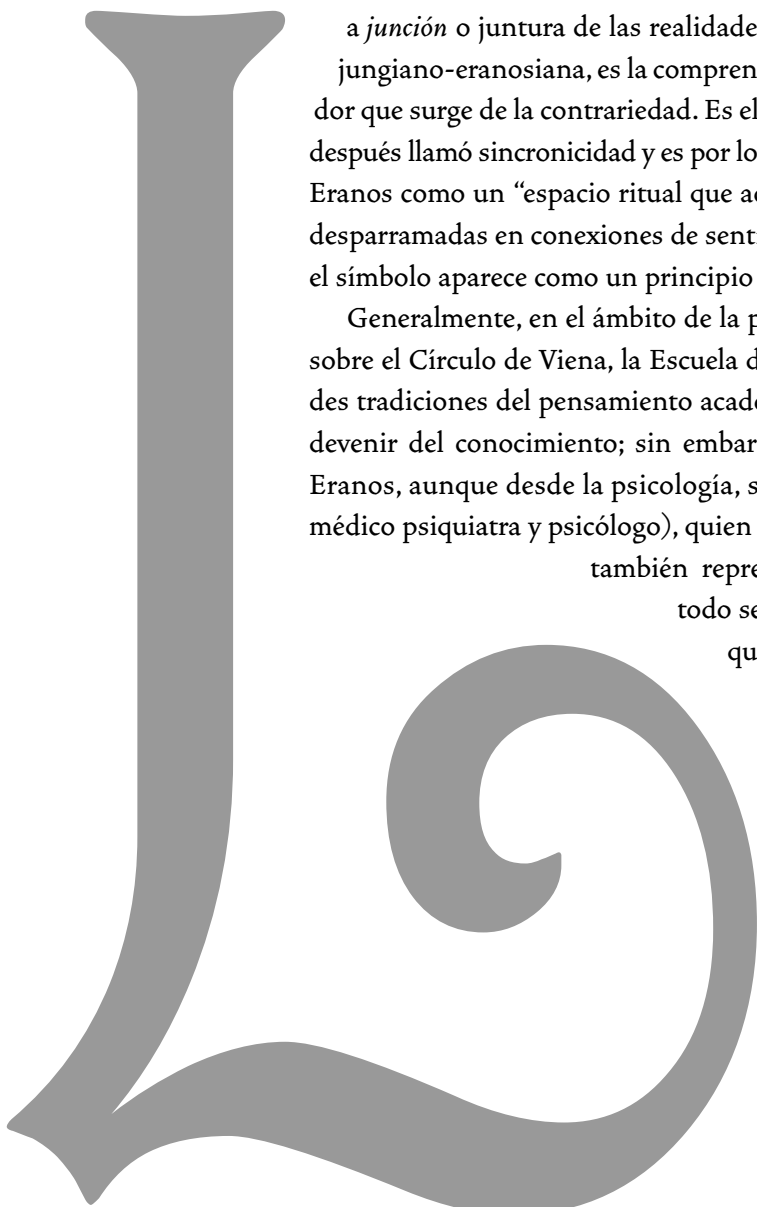
CLAUDETTE DUDET LIONS

La *junción* o juntura de las realidades desligadas es la clave simbólica de la mitología jungiano-eranosiana, es la comprensión de uno y lo otro, mediante un tercero mediador que surge de la contrariedad. Es el tiempo cualificado para Carl Gustav Jung, al que después llamó sincronicidad y es por lo que Ortiz-Osés (2004, p. 7) concibe al Círculo de Eranos como un “espacio ritual que acoge al tiempo fluente, a-juntando las realidades desparramadas en conexiones de sentido. Ello es posible a través del *simbolismo*, ya que el símbolo aparece como un principio configurado de lo real”.

Generalmente, en el ámbito de la psicología social es más común escuchar y hablar sobre el Círculo de Viena, la Escuela de Frankfurt y la Escuela de Chicago, como grandes tradiciones del pensamiento académico que han tenido una fuerte influencia en el devenir del conocimiento; sin embargo, poco es lo que conocemos sobre el Círculo Eranos, aunque desde la psicología, se revisen autores como Carl G. Jung (1875-1961, médico psiquiatra y psicólogo), quien fue uno de sus fundadores. El Círculo de Eranos

también representa una práctica multidisciplinar, que sobre todo se inclinó más hacia el interés antropológico, pero que también ha expresado una contracorriente a las formas predominantes del conocimiento ilustrado y ha sido el intento de diversos pensadores para trascender a otros ámbitos en la comprensión del conocimiento mediante la hermenéutica, con el fin de romper los límites preponderantes y abrirse hacia lo ilimitado de las formas como un todo indisoluble.

Resulta interesante conocer el trabajo de este grupo de estudiosos que se dieron a la tarea de discutir y publicar sus investigaciones sobre diversos tópicos del conocimiento social, introduciéndose en el estudio de los símbolos y arquetipos colectivos, así como de mani-





Carl Gustav Jung (1875-1961).

festar sus discordancias intelectuales. Cabe mencionar que se abrieron paso en un clima de violencia y grandes contradicciones sociales, en el que el desdén por las formas del pensamiento oriental y aquellas otras que no siguieran los cánones del positivismo era lo característico para occidente.

Este grupo parte de los intereses de diversos personajes como Carl Jung, Heinrich Zimmer (1890-1943, historiador del arte surasiático, lingüista y filólogo hindú), Wolfgang Pauli (1900-1958, físico, premio nobel), L. Ziegler, Hermann Broch (1886-1951, novelista austriaco) y Erwin Rousselle (especialista en cultura china), entre otros, que estaban interesados en la creación de una revista europea cuyo título sería *Cosmovisión* (*Weltanschauung*), dirigida a ofrecer una forma diferente de comprender el conocimiento fragmentado de la época que permitiera ofrecer una “cosmovisión holística y sintética basada en el estudio especializado de teorías cosmogónicas, los ritos de iniciación, las ideas escatológicas, las doctrinas de salvación o redención y los conceptos fundamentales de Dios...” (Ortiz-Osés, *op. cit.*, p. 8). Aunque este proyecto, que se originó en 1932, no se

llevó a cabo, a raíz de ello surgió el Círculo de Eranos en 1933, que duró como tal hasta 1988, fecha en que se clausuraron las conferencias, derivando en el estudio de temas monográficos, que perduran hasta el momento.

Eranos, que en griego significa comida en común, asociación, cofradía, coligación, en la que cada miembro o eranista paga su contribución a la liga o reunión frecuentemente gastronómica (Ortiz-Osés 1994, 1995) fue el nombre que inspiró a los intelectuales para reunirse en Ascona, Suiza, año tras año, durante ocho días de agosto y a la orilla del Lago Maggiore, con la finalidad de compartir y discutir sobre sus conocimientos. Cada reunión implicaba la exposición de un tema nuevo sobre el que se deliberaba a partir de las diversas aportaciones que cada autor presentaba desde su perspectiva teórica. El grupo estaba compuesto por psicólogos, antropólogos, filósofos, literatos, mitólogos, orientalistas, teólogos, historiadores y científicos naturales a decir de Ortiz-Osés (*idem*).

El Círculo de Eranos tuvo como fondo la triada constituida por Olga Fröbe (1881-1962, historiadora), Rudolf Otto (1869-1937, teólogo protestante

Cada reunión implicaba la exposición de un tema nuevo sobre el que se deliberaba a partir de las diversas aportaciones que cada autor.

y erudito en el estudio comparativo de las religiones) y Carl G. Jung; siendo las reuniones intelectuales de éste último autor las que inspiraron y permitieron la continuidad del grupo. En palabras de Solares (2004, p. 198): “El conjunto de teorizaciones del círculo —sin tener que ser directas— se perfilan como una respuesta decidida y plural a la crisis civilizatoria y del pensamiento que experimenta la época y que precisamente cobra una actualidad inusitada hoy, porque aún no logramos salir de sus cauces estructurales”.

Reflexiones críticas que emergen en un panorama histórico-político, del periodo entre guerras, como producto de una confrontación ante las condiciones de la época en la que estaba sumergida Europa y en el que se iba estructurando un totalitarismo ascendente, que bien sabían los autores no era exclusivo de ese continente, ni la crisis obedecía sólo a cuestiones políticas y económicas.

El proyecto teórico de Eranos, en oposición al racionalismo y a las doctrinas fundamentalistas predominantes, se abre a un horizonte de comprensión epistemológica que posibilita la síntesis y la integración del conocimiento de la humanidad, dejando de

lado la clásica diada sujeto-objeto; sus investigaciones las dirige “a la mediación de lo reprimido en la conciencia, individual y culturalmente; en la comprensión de la *dimensión imaginante* a través de la cual el hombre ha establecido un vínculo con lo sagrado a lo largo de milenios de historia y que experimenta un doloroso bloqueo y una devastación efectiva en las condiciones dominantes de la modernidad” (Solares, *op. cit.*, pp. 201-202).

Es así como Eranos apuesta a una mediación entre el ámbito de “la conciencia y del inconsciente, del espíritu y la razón de lo anímico y lo racional, del ego y el sí mismo (*sich-Selbst*) como trabajo cultural (*cultural*) insoslayable” (*ibid.*, p. 204). Su método de conocimiento fue el hermenéutico comprensivo “basado en la interpretación *empática* de la esencia vivida”, que es lo que caracteriza a sus estudios sobre historia y sociología de las religiones (*ibid.*, pp. 204-205). Su atención se dirige a la comprensión interdisciplinar de lo otro, como una necesidad de mediación entre los opuestos; tesis central del grupo y que parte de la psicología compleja de Carl Jung, sobre el *complexio oppositorum*, que implica el vínculo mediador que adviene



Mircea Eliade (1907-1986).



El Círculo de Eranos también representa una práctica multidisciplinar, que sobre todo se inclinó más hacia el interés antropológico.



Ilya Prigogine (1917-2003).

de entre los opuestos, en palabras de Ortiz-Osés (*op. cit.*, p. 8) se trata de “una visión simbólica mediadora entre el *abergeneral*, universal o arquetípico y el saber particular, individual o típico” clásica de la escuela jungiana *eranosiana*.

Esta contrariedad entre los opuestos es el legado de las ideas ilustradas y ha representado un punto de conflicto para los seres humanos, sobre todo en Occidente; ya que la mediación, los vínculos o lo otro han quedado relegados, se han ignorado polarizándose teórica y prácticamente a través de la racionalización y de los consensos, así como del sometimiento moral y ético a un deber ser.

De ahí que también los intereses del Círculo se centraran en la interpretación de las culturas orientales y en el intento de acercamiento entre el conocimiento oriental y occidental, como lo menciona Ortiz-Osés (*ibid.*, p. 6): “La confrontación entre oriente y occidente es la confrontación entre la intelección superracional e infinita y el logos racional y de-finido, así pues entre el límite que accede a su límite ilímite y el límite limitante”.

Las conferencias y los diversos trabajos del Círculo, posteriormente fueron recopilados y publicados en una serie *Eranos-Jahrbücher* (*Cuadernos de Eranos*), que en palabras de Mircea Eliade puede considerarse como “...una de las mejores colecciones científicas referidas al estudio de los simbolismos” (*wikipedia*, 2008). Esta colección está compuesta por 57 volúmenes sobre las investigaciones que durante cincuenta

y cinco años realizaron los diversos integrantes del Círculo y abarcaron temas como: “el mito y sus revelaciones oníricas e imaginables con una ontología mito-simbólica, una axiología que orienta sobre las etapas críticas de la existencia humana. Se continúa con una antropología cultural que redescubre al ser humano arcaico, su arquetipología mito-mística en las nuevas tipologías y configuraciones culturales; en la civilización actual, en un contexto de secularización del culto. Para descubrir, finalmente, el hilo secreto que cobija tanto al hombre primitivo como al hombre moderno, hilo o urdimbre de la dimensión simbólica del *anthropos*” (Solares, *op. cit.*, p. 202).

Hasta la fecha Eranos no ha dejado de realizar sus conferencias año tras año, abordando temas diversos que versan sobre el devenir de la humanidad, las formas del pensamiento oriental y occidental, la relación del ser humano con su acontecer, la diversidad de problemáticas sociales, las grandes contradicciones culturales, así como los antagonismos entre mitos, creencias y religiones de cara a la modernidad; alcanzando un total de 76 temas magistrales, que a manera de ilustración se citan algunos: “Simbolismo de oriente y occidente y guía del alma” (1934), “El hombre y la simpatía de todas las cosas” (1955), “Del sentido a la utopía” (1963), “Los reinos del color” (1972), “Cuerpos materiales e imaginables” (1983), “Estructuras del caos” (1991), “La ciudad: eje y centro del mundo” (2006).

En una primera etapa del Círculo (1933-1948), resaltan figuras como las de Carl Jung, Karl Kerényi (1897-1973, mitólogo y estudioso de las lenguas clásicas) y Louis Massignon (1883-1962, estudioso del Islam), hacia 1949 y 1951-1968 se incorporan Mircea Eliade (1907-1986, filósofo, historiador de las religiones y novelista), Gershom Scholem (1897-1982, filólogo, historiador y teólogo, además de ser un gran amigo de Walter Benjamin) y Henry Corbin (1903-1978, filósofo e islamista). Se puede considerar que el gran auge del grupo fue de 1933 a 1968, en el que también se destacan otros integrantes fundamentales como Erich Neumann (1905-1960, psicoanalista y simbólogo), Joseph Campbell (1904-1987, historiador de las religiones y filósofo), Gilbert Durand (1921-, antropólogo, mitólogo, iconólogo y crítico de arte francés, así como maestro de Michel Maffesoli), por mencionar a algunos. No obstante, en la era actual, han sido y son parte del grupo autores como Ilya Prigogine (1917-2003, químico, premio nobel), Francis G. Steiner (1929, escritor y crítico de la literatura así como de la cultura), Gianni Vattimo (1936-, filósofo y un

gran representante de las perspectivas posmodernas), entre otros. El Círculo se sigue reuniendo para discutir sobre temas muy específicos. Ortiz-Osés nos refiere que, en el presente, están revisando el *Libro chino de las mutaciones*, para su reedición.



Gianni Vattimo (1936).

BIBLIOGRAFÍA

Ortiz-Osés, A. (2004). "Presentación", en *Hombre y sentido: Círculo de Eranos III*: Barcelona, Anthropos Editorial; México, CRIM-UNAM.

— (1995). "Presentación", en <http://books.google.com.mx/books>. *Los dioses ocultos: Círculo de Eranos II*: selección de textos. Barcelona, Anthropos Editorial.

— (1994). "Presentación", en <http://books.google.com.mx/books>. *Arquetipos y símbolos colectivos: Círculo de Eranos I*: selección de textos. Ortiz-Osés, A, F. K. Mayr y R. Panikkar, Barcelona, Anthropos Editorial.

Solares, B. (2004). "Epílogo", en <http://books.google.com.mx/books>. *Hombre y sentido: Círculo de Eranos III*: selección de textos. Barcelona, Anthropos Editorial; México: CRIM-UNAM.

Wikipedia (2008). http://es.wikipedia.org/wiki/Círculo__Eranos. 🐦



Siempre tengo la sospecha de que las amistades que se cargan de confianzas terminan hundiéndose.

Elvira Lindo

Colaboradores

Gustavo Martínez Tejeda. Profesor Titular de la licenciatura de Psicología Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional. Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Maestro en Psicología Social por la Facultad de Psicología de la UNAM.

Jorge Mendoza García. Profesor de la licenciatura de Psicología Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional. Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Maestro en Psicología Social por la Facultad de Psicología de la UNAM.

Reyna Carretero. Facultad de Psicología, UNAM.

Sergio Fuentes Sosa. Facultad de Psicología, UNAM.

Alejandro Domínguez Marín. Facultad de Psicología, UNAM.

Alejandra Luna Rodríguez. Facultad de Psicología, UNAM.

Marco Antonio Vicario Ocampo. Facultad de Psicología, UNAM.

Margarita Cano Mendoza. Facultad de Psicología, UNAM.

María Luisa Fernández Apan. Facultad de Psicología, UNAM.

Alba Viridiana Ramírez Ramos. Departamento de Sociología, UAM Iztapalapa.

Karla Flores Celis. Facultad de Psicología, UNAM.

Juan Soto Ramírez. Profesor de la licenciatura de Psicología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana. Licenciado en Psicología por la UAM Iztapalapa. Maestro en Psicología Social por la Facultad de Psicología de la UNAM.

Claudette Dudet Lions. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciada en Psicología por la Facultad de Psicología de la UNAM. Maestra en Psicología Social por la Facultad de Psicología de la UNAM. Doctora en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

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 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.

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, ADQUISICIÓN DE NÚMEROS ATRASADOS O SUSCRIPCIONES FAVOR DE ESCRIBIR A elalmapublica@hotmail.com



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, MIGUEL ANGEL DE QUEVEDO

