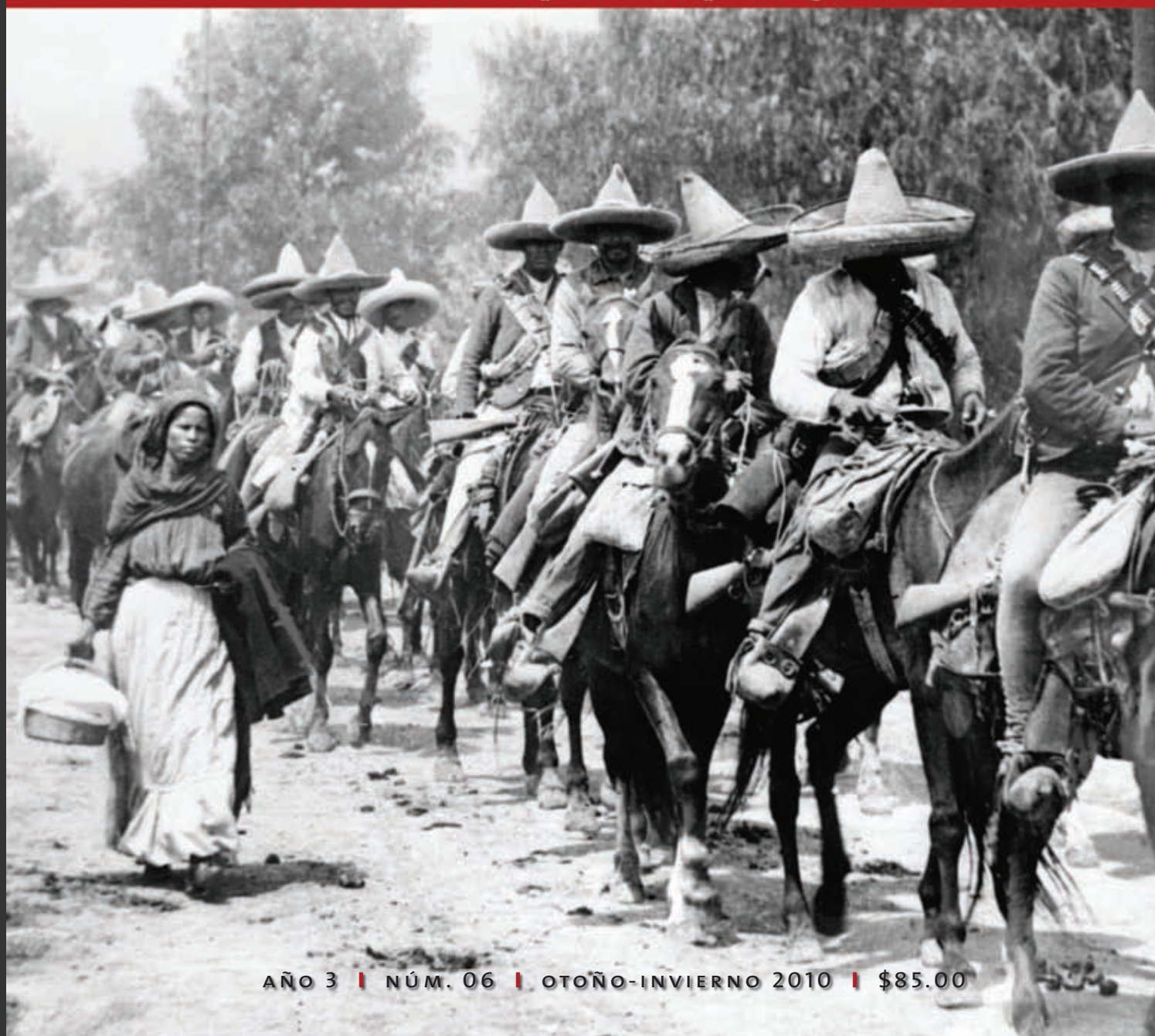




El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



AÑO 3 | NÚM. 06 | OTOÑO-INVIerno 2010 | \$85.00



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social

Contenido

- 04 Presentación
- 09 Sociología del folklore
ALFREDO POVIÑA
- 19 Hayden White
RODOLFO SUÁREZ MOLNAR
- 23 *Tratado de monstruos: reseña*
VÍCTOR ALEJANDRO POLANCO FRÍAS
- 25 La disputa por lo social
SALVADOR ARCIGA BERNAL
- 33 El ser y la alteridad como un problema ético
N. PATRICIA CORRES AYALA
- 47 El lugar de los recuerdos
MARISOL DE DIEGO CORREA
- 49 El espacio infinito, el verdadero hogar humano
ANDRÉS RAMÍREZ RUIZ
- 53 La ovación



REVISTA EL ALMA PÚBLICA, año 3, núm. 6, otoño – invierno 2010, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2764, www.elalmapublica.net, elalmapublica@elalmapublica.net. Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2010-081810510200-102, ISSN: 2007-0942. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 14961, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Digicenter de México, S.A. de C.V., Avenida Plutarco Elías Calles núm. 1810, colonia Banjidal, C.P. 09450, Delegación Iztapalapa. Este número se terminó de imprimir el 18 de Noviembre del 2010 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización de Angélica Bautista López.

Directora editorial
Angélica Bautista López, UAM-I

www.elalmapublica.net

55 Apuntes y notas para pensar la vida
la gente, lo que vive, lo que hace, lo que piensa
LETICIA LÓPEZ

59 La danza oriental, del templo al gimnasio
ÁNGEL EDUARDO VELASCO ROJANO

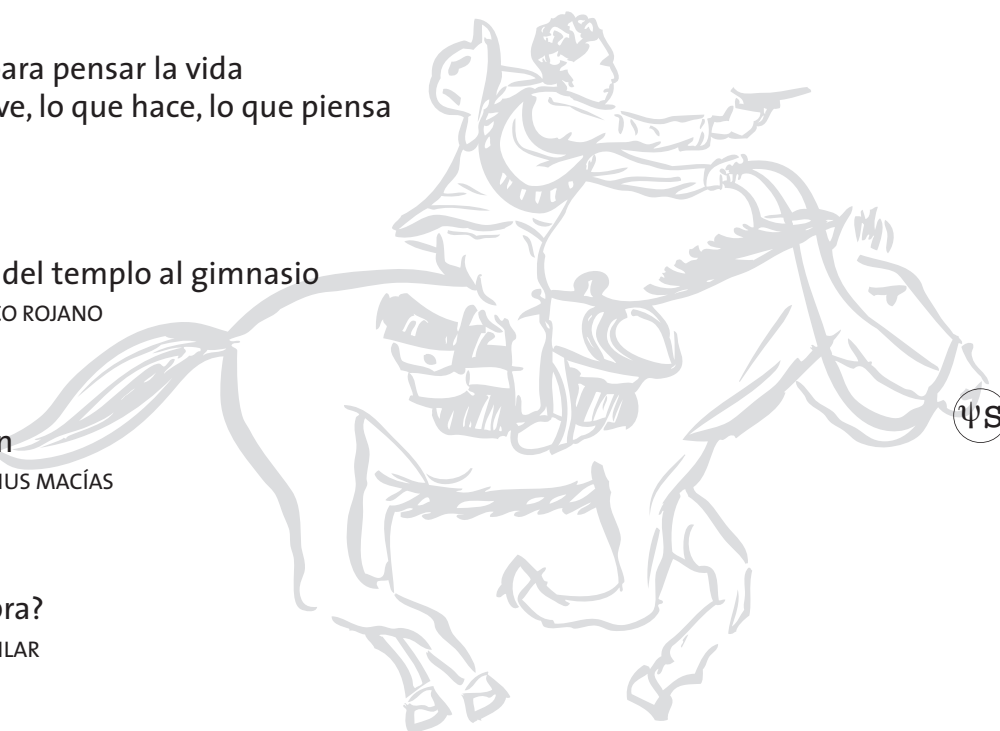
63 Tiempo y situación
JORGE ISAAC SEVCHOVICIUS MACÍAS

67 Pero ¿qué se celebra?
CARLA HERNÁNDEZ AGUILAR

71 Heridas en el orden corpóreo-afectivo: del desagrado al asco
OLGA SABIDO RAMOS

83 Las historias del poder y el poder de las historias

85 Notas para una historia de la psicología en México.
José Medina Echavarría y la psicología social
MARÍA DE LA LUZ JAVIEDES ROMERO



Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez Tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

Cuidado de la edición

Abdel López Cruz

**Composición tipográfica,
arte y diseño**

Verónica García Montes de Oca

Asistente

Alejandro Domínguez Marín
Eduardo Toledo Escalona

Fotografía de la portada

©(33615)CONACULTA.INAH.SINAFO.FN.MÉXICO.

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



Presentación

El Alma Pública muestra una preferencia por las especulaciones, que van desde las amplias disertaciones, las extensas generalizaciones, casi los grandes relatos, hasta las pequeñas concreciones, los mínimos recuentos, las anécdotas expresas, en ambos casos especulativas. Esto es algo que por lo pronto no se estila y no se ve bien en las revistas científicas o académicas, definitivamente no en las de las ciencias naturales, pero tampoco en las de teoría social o ciencias de la cultura, al grado de que toda presentación de especulaciones queda excluida del sistema de puntajes, al menos de buenos puntajes contables para el buen prestigio con consecuencias pecuniarias para el autor o para la publicación. Especular es algo que ya no se usa, y porque ya no se usa, ya no cuenta.

Sin embargo, El Alma Pública insiste. Insiste, se diría, en su propio desprestigio. Las buenas almas, más bien privadas, se preguntarán por qué insiste en una posición académica de escasas perspectivas, ya que lo que publica se parece más a los artículos antiguos que a los artículos promisorios de hoy.

Si se comparan los textos de psicología social, teoría social y ciencias humanas recientes con los de antes de 1950 aproximadamente, se detectarán, en el puro formato, diferencias notables: los de antaño eran más bien parrafadas largas, discursos, alegatos, como si el autor se regodeara en ellos y no quisiera terminar nunca; los actuales, en cambio, son referencias, paréntesis con el autor y el año, párrafos muy breves, como si el autor estuviera preocupado por alguna otra cosa y quisiera acabar esto cuanto antes: éstos obtienen de inmediato resultados concluyentes, y aquéllos ni tienen conclusiones ni parecen concluir jamás. Se podría aducir que, dada la distancia temporal entre unos y otros, ello significa que la ciencia se ha superado en su metodología, se ha estandarizado en su exposición y ha logrado producir conocimiento más directo. O la interpretación puede ser otra.

No es asunto de progreso: la razón por la cual anteriormente se escribía ese tipo de textos era porque estaban hechos, no para proclamar la verdad ni para acrecentar el acumulado de conocimiento, sino porque servían sobre todo a la polémica, es decir, estaban escritos para, digamos, estar en acuerdo y desacuerdo con ellos y así entablar el debate, no solamente de los académicos entre ellos, que por lo demás eran más bien pocos en número, sino sobre todo entre un público más amplio de lectores o interesados en la discusión, que se armaba a partir de quienes los hubieran leído. Es decir, las revistas, los textos, los temas, eran de dominio público y, por lo mismo, trataban, no de cuestiones de puro y solo interés para el ámbito académico, sino para la población, la ciudadanía y la política en general. De hecho, la psicología social hace su primer acto de presencia como ciencia o disciplina a partir de uno de estos debates, concretamente el del individuo versus la sociedad, y la racionalidad individual versus la pasionalidad colectiva. Ciertamente, trataban de temas de interés común y de preocupaciones que a todos atañían, y hacían eco de las opiniones y creencias que circulaban en las calles, los periódicos, los salones y los cafés. Creaban

expectativas. Así, tanto textos como comentarios y diálogos eran en rigor siempre especulaciones, en el sentido meliorativo de que una especulación siempre se presta a un comentario, una corrección, una especulación opuesta.

Con el paso del siglo veinte y una guerra que destruyó el tablero de juego y una nueva posición de las fichas al volver a empezar, no es que las ciencias sociales hayan progresado ni hayan superado la etapa especulativa, sino es que el debate se terminó. En primer lugar, podría decirse que por la dominación, que no dominio, de las aplicaciones científicas en el terreno de lo social siguiendo imitativamente los pasos de las aplicaciones de las ciencias naturales, cuyo punto de vista determina que las discusiones son ociosas, que los científicos saben lo que hacen —y los legos no— y que por esa simple razón proceden a intervenir directamente en la realidad sin el deber de preguntarle a nadie. En segundo lugar, por la desaparición de las realidades comunes merced a la atomización de la información que viene con la profusión de la comunicación electrónica, es decir, que se empieza a hacer posible que grupos restringidos, incluso individuos aislados, tengan sus propios datos, intereses, campos de realidad que ya no son de dominio común, que ya no son compartidos más que muy estrechamente; por tanto, un dominio público común general deja de existir y entonces ya no hay un tema que sea de interés para todos: la transformación de la opinión —genuinamente— pública a puñados de opiniones privadas que no tienen nada que ver una con la otra. En tercer lugar, algo que se podría llamar la creciente división del trabajo en el ámbito académico, en el que cada profesor e investigador y estudiante se dedica a una parcela cada vez más pequeña del conocimiento dentro de su propia disciplina, de modo que deja de haber acuerdos respecto a cualquier cosa, y si no hay acuerdos no puede haber desacuerdos, y si no hay desacuerdos no hay nada de qué hablar, mucho menos discutir: es lo que se ha disfrazado con el nombre de expertez, a saber, que nadie sabe lo que trabaja el de junto y nadie sabe lo que uno trabaja porque nadie es experto en lo que se hace en el cubículo de al lado.

Así pues, lo que se publica puede que le interese al propio autor pero puede que no le interese a nadie, ni al mismo autor. Hay un campo de investigaciones que se denomina *cienciometría* y que consiste en algo así como una sociología cuantitativa del conocimiento, que se dedica a contar títulos, publicaciones, etc., hacerles tratamientos estadísticos y sacar resultados, entre los cuales hay unos verdaderamente sorprendentes; por ejemplo, háganse chocar estos dos datos, a ver qué resulta: 1) “80%-90% de los científicos que jamás hayan existido, están vivos en este momento”, y 2) “de 100 artículos científicos publicados, 90 no son leídos por nadie”. Lo que resulte será muy extraño, algo que ya llega al autismo. Por esta misma razón los artículos tienden cada vez más a ser más cortos, ya que si nadie los va a leer, no hay para qué gastarse el tiempo en escribirlos, y tampoco en pensarlos. Cualquiera se preguntaría para qué, entonces, se escriben. La pregunta es buena. La respuesta es muy mala: para consignarlos en sus informes para efectos de promociones y becas y otras cosas que no necesitan lectores sino puntajes.

Estando así las cosas, sin embargo, se sabe que hay un número no desdeñable de casos en que al autor le interesa su tema y su texto, aunque no le interese a nadie más, y eso ya es ciertamente una razón para que se escriba y se trabaje y se pague. Podría decirse que estos profesores, investigadores, estudiantes o profesionales son aquellos capaces de especular (cuya etimología viene de mirarse en el espejo, con todo lo de reflejo y reflexión que ello comporta), es decir, de mantener conversaciones y discusiones consigo mismos, y así mantener el espíritu del debate en forma, y en efecto, puesto que éste continúa, aunque no sea muy prestigiado, todavía sigue siendo válido, y necesario, especular en las revistas: cada lector será una conversación que se entable.

Criterios de publicación

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

Libros

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

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

Revistas

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

Capítulo de libro

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

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

NOTA DE LOS EDITORES

Alfredo Poviña obtuvo el título de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Córdoba en 1930 con la tesis “Sociología de la Revolución”. En el mismo año fue profesor suplente de Sociología, por concurso, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Fue profesor adjunto de Sociología, por concurso, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1939 y Titular, por concurso, de la misma cátedra entre 1948 y 1952. Entre 1955 y 1970 ocupó la cátedra de Sociología en las facultades de Derecho y Ciencias Sociales y de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Fue decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba durante los años 1962-1967 y 1977-1982. Fue uno de los fundadores de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Fungió como presidente de ALAS entre 1950 y 1964; también fue Presidente del Instituto Internacional de Sociología entre 1963 y 1969.

Publicó más de 20 libros y unos 170 artículos en revistas especializadas y periódicos. En sus clases era en extremo puntual y agradable, e invitaba al coloquio respetuoso por su disposición al diálogo. En la administración de justicia hizo toda la carrera judicial, comenzando como escribiente, hasta llegar a la presidencia del Tribunal Superior de Justicia de la Provincia. Fue titular del Juzgado en lo Civil y Comercial de Tercera Nominación.

También fue amante de los deportes, especialmente del fútbol: llegó a ser presidente de la Liga Cordobesa de Fútbol.

Su obra *Historia de la sociología latinoamericana*, que publicó el Fondo de Cultura Económica de México en 1941, lo lanzó a la fama. Con la edición de *Curso de Sociología* (1945), su prestigio se consolidó. Esa obra le sirvió de base para su *Tratado de sociología*. Continuó escribiendo hasta el final de su vida.



Homo sum; nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien: *Nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.

Miguel de Unamuno (1913) *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid. Alianza Editorial



Sociología del folklore de Alfredo Poviña¹



NOTA PRELIMINAR

El presente trabajo es el contenido de tres clases dictadas en la cátedra de Sociología del Instituto de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba, durante el corriente año de 1944.

Hoy se publican casi textualmente como fueron dictadas, sirviendo como antecedente la versión taquigráfica recogida en las clases por la alumna Srta. Cecilia Galindo Simián, a quien agradezco su gentil colaboración; como asimismo al joven investigador folklórico don Juan Biolet Tizeira, por haber sido el gestor de esta publicación.

Por otra parte, el presente trabajo, aunque no tiene por autor a un especialista —lo que puede servir como excusa ante ojos demasiado exigentes—, tiene el honor de incorporarse a las publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore, “Doctor Pablo Cabrera”, de nuestra Universidad, que dirige el prestigioso y conocido maestro Don Antonio Serrano, a quien deseo agradecer su requerimiento y su interés en esta publicación.

INTRODUCCIÓN

Existe toda una serie de hechos que el sentido común denomina genéricamente folklóricos, que son de carácter vulgar y tienen gran difusión en el pueblo. Paralelamente existe una disciplina que los agrupa y los estudia, llamada ciencia del Folklore.

Al lado de la sociología general existen las sociologías especiales, que podemos separar en dos grandes ramas, siguiendo la clásica división de Max Scheler, en

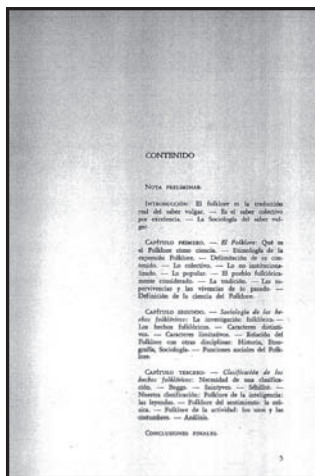
sociología real y en sociología cultural. Para nuestro propósito, basta agregar que la sociología cultural, cuyo fundamento es “una teoría del espíritu humano”, se ofrece a la investigación bajo la forma de sociología del saber, que agota casi totalmente su contenido.

Sin embargo, el saber no es algo uniforme. Presenta matices particulares, lo que permite distinguir tres modos diferentes de conocimiento: de carácter filosófico, científico o vulgar. El primero es fundamento de la filosofía y el segundo, de la Ciencia, ya sea teórica o práctica. Nos queda el saber vulgar, por último, que racionalmente ocupa el lugar más bajo de la escala intelectual y que merece hoy nuestra particular atención porque es el primer punto de partida de esta investigación desde que está en él la posibilidad de entronque del Folklore en el campo del conocimiento.

La dificultad que existe para establecer una absoluta separación entre el saber científico y el saber vulgar se manifiesta plenamente en el dominio del Folklore, porque, si bien es cierto que su objeto, el hecho folklórico (así lo llamaremos desde ya, escrito con minúscula), se relaciona con el saber vulgar, no lo es menos que el Folklore como ciencia (así escrito con mayúscula) es ya un tipo de conocimiento de carácter científico y especial.² Es un saber científico sobre un saber vulgar,

¹ Selección de Alfredo Poviña. *Sociología del folklore*.

² Augusto Raúl Cortázar (“Panoramas y perspectivas de nuestro folklore”, en *Verbum*, diciembre de 1942, p. 38) agrega: “Esta distinción ortográfica nos invitará a tener presente algo perogrullesco, pero con frecuencia olvidado: que el Folklore (es decir la ciencia, la disciplina folklórica) presupone un folklore (es decir las manifestaciones tradicionales de la vida popular)”.



y difícilmente podría establecerse dónde termina uno y comienza el otro, si no es por la postura propia del investigador.

El punto de partida cognoscitivo de la sociología del folklore está en la esencia del saber vulgar. En efecto, se trata de un tipo de conocimiento que es obra del sentido común, producido por una lenta sedimentación, como creación inconsciente de la misma vida. Es el resultado de una acumulación permanente, obra de una continua elaboración. Su motor es la vida, su depósito, el tiempo.

Como la vida que lo crea, es un saber no metódico, desordenado, asistemático en todas sus instancias y resultados.

En el saber vulgar intervienen diferentes clases de factores. Al lado de elementos puramente teóricos, que son los únicos valederos en un dominio científico, hay además en el campo del saber vulgar una serie de factores no teóricos, tales como las influencias puramente personales, las sugerencias, el poder de la imaginación, las supersticiones, etc., que dan su tonalidad metafísica fundamental y sirven como elementos de valoración objetiva.

Por último, el sujeto cognoscente del saber vulgar es diferente al de los otros tipos de saber. Se trata de un tipo de conocimiento que no es patrimonio exclusivo de un reducido círculo de individuos, como sucede en el saber filosófico y en el saber científico o artístico, obra de sabios, de investigadores, de "elegidos", que colectivamente forman las elites del pensamiento. Es el patrimonio de todos, la obra del grupo, anónima, desindividualizada, que pertenece a cualquier sujeto integrante de una sociedad. El saber vulgar lleva así, como marca distintiva, su origen de creación popular, como patrimonio de nadie en especial, sino del grupo mismo. Es el saber colectivo por excelencia.

De saber vulgar se nutre la sustancia del folklore. Éste es su traducción real, su expresión cognoscitiva, el saber social por antonomasia, de carácter popular. El Folklore es la sociología del saber vulgar.





CAPÍTULO PRIMERO

EL FOLKLORE

Nos corresponde ahora averiguar qué es el Folklore como ciencia, precisando su contenido y estableciendo sus caracteres fundamentales como tipo definido de conocimiento, a fin de que nos permita llegar a una definición.

El Folklore como disciplina autónoma se ha constituido como ciencia de un modo relativamente nuevo, aunque su contenido o materia ha llamado la atención del hombre en todos los tiempos, quien ha volcado toda su imaginación, preocupada, en los relatos, leyendas, supersticiones, mitos y danzas simbólicas. Es muy sabido por los especialistas, pero conviene recordarlo para los que no lo son, que el Folklore nació al mundo científico con la creación de la misma palabra, que es una expresión compuesta de dos voces distintas. Su partida de bautismo esta fechada el 22 de agosto de 1846 y se encuentra asentada en la revista londinense *The Atheneum*. Su padre espiritual es el arqueólogo inglés Williams John Thomas (1803-1885), quien usó por primera vez la expresión, con el objeto de despertar la preocupación por la recolección y publicación de los materiales de la antigua cultura popular.



El vocablo inglés *Folklore* está compuesto de dos sustantivos: *folk*, “gente, pueblo” y *lore*, “conocimiento, saber”. Conviene destacar que esta segunda expresión inglesa tiene un matiz especial, porque designa el saber no científico, particular, tradicional, equivalente para nosotros al saber vulgar; se distingue del *learning*, que también significa “saber”, pero ya referido a la cultura, a la erudición, al saber culto en definitiva.³

Así, de acuerdo con su origen etimológico, la expresión *folklore* significa, en su traducción literal, “el saber del pueblo”; y de un modo más amplio, “el saber vulgar del pueblo”, *the lore of the people*.

De acuerdo con su origen etimológico, el conde de Puymaigre decía, en su obra de 1885, que el término *folklore* comprendía en sus ocho letras: los poemas populares, las tradiciones, los cuentos, las leyendas, las supersticiones, los usos, las adivinanzas y los proverbios. Por su parte, la Folklore Society de Londres adoptó la

³ Ralph Steele Boggs (1944). *El Folklore, definición, ciencia y arte*. México, Imprenta universitaria, p. 3; Augusto Raúl Cortázar (1942). *Bosquejo de una introducción al Folklore*. Tucumán, Argentina, p. 15; y Adolfo Salazar (1940). “Nota sobre los límites y contenido del Folklore” (apéndice), en *Las grandes estructuras de la música*. México, La Casa de España en México.





clasificación de Gomme, quien dividía el Folklore en cuatro grandes partes: creencias prácticas supersticiosas, costumbres tradicionales, relatos tradicionales y *folk-sayings* (dicciones, rimas y expresiones diversas). Dice Salazar que cuando se extendió el nombre de folklore por países de habla no inglesa, comenzó a llenarse de un significado que no tiene en la acepción original; ese significado siguió creciendo en extensión e intensidad conforme el Folklore ampliaba sus horizontes y organizaba científicamente sus procedimientos inductivos y deductivos. A la postre nos encontramos con que, como en lengua inglesa *folklore* significa la sabiduría de las gentes del pueblo, sabiduría popular, en contraposición al conocimiento científico, a la sabiduría de los sabios, se viene a suponer que es folklórico todo lo que perdura larvado en la memoria popular, en la retentiva de las gentes, guardado por tradición oral, por la capacidad conservadora de las muchedumbres.⁴

Por eso es evidente que si nos ajustáramos estrictamente a su origen etimológico, de acuerdo con el propósito de su creador, se dejaría fuera del campo de la nueva ciencia un conjunto de grandes hechos que hoy le pertenecen. La ciencia del Folklore en su contenido ha sufrido un proceso de ampliación: no sólo comprende el saber intelectual, sino que ella abarca toda clase de actividades del pueblo; casi es sinónimo hoy de *cultura popular*.



El presupuesto fundamental de la ciencia del Folklore es la expresión *folk*: son los hechos que pertenecen al pueblo, y el problema consiste en saber *qué es lo popular*, qué es el pueblo desde el punto de vista de la ciencia del Folklore.

Hablar de lo popular, parece obvio decirlo, es eliminar totalmente lo individual. De modo que nada que sea individual pertenece al campo del Folklore: lo individual queda totalmente excluido.

Lo folklórico queda entonces alojado dentro del otro campo que pueda existir: *lo colectivo*. No hay para nosotros alternativa o es individual o es colectivo. El campo de lo colectivo es el dominio de la vida del grupo. Un hecho pertenece al marco de lo colectivo cuando ha desaparecido en él la marca o la seña del individuo mismo.

El reino de lo colectivo es el dominio de lo anónimo. Diremos que es —recurriendo a una expresión de Recasens Siches— el campo de lo mostrenco, de lo que no tiene dueño. En lo colectivo ya no hablamos de individuos, los hechos son sin autores.

⁴ Paul Sebillot (1913). *Le folk-lore. Litterature orale et Ethnographie traditionnelle*. París, Doin, p. 5; *L'Année Sociologique*, tomo IX. París, Alcan, p. 229; Adolfo Salazar. *Op. cit.*, p. 143.



Ha desaparecido ya el genio de la creación individual. Lo social es una forma de vida que no es de nadie en particular, sino que es algo genérico, común, típico; es una generalización impersonal; una cristalización, una objetivación despersonalizada.⁵

Esta primera característica, que nos va a servir más adelante para calificar lo sociológico que hay en lo folklórico, nos anticipa ya que el objeto de la ciencia del Folklore cae dentro del campo de lo social; sin embargo, no va a servirnos como nota distintiva fundamental, porque no se refiere a todo lo colectivo, sino solamente a lo popular.

Decía Marcel Mauss, discípulo célebre de la Escuela de Durkheim, que la palabra *popular* se ha definido por oposición a la palabra *oficial*, expresando que es popular todo lo que no es oficial, entendido por tal todo lo que proviene de la autoridad civil o religiosa, y en particular todo lo que se enseña en la escuela y en el catecismo. Es popular lo que se practica o transmite en el pueblo, fuera de lo que se impone o es enseñado por las autoridades constituidas; vale decir, según expresión de Cortázar, las recetas, creencias o fórmulas recomendadas por la práctica y sancionadas por la costumbre, al margen, por lo tanto, de la escuela y del libro, de códigos, cateanismos o retóricas. Lo popular no deriva, pues, ni es la consecuencia de presupuestos mentales constituidos por sistemas de leyes o doctrinas intelectual y lógicamente estructurados.⁶

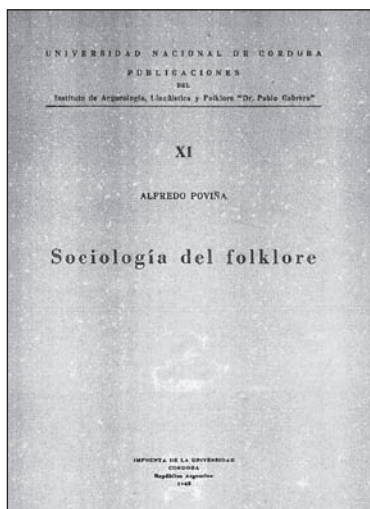
Si nosotros hacemos uso de la técnica sociológica, diremos que lo folklórico cae dentro de lo no institucionalizado en lo colectivo. Pertenece al dominio de la sociedad *status nascens*, como decía Jorge Simmel, que existe con la presencia de individuos recíprocamente influidos o unidos por algún fin, como distinta de la sociedad institucionalizada, como conjunto de relaciones inter-individuales sujetas a un sistema de normas y reglas de conducta. Pertenece a la teoría de la sociedad no institucionalizada en cuanto es “la coexistencia de individuos relacionados en virtud de impulsiones o propósitos coincidentes o no, pero susceptibles de producir relación social”.⁷ Es el mundo de lo social no regulado.

Lo folklórico está ubicado en el ámbito de la sociedad viviente. Pertenece al dominio del proceso social diario, infinitesimal, que crece, aumenta o disminuye

⁵ Luis Recasens Siches (1939). *Vida humana, sociedad y derecho*. México, La Casa de España en México, pp. 53 y 55.

⁶ Augusto Raúl Cortázar. *Bosquejo de una introducción al Folklore*. *Op. cit.*, p. 19.

⁷ Jorge Simmel. “Sociología”. *Revista de Occidente*, Madrid, p. 29. Raúl A. Orgaz (1942). *Sociología*. Córdoba, Imprenta Argentina, p. 97.



constantemente. Aparece así una nueva limitación negativa al eliminar todo lo institucionalizado. Tenemos ya dos grandes principios que nos permiten “aparentar el cerco en torno a lo folklórico”: se mueve dentro del mundo de lo colectivo y dentro de lo colectivo se opone a todo lo que sea oficial, es decir, actúa en el campo de *lo social no oficial*, en lo no institucionalizado.

Ahora bien, ¿todo lo que sucede en la sociedad que no se ha institucionalizado pertenece al Folklore? Admitirlo sería sostener implícitamente que el Folklore tiene un dominio desmesurado. Veamos por qué. Lo folklórico ni tiene como sujeto a la sociedad en su conjunto ni podemos decir que la sociedad o que el pueblo es el sujeto mismo del Folklore. Es cierto que los hechos folklóricos vienen a ser como la expresión del alma popular, pero la cuestión es sabe *qué es el pueblo desde el punto de vista del Folklore*.

¿Cuál es el concepto que interesa al Folklore? Todos sabemos que la idea más común del pueblo es la de carácter político: el pueblo es el sujeto de la vida política, y la política usa el concepto en cuanto significa el conjunto de individuos que gozan de determinados derechos cívicos; entonces la noción de pueblo es en el campo de la política una noción particular para esta ciencia.

Evidentemente al Folklore no le interesa este concepto de pueblo. Con él no vamos a adelantar nada, sino al contrario, nos va a perjudicar cualquier idea que tengamos de esta ciencia. La noción de pueblo tiene diferentes matices, y se han buscado las razones en virtud de las cuales aparece un proceso de diferenciación en la idea de pueblo. En la noción política no se da el proceso de diferenciación.

El proceso de diferenciación en la vida del grupo está dado por la idea de *clase social*. Pero esto, que parece solucionar el problema porque contempla la realidad, lo complica más, porque tropezamos otra vez con el inconveniente de saber qué es una clase social y cuáles son los caracteres distintivos de las clases sociales. La clase no se identifica con la noción de valor económico, porque responde a un concepto

social y no económico. Se dice también que la educación es la marca distintiva de las clases sociales; y también se agrega que es el lugar: de las ciudades, de las diferentes partes de las ciudades, de la campaña, etcétera.

Mendieta y Núñez han dicho con toda razón que los factores diferenciales de las clases son de dos grandes tipos: primero, *los factores culturales*, que son fundamentales, y segundo *los factores económicos*; estos últimos no son determinantes.⁸ Cuando un individuo —dice Mendieta— de pronto se hace rico, no ingresa automáticamente a la clase superior, porque la riqueza no es suficiente; es lo que el lenguaje vulgar llama “un nuevo rico”; ese individuo, hasta que no se asimile al conjunto del complejo cultural de la clase, no pertenece íntegramente a esa clase. Con esto se quiere demostrar que el factor económico, aunque puede ser en ciertos casos determinante, no es decisivo.

No podemos hacer, ni nos interesa, la distinción entre las distintas clases, pero sí nos conviene dejar precisado que esta noción de clase social responde en la vida del grupo al proceso de diferenciación social. Es decir que objetivamente la sociedad se presenta diferenciada.



En principio, no puede decirse categóricamente que una clase social sea la fuente directa y única de los hechos folklóricos, aunque es evidente que la posesión de los hechos folklóricos es lo que determina la noción de pueblo para la ciencia folklórica.

Así, la noción de pueblo para el Folklore elimina casi totalmente todo lo que sea patrimonio de la clase superior. Los hechos que lo constituyen forman el acervo de las clases populares. Ello es verdaderamente tal si tenemos en cuenta el concepto que dimos: que lo folklórico es lo no erudito, lo no científico, en el sentido de que se forma no reflexivamente, sino de una manera espontánea, de un modo natural.⁹

El pueblo, para el Folklore, es sujeto de la actividad folklórica, cualquiera que sea la clase social a que pertenezca, aunque por lo general está formado por las clases bajas; *el saber vulgar define al pueblo folklóricamente*, y no al a inversa.

⁸ Lucio Mendieta y Nuñez. “Las clases sociales”. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. IV, núm. 1, p. 65.

⁹ Augusto Raúl Cortázar, en “Panorama y perspectivas de nuestro folklore”, p. 40, dice que el *pueblo* es un presupuesto esencial de la ciencia folklórica. Mejor dicho, aquellos sectores o estratos que a este efecto denominamos *pueblo*, y que intrigan, que forman parte, de una sociedad civilizada. No la componen desde luego, y quedan por eso fuera del campo folklórico, los grupos indígenas a los que comúnmente se llama *incivilizados*. Se puede todavía delimitar, por una parte de las “clases” superiores, ilustradas, dirigentes. Por otra, las capas llamadas populares, las de cultura “tradicional”.



El folklore vive más pleno, más puro y más naturalmente apartado de la cultura erudita. Sufre mayor supresión y contaminación a medida que se pone en mayor contacto con la cultura erudita y sus grandes organizaciones concentradas y uniformadas. De lo dicho se desprende que la cuestión de quién es el *folk* no es tan importante como la de qué es el *lore* o enseñanza, saber, erudición populares, pues todo el mundo puede ser *folk* o pueblo, si se establecen las condiciones esenciales para entender qué cosa es *lore* o enseñanza, saber, erudición populares.¹⁰ No concebimos la existencia del Folklore en pueblos que sólo tienen un nivel cultural; y se dice con razón por los folklorólogos que los pueblos indígenas de África no tienen Folklore; pero, en cambio, para un pueblo civilizado sí existe, porque hay una relación de inferior a superior.

Así pues, podemos establecer, como una conclusión, que *la ciencia del Folklore es una manifestación especial del proceso de diferenciación en la vida del grupo*.

Ahora bien, es evidente que para que un hecho sea folklórico necesita reunir toda una serie de condiciones. En primer lugar, un hecho no puede ser folklórico si es individual. Mientras ese hecho lleva el sello de la personalidad, no es folklórico. Para que sea folklórico tiene que transformarse en anónimo, tiene que desaparecer el sujeto: *de individual que es, debe convertirse en social, en colectivo*. Este proceso solamente se cumple por obra del tiempo; la antigüedad es el factor que produce este efecto social: hacer que el hecho se transforme en colectivo. El ser así, anónimo, colectivo, que tiene ya una antigüedad determinada, parece la característica fundamental del folklore; como dice Cortázar, el carácter colectivo de los hechos y fenómenos folklóricos es lo que predomina. Todos estos elementos se sintetizan en una expresión que los resume: *la tradición*; lo folklórico vendría a identificarse con lo tradicional. Nosotros sabemos lo que en la conciencia social es la tradición para la vida del grupo; y recordando su definición, diremos que la tradición es “la opinión pública de varias generaciones”.

Por eso, si retenemos este concepto sociológico, inmediatamente vamos a ver que no coincide exactamente con folklórico, porque lo tradicional es un dominio mucho más amplio dentro del mundo social que lo folklórico mismo. Lo folklórico dentro de lo tradicional supone una serie de características distintivas.

¹⁰ Ralph Steele Boggs. *Op. cit.* pp. 5 y 6.



No todas las tradiciones son folklóricas. Se exige como condición fundamental que ellas sean *espontáneas*, que sean *anónimas*, y se dice que esta condición solamente las tradiciones orales la reúnen, las tradiciones que se van repitiendo y se van difundiendo en la vida del grupo. Por eso, los franceses dicen que el dominio de lo folklórico es el dominio del *oui-dire*, de lo que se dice, de lo que se cuenta, de las hablillas que van y vienen en un grupo y que no tienen un autor responsable.

Lo folklórico es un conjunto de hechos actuales, vivientes, pero que llevan la condición de sacar su fuerza del pasado, de traer la marca de la antigüedad. Por eso, hay autores como Carlos Vega, por ejemplo, que no dudan en afirmar que por esta característica el folklore es una ciencia histórica, porque es una reviviscencia de ciertos hechos pasados.¹¹ Dice Vega que la noción de supervivencia es la noción fundamental de la ciencia del Folklore, y que esta disciplina puede definirse como paciencia que estudia las supervivencias inmediatas.



Tomar la noción de supervivencia como un concepto de algo que ha sido superior y que hoy no lo es no parece completamente exacto. Más bien, si nos pusiéramos de acuerdo diciendo que *supervivencia* es simplemente de conformidad a su expresión, *pervivencia*, entendiendo por tal aquello que sobrevive o pervive, que vive hoy pero que pertenece al pasado, podríamos en principio admitir que esta idea es la noción axial para el campo de lo folklórico.¹²

Para terminar este capítulo, es preciso que lleguemos a dar un concepto concreto de *lo que es la ciencia del Folklore*. Lo haremos por medio de una definición. La adoptada lleva la compañía prestigiosa del gran folklorólogo francés Saintyves; acepta su concepto fundamental más ciertos agregados, con el objeto de destacar nosotros las características que nos interesan para proyectarlas después en el campo de lo sociológico.

Diremos que *Folklore es la ciencia que estudia todas las manifestaciones tradicionales y espontáneas de la mentalidad popular, en una determinada sociedad civilizada*. Algunas de estas notas de la definición resultan ya fácilmente explicables

¹¹ Carlos Vega. *Op. cit.*, p. 26.


¹² *Supervivencia*, quiere decir, según Adolfo Salazar (op. cit. p. 20), lo mismo que superstición, *super stare*, "estar sobre la superficie de la tierra", o *super vivere*, "vivir sobre ella, hollándola levemente como los espíritus deben hacerlo con su pie ingrávido". Este tipo de supervivencias náufragas de ciclos culturales desaparecidos hace miles de años es propio del conjunto de conocimientos conocidos por el nombre de folklore.





Me sé del todo indigno de opinar en materia de política, pero tal vez me sea perdonado añadir que descreo de la democracia, ese curioso abuso de la estadística.

Jorge Luis Borges

con los antecedentes que hemos dado. Otras aparecerán justificadas cuando estudiemos concretamente la sociología del Folklore, es decir, los hechos folklóricos mismos, porque ya abandonamos momentáneamente en la investigación el examen de la ciencia del Folklore para entrar al estudio de los hechos folklóricos en sus proyecciones sociológicas.

Como resumen de este capítulo, nada nos parece mejor que justificarnos, que repetir la opinión de Cortázar expuesta en su último trabajo, que coincide plenamente con la nuestra en sus grandes líneas. El folklore proclama desde su mismo nombre que el objeto circunscrito de estudio es el pueblo, entendiendo por éste un sector integrante de un conjunto social más amplio, que sería la sociedad contemporánea, dentro de la cual actúan también otros núcleos que se diferencian de aquél por su posición social, el tipo de su educación, su ideal de cultura y hasta por su distribución geográfica dentro de un país, pues interesan al folklore primordialmente y en conjunto los medios populares, rurales o extraurbanos. Manifestaciones al parecer típicamente folklóricas, como canciones, cuentos, leyendas, supersticiones, fiestas, costumbres, etc., se dan en todas las clases sociales, pero aquella ciencia se desentiende de ellas cuando son extrapopulares, no porque hayan mudado los fenómenos su naturaleza íntima, sino porque salen de su campo para caer en la órbita de las correspondientes disciplinas generales: música, literatura, psicología colectiva, sociología, etc., o dicho a la inversa: al construirse el Folklore como ciencia autónoma, sólo reclama para sí, desgajándolas de los troncos de otras disciplinas, aquellas ramas que ofrecían ciertos rasgos distintivos, específicos, característicos e inconfundibles. Uno de esos rasgos es la necesaria vigencia actual, en los medios populares, de la manifestación colectiva de que se trata.¹³ 

¹³ Augusto Raúl Cortázar (1944). *Confluencias culturales en el Folklore argentino*. Buenos Aires, Institución cultural española, p. 23.



Hayden White

RODOLFO SUÁREZ MOLNAR



En 1973 apareció *Metahistoria*, hasta ahora, sin duda, el principal libro de Hayden White. Publicado originalmente por The Johns Hopkins University Press, el texto esperó prácticamente dos décadas para ser traducido al español y una más para su reedición en esta lengua.

Los datos, empero, apenas expresan la repercusión de un trabajo que pronto se volvió un referente inevitable, no sólo para quienes encuentran en él una renovación de la teoría y la epistemología de la historia, sino para quienes lo consideran el principio del fin.

El subtítulo del texto, *La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* parece indicar que es clásico análisis historiográfico, delimitado en sus fronteras espacio-temporales y específicamente concentrado en el estudio de lo que su autor denomina “imaginación histórica”; sea lo que eso fuere.

Pero no es tal: el lector encuentra un estudio de la estructura narrativa, una poética de la historia (a decir del propio White) que desvela, más que fortísimas coincidencias, una estricta identidad en la estructura de los textos literarios y de las narraciones históricas, a pesar de sus diferencias de contenido.

Aun cuando la cantidad de reseñas a la obra de Hayden White, en particular a *Metahistoria*, hacen prác-



ticamente ocioso glosar los elementos fundamentales, fundacionales incluso, de este trabajo, brindamos un muy breve apunte al respecto. White distingue tres niveles de la explicación histórica: por la trama, por la argumentación formal y por la implicación ideológica. Cada nivel, a su vez, está dividido en cuatro formas específicas: romance, tragedia, comedia y sátira, para la explicación por la trama; explicaciones formistas, mecanicistas, organicistas y contextualistas, para la argumentación formal; y anarquismo, radicalismo, conservadurismo y liberalismo, en lo que hace a las formas de la implicación ideológica.

Según White, toda explicación histórica estará siempre constituida por estos tres niveles, pero las combinaciones particulares de la trama, la argumentación y la implicación ideológica constituyen los “estilos historiográficos”.¹ A partir de dichos estilos, White desarrolla una teoría tropológica que da lugar a cierto ordenamiento de los posibles estilos en función de las tres formas

¹ El propio White ha establecido algunos límites a las combinaciones posibles a partir de las cuales se gestan los estilos, pues es claro que, si uno organizara los tres niveles y sus formas específicas en una matriz, obtendría 64 estilos historiográficos distintos. En este contexto y basándose en homologías estructurales, ha marcado constricciones identificadas algunas “afinidades electivas” que reducen las posibles combinaciones a aquellas que de entrada resultan coherentes.

© (1708) CONACULTA, INAH, SINAFO, F.N. MÉXICO.



figurativas principales (metáfora, metonimia y sinécdoque) a las que añade la ironía.

Más allá de que el resumen quizá resulte injusto con las particularidades de su posición, sobre todo las expuestas en trabajos posteriores a *Metahistoria*, es claro que su obra ha producido una nada trivial *narrativización* de la historia y su ejercicio, cuyas consecuencias apenas si pueden medirse.

En este contexto, es probable que las discusiones en torno a la obra de White comiencen por señalar la casi total ausencia de la dimensión política. La cuestión, por supuesto, no sólo es importante por los excesos que ello pueda significar y la consiguiente dificultad para aceptar la *narrativización* que la posición de White implica, sino por el hecho de que sí reconoce e incluye la dimensión política entre los elementos constitutivos y aun constituyentes de los estilos historiográficos.

La causa de esta percepción está asociada al revuelo que White ha generado al asimilar las estructuras narrativas históricas y las de ficción, borrando con ello la distinción que prácticamente todos los historiadores y teóricos del XIX contribuyeron a generar y sustentar. El tema es de

tal centralidad que el propio White, igual que sus partidarios y críticos, ha quedado atrapado en su discusión. Y más de uno nos mantenemos a la espera de que algún día haga pública una aclaración similar a la que en su momento comunicó Engels a Bloch respecto del economicismo en el que el materialismo histórico había derivado:

El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones [...] Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haber asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos "marxistas", y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado [...] (Engels, 1890).

Pero la deuda de White no estriba sólo en la reincorporación de las dimensiones política y argumentativa al *maremágnum* de la narratividad. Más allá de la primacía de la lógica de la retórica que su obra ha implicado, o de la efectiva posibilidad de sustentar una tipología de los estilos históricos sólo en las *formas* de los discursos, es claro que White tiene pendiente el esclarecimiento de la naturaleza y el estatus de los tropos mismos.

En este contexto, lo primero que quizá se evidencie sea el carácter prefigurativo, preconceptual, que White y casi todos han asociado a los *tropos* narrativos y, sobre todo, el carácter irracional que de este estatus se deriva (véase White, 1973; Tozzi, 2003). Al punto, resulta cuando menos extraño suponer que esta prefiguración de naturaleza poética y lingüística haya de concebirse irracional en el sentido usual del término, si es que ella misma ha de tomarse como fundamento de la propia conciencia histórica.

Más claramente, si los tropos narrativos son a la conciencia histórica lo que las categorías kantianas pretenden ser para la razón pura, entonces sólo pueden considerarse irracionales si por ello se entiende que no existe algo previo ni más allá sobre lo que se fundamenten. Pero si ése es el caso, si la idea es que se trata de los fundamentos desvelados de la razón histórica, entonces habría venido mucho mejor el calificativo de arracional antes que la idea de irracionalidad misma.

El calificativo de irracional acaso tenga sentido si se atiende exclusivamente a la dimensión afectiva del discurso histórico (Tozzi, 2003) o si se toma por definición de lo racional a las nociones kantianas o similares, y se utiliza el calificativo *irracional* para distinguirla de éstas. Pero es claro que, en cualesquiera de los casos, la estrategia no necesariamente está justificada, pues siempre es posible, y de hecho deseable, la consideración de lo narrativo como una forma más de las posibilidades de la razón, independientemente de si a la razón histórica se le restringe a ello.

Desde cierta perspectiva, parecería haber algún tipo de ingenuidad filosófica en la asociación de lo pre-

figurativo con lo irracional, no muy distinta a la manifiesta en la forma en que se concibe la relación entre las formas o estructuras del discurso histórico y lo que se ha dado en llamar el campo fenoménico de la historia.

Al punto, debe reconocerse que la asimilación whiteana del discurso histórico y el de ficción no ha traído como única consecuencia el debilitamiento de la función epistémica de la historia, sino que también ha servido para mostrar que dicha función se cumple en algún grado y sentido en la propia literatura. De allí que no se pueda sino conceder que:

la mayoría de los argumentos en contra de la disolución de las fronteras [entre la historia y la literatura] se basan en las concepciones más pobres e ingenuas de lo que es la literatura, según las cuales los relatos de ficción carecen por completo de un contenido de verdad (Díaz, 2001).

Pero si este reconocimiento es importante, no lo es menos que la identidad entre la literatura y la historia sólo parezca aceptable en tanto que ésta se conciba como una operación esencialmente discursiva o, más claramente, si se reduce al discurso histórico a un mero “artefacto literario”.

Así, el problema no queda en la asociación entre lo literario y lo histórico ni en un posible idealismo que ciertamente no está en White,² sino en cómo se concibe la relación entre el lenguaje y el mundo que, para el caso, parece una versión de “lo dado”.

² “Las reflexiones de White acerca del conocimiento histórico pueden ser (y, de hecho, han sido) objeto de mala interpretación y vulgarización, en el sentido de que se piensa que implican que la decisión acerca de la ocurrencia de los acontecimientos pasados es dependiente de gustos estéticos o de preferencias políticas” (Tozzi, 2003).



Hayden White (1928).

Hay que cultivar un enemigo cada día.

Raquel Tibol

En más de uno de los defensores de White, y hasta en White mismo, se pueden encontrar frases y argumentos enteros dedicados a sustentar que la narrativa es una distorsión del campo fáctico, que el relato histórico es una forma impuesta al pasado.

Efectivamente, en algún sentido es cierto que los acontecimientos históricos no son, *per se*, satíricos, cómicos, trágicos o irónicos; tanto como que los fenómenos físicos tampoco son, *per se*, caídas de cuerpos o tiros parabólicos, si por ello se entiende que podrían serlo con plena independencia de los conceptos y cosmologías asociados a ello. Así, decir que el discurso histórico opaca la realidad a la que pretende describir (véase Tozzi, 2003), sólo tiene sentido si se supone que esa realidad es independiente de cualquier discurso, que en algún grado y sentido es “lo dado” histórico del que el discurso y sus formas nos alejan.


En el fondo, parecería que el problema se deriva de una falta de aprehensión de las aporías propias del giro lingüístico; como si, en el fondo, no se creyera en la función creadora del lenguaje y se insistiera en mantenerlo en el tenor de un velo que nos separa de un mundo que sólo es un mundo “para nosotros”, pero disociado de nosotros mismos.

Algunas declaraciones del propio White hacen creer que su idea respecto de los tropos narrativos es que éstos son, más que una especie de categorías *a priori* de la razón histórica, *formas* culturales que permiten a los sujetos conferir sentido al pasado mediante la concatenación narrativa de los acontecimientos (White, 2003).

Desde luego, la sola pluralidad de estilos hace pensar que el carácter estrictamente *apriorístico* resulta difícilmente aceptable. Sin embargo, al concederse que los tropos sean formas culturales quedaría pendiente esclarecer la *ahistoricidad* que tan atinadamente ha señalado Palti (1996), y que sólo podría concederse si se conciben los tropos como estructuras no muy disímiles

de las que, por ejemplo, Levi Strauss ha visto en las relaciones de parentesco y en la prohibición del incesto.

Desde luego, resulta extraño que una concepción tan pluralista se sustente en nociones, a todas luces, *ahistóricas*. Pero como bien ha notado el propio Palti (1996), llevar hasta sus últimas consecuencias la ironía whiteana traería por consecuencia un regreso infinito como el que muchos relativismos conllevan y que sólo se corta con cierta dosis de dogmatismo, siempre mayor a lo que se estaría dispuesto a conceder como petición de principio.

Así, queda pendiente la justificación de un relativismo que no se ha llevado a su límite (ni puede serlo): verse a sí mismo como una más de las distintas perspectivas posibles. Para evidenciarlo, baste pensar que si uno se atreviera a poner en entredicho la interpretación de la obra marxista como una filosofía de la historia en modo metonímico, incluso el más fundamentalista de los defensores de este relativismo no se contentaría con decir que cualquier otra interpretación es aceptable, sino que apelaría a los textos y buscaría en ellos pruebas de su lectura, comportándose, al final de la jornada, como cualquier positivista lo habría hecho. 

REFERENCIAS

- Díaz, R. (2001). “El discurso histórico”, en *Fractal*, año VI, núm. 23, vol. VI, octubre-diciembre, pp. 39-58.
- Engels, F. “Carta a Joseph Bloch”, Londres 21-22 de septiembre de 1890, en Engels, F. (1969). *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, pp. 733-5.
- Mendiola, A. (1999). “Hyden White: la lógica figurativa en el discurso histórico moderno”, en *Historia y Grafía*, enero-junio.
- Palti, E. (1996). “Metahistoria de White y las aporías del ‘giro lingüístico’”, *Isegoría*, núm. 13.
- Ricoeur, P. (1985). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en relato histórico*. Vol I. Madrid, Siglo XXI.
- Tozzi, V., “Introducción”, en White, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. España, Paidós.
- White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, FCE.
- White, H. (2003). *El texto histórico como artefacto literario*, España, Paidós.

Tratado de monstruos:¹ Reseña

VÍCTOR ALEJANDRO POLANCO FRÍAS

El monstruo y su concepción son objetos de suma importancia para la mejor comprensión del fenómeno hombre.

HÉCTOR SANTIESTEBAN OLIVA



Empeñados en relacionarnos con nuestro entorno ecológico, nuestros semejantes y con nosotros mismos, los seres humanos, como lo hiciera alguna vez el titán Cronos, nos hemos visto ante la tarea de desmembrar y devorar todo lo que encontramos más allá de los linderos de nuestra piel. Asombrados e intimidados en el primer momento, pronto nos dedicamos a observar, disectar, clasificar y guardar en la memoria, tanto individual como colectiva, los hallazgos de nuestra atención y los tesoros obtenidos por la vía de un milenar proceso de discernimiento.

Sin embargo, resultó evidente e innegable que, tal y como lo sostienen el zoroastrismo, el pitagorismo y las mitologías precolombinas de América, todo lo que es *uno* es siempre, e inevitablemente, *dos*. En otras palabras, cada vez que intentamos definir los contornos, atributos, carácter, esencia o *naturaleza* de un objeto, ser, situación o fenómeno necesitamos establecer, simultáneamente, su opuesto: el envés, el polo contrario, la mitad siniestra... Y para los seres humanos, dependiendo de los tiempos, las culturas, las disciplinas y las perspectivas, han existido numerosos reversos: bestias, animales celestes, bárbaros, multitudes, anormales... Pero ninguno tan repulsivo y fascinanteⁱ como el monstruo. No en vano aparece y desaparece en el



devenir cultural como el objeto, el fenómeno, la presa eternamente perseguida pero jamás capturada por la mitografía, la literatura, la medicina, la biología, la genética, la política, la teología, la filosofía, la sociología y la psicología social.

Por ello, obras como la del doctor Santiesteban Olivaⁱⁱ alcanzan el estatus de lectura obligada para todo el

¹ Héctor Santiesteban Oliva (2003). *Tratado de monstruos. Ontología teratológica*. México, Universidad Autónoma de Baja California Sur/Plaza y Valdés Editores.

que realmente se las quiera ver con el “*fenómeno hombre*”, y superar los velos, la ceguera, la ignorancia que en nuestro empeño por reconocernos, delinearlos, describirnos hemos colocado ante lo que somos en verdad.


La *teratología* (tratado, estudio o discurso sobre los monstruos) es un ámbito de frontera, con la capacidad necesaria para atraer y concentrar sobre sí todas las miradas. Frente a la insoportable efigie del monstruo, desde antiguo nos hemos cuestionado respecto a su ser, naturaleza, genealogía, atributos, necesidad, fortalecimiento y destrucción. Asuntos sobre los que Héctor Santiesteban discurre en forma tan amena como puntual.

Al andar por las páginas del *Tratado de monstruos*, el lector se siente como transportado a una de las oscuras galerías occidentales del siglo XVII, donde fetos de dos cabezas, miembros deformes, animales híbridos, incubos y súcubos presos en campanas de cristal reposan en la ambarina eternidad del formol. Frente a tan dolorosos espejos, los curiosos quedamos a merced del escalofrío milenario que produce la otredad. Puesto que, como Santiesteban reitera, lo que nos aterriza del monstruo no es su radical diferencia, sino lo que de familiar encontramos en su desfigurada efigie. En los homocáprinos, los cinocéfalos, los monóculos y los antípodas, el psicólogo social no puede más que reconocer los contornos de un imaginario colectivo que, integrado por mitos, leyendas, narraciones extraordinarias y demás fabulosos fermentos de nuestra fantasía, nos previene de todo aquello que ponga en riesgo y duda nuestra tan amada como frágil identidad. Y es que el monstruo, como los supo ver el filósofo Michel Foucault,ⁱⁱⁱ es una categoría que alberga, no sólo a seres cuyos cuerpos deformes dan cuenta de un origen y *naturaleza* siniestra, sino también a aquellos que, en todo semejante a nosotros, despliegan actos y conductas que atentan contra toda costumbre, ley, moral y razón.

En su obra, Santiesteban Oliva pacientemente refiere las múltiples facetas y características de los monstruos. Nos habla de su corrupta sexualidad y de las fal-

tas morales que los originaron; de su relación ya con las bestias, ya con los hombres, ya con los héroes; de su cualidad oracular y de su destino sacrificial; de su presencia en la religión, la literatura, la mitología y la alquimia. Nos da cuenta, en fin, de su cualidad como ser, símbolo y señal.

“El monstruo es una clave, una llave para descifrar y comprender. El símbolo y la palabra se usan para nombrar, al nombrar se explica, y la explicación requiere conocimiento, el conocimiento permite la posesión”.^{iv} Lo cual significa que al descifrar al monstruo los seres humanos intentamos poseerlo y, de rechazo, hacernos con nuestro propio origen y *naturaleza*. Sólo mirando al monstruo reconocemos lo que de humanos tenemos. Sólo mirando al humano podremos dilucidar lo que en el monstruo nos negamos a reconocer.

Obra laboriosa, metódica, clara y amena, el *Tratado de monstruos* le aporta al lector una clave de inteligibilidad idónea para repensar los fenómenos que marcarán el porvenir. En la frontera donde la genética se mezcla con el poder político sobre la vida y la muerte; en el límite donde los micro o nanoprocesadores comenzarán a convivir con nuestra carne; en el horizonte donde los humanos podremos hacer con nuestro cuerpo y mente lo que nuestra voluntad, tecnología y sinrazón nos permita; en los albores mismos de un nuevo milenio, debemos comenzar por reconocer que, el nuestro, está llamado a ser un tiempo de monstruos. 

ⁱ Cf. Héctor Santiesteban Oliva (2003). *Tratado de monstruos. Ontología teratológica*. México, Universidad Autónoma de Baja California Sur/Plaza y Valdés Editores, p. 15.

ⁱⁱ Héctor Manuel Santiesteban Oliva nació en la ciudad de México en 1965, es licenciado en Lengua y Literatura Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, es maestro en Literatura Hispanoamericana por la misma universidad, doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Salamanca, miembro del SNI, y profesor investigador titular de la Universidad Autónoma de Baja California Sur, en la Paz, Baja California Sur, México.

ⁱⁱⁱ Michel Foucault (2002) (edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni, trad. de Horacio Pons.) *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México, Fondo de Cultura Económica.

^{iv} Héctor Santiesteban Oliva. *Op. cit.*, p. 304.

La disputa por lo social¹

SALVADOR ARCIGA BERNAL

L

a Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México sigue cultivando la virtud de estar a la vanguardia. Desde su fundación se reveló como estirpe del conocimiento psicológico. Cuando se independizó de la Facultad de Filosofía, la psicología clínica se constituyó en la tradición hegemónica: pendiente e informada del desarrollo de la psicología científica, beca a sus mejores alumnos para que se formen en el extranjero, con lo que se nutre en sus múltiples vertientes.

Para la década de los años 80, sus profesores bebían de las dos escuelas que cimbran la explicación psicológica, la de Piaget, que alimenta el cognocitivismo, y la psicología social europea, conmovida por los movimientos sociales de los años 60. Al iniciarse la formación en psicología genética, Piaget se convirtió en el referente; sin embargo, la psicología social, por la connotación de origen que la acompaña y a pesar de la relevancia de sus cultivadores, esperó casi treinta años para figurar en la discusión pública que ahora se propone con la revisión de su plan de estudios.

A lo que parece, la espera fue bien aprovechada, y a partir de ahora la comunidad psicológica, aquella que forma psicólogos generales, debe reconocer y cultivar la psicología social como una de las áreas que les permite reconocerse como tales. De esta manera, nuestro más sincero reconocimiento a aquella matriz de la que se nutren los programas de psicología del país, capaz de acciones que demandan revisar las perspectivas psicológicas que oficialmente, ahora en su vertiente psicosocial, deberán ser reconocidas como línea de conocimiento en la formación de psicólogos generales.

¹ Trabajo presentado en Congreso de Epistemología y Psicología, en la Facultad de Psicología de la UNAM, el 9 de febrero del 2010, con el título Epistemología de la Psicología Social.

Esta maravillosa posibilidad, nos plantea la pregunta de si la comunidad que cultiva la psicología colectiva cuenta con las herramientas que le permitan presencia y posibilidades de presente. Por principio nos permite recordar el origen de la psicología, aquel que le da sentido a su historia, a su tradición. Y nos posibilita recordar que existen otros orígenes, que le disputaron a la psicología de corte individual, el sentido y la tradición. De modo que este trabajo se plantea desde el conflicto que propone de origen la psicología colectiva.

I. CONFLICTO CULTURAL

La psicología colectiva nace y se desarrolla alrededor de ciertos problemas: ¿qué somos?, ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?, preguntas que tratan del ser humano, del enigma que plantea su capacidad de resolver problemas, de descifrarlos; su base se sustenta de imaginarse en sus misterios. Es preciso recordar que durante milenios los dioses dirigieron los imperios y los pueblos, que su presencia toma sustancia de la apasionada fe colectiva de los fieles; así, han sido capaces de influir en la comunidad que los hace vivir, se imponen a ella, la poseen, reciben oraciones, ofrendas y se hacen obedecer o de la leyenda que se erige para orientar la realidad y así se dispone como todopoderosa.

La leyenda es el ideal que proporciona la norma a los hombres, la que le dicta a la realidad lo que debe ser. Esta ilusión procede, no sólo de las añejas y maravillosas estructuras del espíritu humano, sino de la lógica de su conocimiento. Con la desaparición de los dioses y de las leyendas no cambia la lógica; cambia la visión del mundo, los métodos de interpretación, los modos de adquisición y selección de información. “La evolución de la pequeña secta positivista nos proporciona una prueba curiosa. Iluminada por la luz de la razón, rompió las imágenes de divinidades y de santos que ornaban el altar de una capilla, apagó las velas y, sin perder instante, reemplazó las imágenes destrui-

das por la obras de algunos científicos, volviendo piadosamente a encender las luces” (Le Bon, 1945).

Lo anterior supone nuevas deidades: éstas ensayan conocer y explicar todo; son, como las leyendas, algo más que ideas; proporcionan las oposiciones fundamentales que dan forma y sentido a nuestro universo; y de este modo llegan a ser poseedoras de la realidad. Es el caso de las palabras ciencia y folclore, capitalismo-comunismo, “la sustancia de lo real”, como ya dijimos, dotadas de existencia, en que nuestras ideas se sustancializan y se reifican, tomando el lugar de aquello que designaban.

Son palabras que iluminan todo y constituyen un universo de sentido; lógicas colectivas que sustentan el mundo y traducen lo real por mediación de las ideas. Éste es el problema del que venimos hablando: las palabras que nos remiten a las relaciones entre las ideas y lo real, las ideologías que forjan nuestras visiones del mundo y que nos permiten comprenderlo al otorgarle forma y sentido a lo real. El trabajo enfrenta la consideración de si esto sucede solamente con las creencias de la gente común; pero al preguntarnos qué sucede en el ámbito científico, parece que la respuesta es la misma: el lenguaje cambia, no el proceso.

En este sentido, preguntémosnos ¿qué es un paradigma? Un principio de uniones-oposiciones fundamentales entre nociones clave, que dirigen y ordenan el pensamiento, es decir, la constitución de teorías y la producción de discursos. El conocimiento no es el reflejo de las cosas, sino que depende de una organización teórica, a su vez determinada por factores supracognitivos —los paradigmas— y factores intracognitivos —necesidades, aspiraciones—, inseparables no del sujeto teórico, sino del origen: determinaciones culturales, sociales, históricas.

Kuhn ha mostrado que la ciencia no progresa de manera continua, sino de forma “revolucionaria” por la transformación de los principios de explicación o paradigmas. Adorno y Habermas nos recuerdan que

no debemos olvidar que todo conocimiento científico, en su dependencia de una cultura y una sociedad, está entretrejado con la ideología propia de tal sociedad.

El paradigma, en su aproximación conceptual, es la imagen básica del objeto de una ciencia. A partir de él se define qué se debe estudiar, qué preguntas es necesario responder, cómo deben preguntarse y qué reglas se han de seguir para interpretar las respuestas. Se erige un punto de vista, de análisis e interpretación de los procesos que los miembros de una comunidad científica constituyen y asumen. Se caracteriza por el hecho de que tanto científicos como prácticos comparten un conjunto de valores, fines, normas, lenguajes, postulados, creencias y formas de percibir y comprender los procesos.

El paradigma funciona como la unidad más general de consenso en una ciencia y sirve para representar una comunidad científica, cuya función es organizar, definir e interrelacionar los problemas, las teorías y los métodos e instrumentos disponibles. Al ser una visión del mundo, una perspectiva general, un modo de desmenuzar la complejidad del mundo real, se halla profundamente asentado en la socialización de los profesionales les dice lo que es importante, legítimo y razonable; por tanto, norma, ya que le señala al profesional

- a) la imagen del mundo y las creencias básicas de la comunidad científica acerca de la realidad;
- b) la estructura y las relaciones de la comunidad científica que se basa en el mismo paradigma;
- c) la institucionalización articulada en torno a sociedades científicas, el apoyo a determinadas líneas de investigación, las publicaciones periódicas, los manuales de docencia universitaria, los congresos, etc., que permiten reconocerlo y distinguirlo;
- d) los problemas resueltos, ligados a los principales ejemplos explicados gracias a su utilización.

Podemos considerar que las características del paradigma son socioculturales:

- a) suponen una determinada manera de concebir e interpretar la realidad;
- b) constituyen una visión del mundo compartida por un grupo de personas, y
- c) poseen un carácter socializador, un carácter normativo en relación con los métodos y las técnicas de investigación, es decir, cada proyecto o estudio de investigación utiliza las estrategias empíricas que considera más adecuadas, según el modelo conceptual en que se apoya.

Lo anterior supone una preocupación por el modo en que las comunidades crean, modifican e interpretan el mundo en que se encuentran y sobre...

II. EL DETERMINISMO SOCIO-HISTÓRICO

En la disputa por la interpretación de lo social, la psicología colectiva asume un determinismo socio-histórico que obvia la acción de la providencia en los acontecimientos humanos. Aquello que constituye las épocas, las formaciones socio-históricas, nace en un tiempo dado, bajo un determinado clima y muere cuando ha cumplido su misión. Para esta psicología, el determinismo moderno ya no es el hecho superior a los hombres y a los dioses, ya no es la providencia, sino las formas humanas que se condicionan a sí mismas para futuros desenvolvimientos.

La psicología social es la versión consensual de la psicología. Para ella las formaciones socio-históricas son producto de la psiquis colectiva, en la que se mezclan y colaboran varias generaciones en cuya historia étnica, derivaciones y parentescos, incluso entre los pueblos, se bosqueja el origen socio-cultural de la humanidad (Giddings, 1912). Sus productos se manifiestan en las creaciones y las obras que posibilitan la constitución activa del hombre a la naturaleza, todo lo que le proporciona la eventualidad

Cada siglo es la manifestación de la oposición al que lo precedió; a la constante de la comunidad le corresponde la del individuo (la más reciente creación-oposición).

de su reconstitución en la perenne lucha contra la adversidad y el destino (Hoyos, 1947).

Su contexto es el grupo social en que se gestan las matrices de las ideologías, los primeros conceptos del universo, de donde surgen el culto a los muertos, las religiones, las tradiciones y las leyendas, las artes y los oficios. El grupo es el recinto de todas las leyes morales y de las tradiciones de la vida social que se van formando lentamente (Cuvillier, 1956). La manera en que los grupos sociales se influyen unos a otros da lugar a una más amplia participación, y del conjunto de las ideas y sentimientos que se disputan la dirección de la vida social nace la vida pública.

El ambiente creado se caracteriza por la posibilidad de transmitir la experiencia propia, la experiencia de la razón de la época (asegurada por los productos sociales, las obras y las instituciones) que atesora los acontecimientos históricos, la leyenda y la fábula en la memoria colectiva (Rossi, 1905; Barnes, 1945; Bougle, 1945). En términos contemporáneos, la construcción social de la realidad nos permite comprender los procesos por los que la gente describe, explica y justifica el mundo en que vive. Entonces, la forma de plantear problemas es la luz que ilumina las situaciones desde las cuales la psicología observa y define los contornos del mundo social por...

III. EL PRINCIPIO DE OPOSICIÓN

En los orígenes de la psicología colectiva se propuso reconocer que la vida es una sucesión de acciones

y creaciones en permanente contraste, al que llamó proceso de oposición. Este planteamiento permite ubicar constantes en el trayecto de la historia, cierta perspectiva desde la cual observar los procesos psicosociales. Bosqueja, para la época contemporánea por ejemplo, que, en la esfera psicológica, un orden de ideas que ha dominado largo tiempo el campo de la psiquis atrae y constituye a su opuesto; las ideas, igual que los tonos de ánimo, convocan a su contrario (Rossi, 1905). Se propone cierta perspectiva: en el mundo de los hechos sociales, el fenómeno de contraste u oposición es una constante, ya que el ánimo colectivo se complace en el flujo de los contrarios y se recrea en una gama de tonos y pensamientos diversos (Tarde, 1903; Sergi, 1908).

Desde esta perspectiva, toda la historia es una sucesión y un contraste perenne. Cada siglo es la manifestación de la oposición al que lo precedió; a la constante de la comunidad le corresponde la del individuo (la más reciente creación-oposición). Esta imagen nos permite considerar las oposiciones más visibles de nuestra época, los varios “espíritus de nuestro tiempo”: el escepticismo y el misticismo, el materialismo y el humanismo, el individualismo y el colectivismo, el autoritarismo y el liberalismo. Parece ser también el caso de la Guerra Fría, del socialismo contra el capitalismo, confrontación que durante buena parte de nuestro siglo conformó los bloques de sentido cuyas concepciones del mundo se enfrentaron hasta 1986. Éstas aparecen como las oposiciones más claras en los diversos campos del espíritu humano y representan la oposición y la

Cabe recordar que dicha psicología propone que la forma primaria de asociación humana es la comunidad cultural, la que prácticamente no se recuerda-enseña en ninguna universidad de psicología.

alternancia de los sentimientos e ideas que le han otorgado sentido a nuestra era (Tarde, 1912).

En cada una de estas tendencias, ensayadas una contra otra, se siente algo de apasionado, como el ardor de la batalla, y se comprende que simbolizan dos mundos, dos concepciones inflamadas —cuyo desafío anima la vida de un ardor insólito—, una de las cuales ha nacido de la otra primero por el proceso de fascinación y después de oposición, donde cada una y en conjunto forjan los ánimos que las transportan, y conciben psiquis colectivas intensas, variadas, complejas (Rossi, 1908). Es un mecanismo claro en...

IV. EL CONFLICTO CON EL INDIVIDUO

La oposición nos permite situar el escenario en que ha vivido lo psicosocial alrededor del conflicto entre el individuo y la sociedad. Batalla incruenta que quiere imponer la primacía de lo individual sobre lo social, de la mente sobre la materia, de la naturaleza sobre la cultura, de las fuerzas racionales sobre las irracionales, de la ciencia contra las creencias, de lo reificado opuesto a lo consensual, y de todas aquellas oposiciones que crea la persecución del sueño del progreso. Mirada así la historia de la psicología social, apenas existe alguna teoría psicológica que no responda a tal conflicto.

En términos de la historia del pensamiento social, podemos considerar las históricas categorías platónica y aristotélica así denominadas por referencia a los ascendientes de estas dos tradiciones del pensamiento social, que contraponen el enfo-

que centrado en lo social y el enfoque centrado en el individuo. El uno enfatiza la función determinante de las estructuras sociales, sistemas, instituciones, grupos, sobre la experiencia y la conducta individual. El otro, por el contrario, mantiene que los sistemas sociales se pueden explicar a partir de los procesos y funciones individuales. Cuestión que, en términos contemporáneos, supone el conflicto por el origen sociohistórico o el origen individual de los procesos psicológicos, la disputa de lo psicosociológico y la psicología general.

En términos de la historia de la psicología, supone el conflicto de la memoria y el olvido, en el que la psicología de los pueblos (manifestación y prototipo del pensamiento psicosocial), considerada una psicología histórica, social y cultural, casi ha logrado ser olvidada-borrada por la historia oficial planteada en la historia de la psicología, por los textos de teorías y sistemas psicológicos.

Cabe recordar que dicha psicología propone que la forma primaria de asociación humana es la comunidad cultural, la que prácticamente no se recuerda-enseña en ninguna universidad de psicología. Y que, aun cuando podría ser una referencia clásica que pone el énfasis en el desarrollo político, social y cultural como el contexto de la génesis de la psique, de la mente social, se olvida y con ello se cultiva la indiferencia por una psicología que propone los elementos de una psicología cultural:

- a) el contexto de la experiencia, de la acción y de la relación es la comunidad nacional y cultural, de su espíritu como idea y principio unificador;

- b) el estudio de los productos objetivos de la interacción colectiva, tales como el mito, la tradición y la costumbre;
- c) el lenguaje con que la comunidad labra a sus miembros;
- d) los procesos que contribuyen a la permanencia y transformación activa de lo que la constituye, que se expresa en una dinámica en que ambos participan y se conciben como producto social.

Al ubicar a la como disciplina en el ámbito químico-biológico, se intenta obviar su origen socio-cultural, y en tal dinámica se soslaya la discusión

- del interaccionismo simbólico, pues sustentan el interés por la relación y los productos de su interacción, productos que afectan y enriquecen las mentes de los miembros individuales; en el interaccionismo histórico el individualismo aislado es una abstracción desconocida para la experiencia, de la misma manera que lo sería una sociedad aislada de los individuos;
- del grupo como construcción activa de individuos sociales en interacción, que da lugar a la producción de significados simbólicos, y posibilita la construcción de las identidades, las relaciones intra e intergrupales, así como los elementos de la estructura grupal y de sus procesos;
- del estudio de la vida mental de las sociedades, que aporta un punto de partida rico para la observación, en tanto procura captar antropológica y filosóficamente cuestiones importantes tales como las explicaciones, las clasificaciones, la moral, las representaciones espontáneas y científicas, el lenguaje, elementos que constituyen lo que Wundt llamó las *funciones mentales superiores*;
- de la posibilidad de investigar nuestra cultura en el material que expresa el folclore, la cien-

cia del sentido común, el conocimiento de las sociedades;

- de aquellas trazas que permiten reconocer a la psicología social como disciplina basada en el conocimiento de la antropología de nuestra cultura. Aquella que participa en la pregunta de la época, fundamental para sustentar el estado de lo social, en tanto supone la comprensión del contexto histórico: la comprensión de cómo los seres humanos se convierten en seres “racionales”, organizan sus comportamientos y, en este proceso, conquistan su dependencia del entorno y de la tradición. (Moscovia, 1999).

Algo que en los actuales programas sigue siendo extraño, ajeno, desconocido y se planteaban los psicólogos sociales en el origen, en la enseñanza de nuestra disciplina y de la cultura en el seno de las ciencias sociales...

V. LO COLECTIVO

Lo que supone las representaciones colectivas de una sociedad se alimenta de la oposición de lo social frente a lo individual. Esta aproximación se interesa por la creatividad del origen socio-histórico de los procesos mentales, que vistos así desempeñan un papel fundamental en el vínculo entre sabiduría y psicología, y nos ofrece una concepción cultural de la sociedad en el pensamiento moderno; para lo cual toma distancia de los elementos que constituyen el origen individual del pensamiento, llámese organismo y sociedad, evolución biológica, darwinismo, raza, instinto, herencia, todo aquello que conocemos como la sociobiología de la época.

Si el entorno natural de los seres humanos es la sociedad, entonces habrá que considerarla como un sistema de relaciones que generan creencias, normas, lenguajes y rituales compartidos colectivamente, aquello que salvaguarda y mantiene unidas a las personas. Esto presume por principio que

el conocimiento, las creencias, las instituciones existen antes, durante y después de la vida de cada individuo.

Éstas son las formas de relación que sostienen los elementos constitutivos de la sociedad, en tanto poseen una realidad simbólica que ordena, norma y orienta la dinámica de la sociedad. “Todo lo que tiene el hombre ha sido construido por la humanidad a través del tiempo [...] Todo lo que constituye la razón, sus principios y sus categorías ha sido construido en el curso de la historia [...] Si la verdad es humana, también es un producto humano” (Durkheim, 1983, p. 67).

Para esta aproximación, la psique colectiva como proceso socio-histórico no puede ser explicada a partir de los hechos de la psicología individual ni de los procesos cognoscitivos, debe expresarse a partir de aquellos hechos que gobiernan la interacción social. Para Durkheim todas las representaciones, los mitos y la religión son “racionales”, en tanto explican por qué todos los hombres son racionales, por qué todos los hombres piensan usando conceptos muy circunscriptos, compartidos, exigentes. Cuando se les atribuyen distorsiones, falacias e ilusiones, en realidad se está disfrazando la compulsión compartida de una comunidad y se favorece un modo de conocimiento respecto al otro. En...

VI. SU FORMA MODERNA

Como ya dijimos, históricamente la psicología se ha desinteresado de la participación de la vida social en los procesos psicológicos. El concepto de representación social puede considerarse como la intención de restituir la discusión en la psicología, la conciencia de lo social, de entender la influencia de las relaciones en los procesos psicosociales desde otra perspectiva.

En la propuesta de las representaciones se recupera la consideración de la psicología como aquella que tiene por función aportar a las colectividades

medios compartidos intersubjetivamente por los individuos para lograr la comprensión y comunicación; procesos no limitados por las reglas del discurso lógico ni reglamentados por los procesos de verificación empírica o de falsación.

Para ello se establece la distinción entre el universo consensual de los procesos psicosociales y el universo reificado del discurso científico, que se basa en las leyes de la lógica. De manera elegante, se plantea como conflicto cultural, como un fenómeno de primer orden, significativo para nuestra sociedad, en el que la comprensión científica se diferencia de la comprensión cotidiana o del sentido común, resaltando que, aunque el conocimiento científico alimenta el imaginario, no se constituye en la lógica de su pensamiento social. (Moscovia, 1984).

Enfatiza que la psicología social se ocupa del análisis del universo consensual y de los procesos que le aporta su aparato conceptual: aquellos que permiten a los grupos construir una comprensión o una teoría de la vida social, aquello que sitúa las actividades psicológicas en la vida social. Dicha concepción supone



©(5224)CONACULTA/INAH/SINAFON/MÉXICO.

la construcción y, en consecuencia, el proceso de su desarrollo, en tanto constituyen indisolubles organizados que tienen la función específica de permitir la comunicación y la comprensión.

Duvan señala dos procesos que abundan en el mismo sentido.

- a) La sociogénesis, como el proceso mediante el cual se forjan los modos de comprensión, se produce en el tiempo y evidencia la dimensión histórica de estos procesos.
- b) La ontogénesis enfatiza que nacemos en sociedades pensantes, las cuales constituyen el entorno para cualquier nuevo integrante. En la medida en que participamos de esta comunidad de conocimiento, desarrollamos la competencia para participar como actores de esta sociedad pensante (Duveen, 2000).


Con estos procesos participamos en la reconstrucción de los procesos de sentido y al hacerlo forjamos nuestras identidades. Al expresar y afirmar una identidad se ponen a nuestra disposición los recursos sociales.

VII. LA DUDA SOBRE LA PSICOLOGÍA COMO CIENCIA

Como mencionamos, hay ciertos periodos en que se manifiesta el agotamiento de un contenido idealista, sea una creencia religiosa o una doctrina científica; entonces se produce en el ánimo un vacío y surge la duda, síntoma del declinar de aquella fe destinada a llenar nuestro ánimo y a ser su promotor ideal. El progreso como filosofía de la vida entra en discusión, y se libra entonces una lucha entre los viejos estados de conciencia que no quieren desvanecerse, que en el choque se animan de una vida nueva y resurgen del fondo de la memoria colectiva, y los nuevos que, paulatinamente, han ido formándose en el reino de lo subjetivo y que luchan por salir a la luz de lo público. A veces, de esta duda, de ese largo e

ignorado combate, de este dolor que todas las almas fuertes han atravesado, no se vuelve a dios ni a la ciencia, sino a la nueva fe social que tiene en sí toda la dulce y ansiosa intimidad de una religión. Se pasa a la nueva fe social con el sentimiento de haber encontrado, por fin, el sentido de la vida (Rossi, 1905; Tarde, 1912).

Esta idea puede ser lo mismo una fe religiosa que un ideal social; contiene la esperanza plena que proviene de un tiempo futuro y lejano. Es una falsa idea creer que sólo es trascendente lo que prometen las religiones; lo trascendente existe siempre que ahondamos en el reino de lo posible, en el porvenir. Esto sobrevendrá siempre que podamos representarnos ese estado de tal modo que nos seduzca con el perfume de lo ignorado. Podemos pensar que la idea de sacudirse los grilletes de la comunidad, del grupo, contiene la esencia del individualismo que para el tránsito del siglo era una promesa, la que es fácil asociar con la incipiente libertad que la rodeaba.

La duda es el tormento de las almas, el contraste entre la crítica que destruye piedra a piedra el pasado y la fe que no quiere desaparecer; fe que se cultiva siendo niño y que sustenta las creencias en el ocaso de la vida. Tristes son las horas de duda; de ellas se sale escéptico o creyente, devoto de la ciencia o lleno de una nueva fe en algún dios. La duda y la fe son un claro ejemplo de oposición social en la historia contemporánea, donde hemos sido testigos del tránsito de la religión a la civilidad como fuente de sentido. 

BIBLIOGRAFÍA

- Le Bon, G. (1945). *Psicología de las multitudes*. Buenos Aires: Albatros.
- Moscovici, S. (1999). "Conciencia social y su historia", en *Revista Polís*, No. 99, pp. 17-40. UAM. Iztapalapa. México.
- Moscovici, S. y Farr, R.M. (eds.) (1984): *Social Representations*. Cambridge. University Press.
- Duveen, G./Moscovici, S. (2000): *Social Representations*. New York. University Press.

El ser y la alteridad como un problema ético

N. PATRICIA CORRES AYALA¹

54

E

Emmanuel Levinas pertenece a la tradición de la filosofía fenomenológica, notablemente desarrollada por E. Husserl (1900). En su pensamiento encontramos tanto ideas para analizar el problema del conocimiento como nociones que nos permiten una aproximación al tema del ser, en lo cual son evidentes las influencias de Husserl y Heidegger; no obstante, su propuesta se distingue de ambos autores, sobre todo en cuanto al énfasis en la alteridad al tratar el tema de la ética para el análisis de los vínculos humanos.

Otro aspecto relevante de la obra de este filósofo es la influencia del judaísmo: en su pensamiento se combinan la cultura occidental y la del Oriente Medio.

Por su conocimiento de los textos sagrados de la religión judaica, Levinas desempeñó una función importante en su comunidad, así como en el círculo de filósofos que participaban en los coloquios de intelectuales judíos radicados en Francia, a quienes comenzó a frecuentar en 1957.

I. ESBOZO DE LA VIDA Y LA OBRA DE EMMANUEL LEVINAS

Levinas nació en Kovno, ciudad cercana a Vilnius, Lituana, en 1905, de una familia judía de habla rusa. Vivía con su familia cuando sucedieron la revolución comunista y los disturbios de las guerras civiles. En 1920, Lituania fue declarada república independiente.

A los 17 años, Levinas dejó su país natal para estudiar en Strasburgo (1923). Sus profesores eran alumnos de Bergson: Halwachs, Pradines, Carteron y más tarde Guérault. Su pensamiento quedó marcado sobre todo por Charles Blondel, profesor de psicología, a su vez seguidor de Bergson. Se refirió a él en los siguientes términos: "Se citaba a Bergson

como se citaba a Aristóteles. Y al mismo tiempo se nos enseñaba lo nuevo, la liberación que había aportado el bergsonismo”.

Levinas descubrió los textos de Husserl antes de llegar a Fribourg, donde permaneció de 1928 a 1929, para recibir sus enseñanzas y las de Heidegger. En 1927 tomó cursos con J. Hering, antiguo alumno de Husserl, en la Facultad de Teología. Y precisamente a iniciativa de Hering leyó *Ser y tiempo*, de Heidegger. A Levinas se debe la introducción del pensamiento de Husserl en Francia, con su tesis de doctorado, presentada en 1930.

Después de la Segunda Guerra Mundial desarrolló su trabajo intelectual en torno a los textos talmúdicos; por ejemplo *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo* (1963). Igualmente se dedicó a su propuesta ética, profundamente permeada de un espíritu religioso, con preocupaciones metafísicas.

A Levinas se le considera el filósofo ético de la diferencia y del respeto a la pluralidad. Murió en 1995, en París, Francia, tras una vida rica en reflexiones y aportaciones fundamentales para el desarrollo del pensamiento fenomenológico, iniciado por Kant y continuado en la filosofía de Husserl y de Heidegger. Podríamos decir que J. Derrida es uno de los más sobresalientes discípulos de Levinas, quien nos heredó, por su parte, otra obra de trascendencia para continuar en la reflexión sobre lo humano.

Sin perder de vista la relatividad de toda clasificación, podrían identificarse cuatro periodos en la evolución del pensamiento de Levinas. El primero comprende desde 1935 hasta los escritos inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial; destacan los títulos *De la existencia al existente y El tiempo y el otro*, en ellos se expresa una noción del ser diferente a la de Heidegger. La segunda se cierra con el libro *Totalidad e infinito* (1961). En 1974 publicó *Otra manera que ser o más allá de la esencia*, la más destacada del tercer periodo, en la cual el autor reto-

ma ideas ya señaladas en *Totalidad e infinito*. El mencionado escrito contiene una discusión que Levinas entabló con Derrida respecto a lo que éste expresa en *Violencia y metafísica* (1963) y en *La escritura y la diferencia* (1967). El cuarto periodo comenzó hacia finales de la década de los años 70, tiempo en que se publicó la conferencia *Ética como filosofía primera*, dictada en Lovaina, en 1982.

Si bien se le puede inscribir en la tradición fenomenológica, lo que a Levinas le interesa poner en primer lugar es la alteridad pues, según su filosofía y su ética en particular, el ser no es el centro de la reflexión, como se ha dado en considerar en la ontología del siglo XX, sino el otro, el prójimo-prójimo. Así pues, en el tiempo actual, que nos caracteriza como egoístas y violentos, resulta de imperiosa necesidad resignificar lo humano, atendiendo a nuestra responsabilidad con el otro. De ahí la oportunidad para hablar de Levinas.

II. INTRODUCCIÓN A LOS PROBLEMAS PRINCIPALES

A lo largo de la obra de Levinas se despliegan grandes ideas en torno a dos problemas que lo ocupan principalmente: el ser y la ética; ambos unidos por un concepto clave: la alteridad.

Si bien las influencias, tanto de la fenomenología clásica (planteada por Kant) como de sus expresiones contemporáneas (representadas en Husserl y Heidegger), son evidentes en el pensamiento de Levinas, existen diferencias significativas entre él y los anteriores, algunas de las cuales se presentarán en esta exposición.

La filosofía de Levinas no es únicamente el resultado de las herencias fenomenológicas sino, como ya se dijo, un complejo que incluye sus reflexiones en torno a los libros sagrados del judaísmo. Ello coloca su obra en un lugar tal que no pertenece exclusivamente al pensamiento occidental, sino también al de culturas del Oriente Medio, como la judía.

Su historia, llena de experiencias de dolor, pérdidas, despojos, destierros, nomadismo, en lugar de devastarlo, fortaleció su espíritu y contribuyó a la creación de una propuesta que abrió nuevos caminos a las consideraciones ontológicas hasta entonces desarrolladas, además del planteamiento de una ética como base de la pregunta por el ser, en la cual el Bien antecede a la Verdad.

La preferencia que Levinas concede al valor del Bien en su ontología nos habla de cómo procesó el espectáculo de destrucción y terror que padeció durante las guerras que presenció. Lo que quiero decir es que de la crudeza con que se mostró la vida ante él resultó una obra sólida y optimista, centrada en el bien, el amor, la responsabilidad y la proximidad en los vínculos humanos. Nada pudo amargar su espíritu: ni la pérdida de su familia ni el destierro ni el sufrimiento en los campos de concentración. Todo lo contrario, en sus textos campean el compromiso y la alegría de vivir. La existencia es para él mucho más que el binomio ser-no ser.

No obstante su entusiasmo, en ocasiones Levinas presenta un espejo del ser y del mundo nada agradable a los ojos de una mirada optimista, pues su obra no es ingenua ni ligera: entre lo serio y lo trágico se muestran al mismo tiempo el amor a la vida, la aceptación de la muerte, la incertidumbre y el desapego a lo mundano. De ahí que encontremos frases como: “El miedo a la nada no mide otra cosa que nuestro apego al ser”.²

En cuanto a la ética, es el axioma de su metafísica, ya que el ser parte del Bien, pues éste lo genera, crea, produce y sostiene.

Levinas desarrolla su metafísica en unión con la ética desde el momento en que la alteridad es un ingrediente indispensable de ambas argumentaciones: es el punto de partida para trascender al par Mismo-Otro. A propósito, en *Totalidad e infinito* señala que la alteridad “no es sólo con relación a mí”.³

La presencia del otro está en la vida y en la muerte, en el tiempo y en la eternidad. En la vida, porque lo otro no es simplemente el reverso de la moneda, el no-yo, sino que desde el origen se encuentra la dualidad, no la dicotomía. En cuanto a la muerte, la alteridad aparece no sólo como la muerte del otro (la que no es mía y sólo puedo verla, sin sentirla, puesto que si así fuera ya no daría testimonio, no la denunciaría), sino que ésta expresa un vínculo con el otro. Al respecto señala Levinas: “Mi relación con la muerte también se hace de la repercusión emocional e intelectual del saber de la muerte de los otros”.⁴

Respecto al tiempo, Levinas lo refiere al infinito; de este modo, ya no es la última posibilidad del ser (Heidegger) sino más bien la posibilidad de relacionarse con la trascendencia. El tiempo del ser-ahí es el que permite la entrada a un tiempo originario, más profundo y, a la vez, abierto: el tiempo del infinito, el de la relación con el otro.

Levinas conserva en su filosofía los principales problemas de la fenomenología: el ser, el tiempo, la muerte, el otro. Pero los resignifica de acuerdo con su preocupación ética, enfatizando en la alteridad con el fin de disminuir la atención hacia el sujeto, el yo, y desplazarla al otro.

III. LA METAFÍSICA Y LA ÉTICA

Una vez expuestos los dos problemas que ocupan a Levinas y cuya presencia es fundamental en su obra, pasaré al desarrollo de algunas ideas en torno a la ontología.

La ontología nos lleva a la pregunta clásica por el ser. Levinas, siguiendo su formación fenomenológica a partir del acercamiento a las filosofías de Kant, Husserl y Heidegger, retoma dicha cuestión y nos dice que ésta “es la experiencia misma del ser en su extrañeza”.⁵

La existencia no es simple. Su complejidad se manifiesta desde la propia intimidad, en la cual encontramos lo mismo y lo diferente, es decir, la alteri-

dad, que no únicamente está en el exterior, sino en lo interno.

La presencia de la alteridad en el yo se hace evidente en el pensamiento pues, según Levinas, es imposible pensar sin que este acto sea en referencia a otros pensamientos. Pensar es dialogar con uno mismo, dialogar con lo otro, con lo diferente.

La alteridad se encuentra en el interior del yo, aunque también la vemos en el exterior, puesto que lo diverso existe fuera y dentro de nosotros. Lo anterior no obsta para que entre identidad y diferencia se dé una comunidad que explica la unicidad del yo, tan apoyada por Husserl quien nos señala que por más variadas que sean sus manifestaciones siempre podemos decir Yo en cualquier momento de nuestra vida.

En cuanto al exterior, la diferencia entre el otro y el yo es el fundamento de la relación que se basa en la no-indiferencia, es decir, en el compromiso ante el otro, de quien soy responsable.

Frente a la tradición que le da primacía a la Unidad, a la uniformidad, Levinas destaca la diferencia, la alteridad pues, según él, ello hace posible la relación entre dos seres que no son iguales, sino más bien únicos; no obstante, pueden tener contacto. El otro está presente aún en la intimidad del yo, y en este sentido vemos que el diálogo con uno mismo está determinado por la alteridad, pues la presencia del otro es el antecedente de nuestra existencia.

Del modo en que la existencia comprende el contacto del yo consigo mismo como parte de esa convivencia que constituye la intimidad, igualmente es la base de nuestras relaciones con los demás. El prójimo es el cercano, el cómplice, aquel con quien hacemos algo.

En el vínculo con el otro se funda la responsabilidad por él, y es tal la importancia de ésta que el ser se define a partir de su responsabilidad ante el otro, la cual no es una elección sino una condición de la existencia. Al respecto, apunta que la subjetividad es: “lo extraordinario cotidiano de mi responsabi-

lidad por los otros hombres, por lo que no está en mi poder (porque el otro no es como los objetos del mundo bajo mi poder)...”⁶

Soy responsable del otro y él, a su vez, lo es de mí; pero también soy responsable de su responsabilidad. En este sentido, Levinas antepone a la libertad la responsabilidad, pues sin la alteridad no es posible la propia existencia; además, tal condición del ser no ha sido producto de la elección, es decir, no pudo suceder de otra manera.

La responsabilidad hacia el otro es un concepto clave, pues no se daría el ser si no se presentara como tal ante un alterno que reclama, con su presencia, atención.

El otro es extraño y prójimo; extraño porque es irreductible al yo, y prójimo porque no me es indiferente su existencia. La alteridad no es simplemente la negación del yo, como se plantea en la fenomenología hegeliana, en la que parecería que el mismo y el diferente se “resuelven” en una totalidad que los comprende. De ahí que Levinas hable de infinito y no de totalidad, pues el infinito nos abre hacia la extrañeza de sí mismo y del otro, mientras que la totalidad se presenta como un cierre, en el que las diferencias se disuelven armoniosamente, donde impera lo Mismo.

Levinas antepone la metafísica a la ontología, pues ésta encumbra al sujeto mientras que la primera señala la importancia del otro, mediante el cual se trasciende la subjetividad.

a) La muerte del otro

Una forma en que la alteridad hace presencia es nuestro vínculo con la muerte, pues no sólo sentimos la incertidumbre que envuelve el anuncio de la propia desaparición, sino la del otro. El saber de la muerte del otro nos afecta emocional e intelectualmente, en la medida en que ello significa que no volveremos a verlo, que no podrá respondernos, que su rostro se ha quedado sin expresión.

Al morir, el otro altera mi mundo: ya nada es igual. Siento que su muerte cambia mi vida. La estabilidad de mi existencia se rompe ante la muerte del prójimo; su desaparición me desequilibra y me enfrenta a lo extraño, nuevo, desconocido.

Por eso la muerte no es únicamente un “saber acerca de”, un conocimiento desde el logos; la filosofía ha acumulado amplio saber sobre este fenómeno, pero a la filosofía no solamente le corresponden las producciones cognoscitivas, sino también reflexionar y escribir acerca de los sentimientos que experimentamos ante los sucesos de la vida; es decir, el lenguaje acerca de la muerte debe abarcar nuestra vida emocional, no sólo intelectual, pues no podemos excluir tal fundamento de lo humano. Al respecto, Levinas, en un cuestionamiento a las elaboraciones racionales, señala: “El saber puro no retiene de la muerte del otro más que las apariencias exteriores de un proceso (de inmovilización) en el que termina alguien que hasta ahora se expresaba”.⁷

La propia muerte y la del otro despiertan emociones como la angustia y el miedo ante la incertidumbre de cómo, dónde, cuándo ocurrirá y qué habrá después de ésta. Pues si bien morir es parte del destino, no se “resuelve” o asimila sin más. Y aunque según la razón la muerte es algo inminente, en el plano emocional existe una cantidad de consideraciones que hemos de vislumbrar, filosóficamente hablando.

En su propuesta, Levinas rescata la importancia de la vida emocional y difiere, no sólo de las reflexiones racionalistas, sino también de las versiones empiristas: las emociones no son lo mismo que los pensamientos ni se reducen a los sentidos, pues éstos se refieren más bien a la sensibilidad física.

En la fenomenología, considerada dentro del racionalismo, Heidegger, al tratar el problema del ser, menciona que la angustia se presenta durante el proceso de la vida y en el enfrentamiento con la muerte propia. Por su parte, Levinas analiza la an-

gustia por la muerte del otro y el dolor que tal suceso ha de provocarnos, además de las emociones que se producen en torno a la idea de la muerte propia.

La muerte es un fin si nos movemos en la dicotomía ser-no ser, dentro de la cual ella sería el no ser. Pero si la vemos como algo que no se resuelve racionalmente, sino que despierta más y más incógnitas, hasta convertirse en una apertura a lo desconocido, entonces es un acontecimiento que nos enfrenta al enigma, y no a la nada. Así, yo me relaciono con mi muerte en mi no saber acerca de ella. Esto constituye otra diferencia entre Levinas y Heidegger, pues para éste la muerte es el fin, aquello hacia lo cual nos dirigimos debido a que somos “seres para la muerte”.

En cambio, para Levinas la muerte contiene la ambigüedad; no es algo que pueda manejarse con certeza pues, aun cuando la linealidad del tiempo nos lleva hacia allá, también la muerte puede considerarse el punto de partida hacia el infinito, es decir, ésta ha de significar el momento en que tiempo e infinito se relacionan, se tocan. El infinito no es la



nada, es apertura, exterioridad del ser, la cual se da en la trascendencia; y la muerte es parte de la trascendencia porque mediante ella le dejamos un lugar al otro, al que sigue de nosotros. Según Levinas, la muerte no es la nada. He aquí una diferencia más respecto a Heidegger, para quien la temporalidad determina al ser, lo limita, y la muerte se relaciona con la nada.

De acuerdo con Levinas, el comienzo, el origen, no es la nada, pues ésta es estéril. En todo caso, el ser se piensa como el tercero excluido, en medio del ser y de la nada; y lo que hay de identidad entre ambos hace que la nada no sea del todo la negación y que el ser no sea absolutamente la totalidad. De ahí el horizonte que se abre. El yo significa apertura en Levinas, es decir, un alternar entre identidad y diferencia. Esa diferencia no es indiferente al yo pues, al respecto, señala el filósofo: “Ser ahí es ser en el mundo, en tanto que ser ante las cosas que hay que cuidar”.⁸

Alteridad y vida se relacionan en el ser-ahí ante el mundo que hay que procurar, pues no sólo es un ser-en-el-mundo-con-los-otros, sino un ser responsable de todas las cosas del mundo tal como lo recibimos, con la intención de hacerlo mejor para aquellos que han de sucedernos. De ahí que la frase de Levinas no sea “ser para la muerte”, sino “ser para después de mi muerte”, en otras palabras, lo más importante es lo que dejamos cuando abandonamos este mundo.

b) Lo mismo y lo otro

La diferencia se da en relación con lo Mismo y lo Otro, pero también en cuanto al yo y el mundo que lo rodea. El yo no puede ser indiferente ante estas manifestaciones de la alteridad. Así, su soberanía queda desplazada por la responsabilidad ante el otro y frente al mundo.

El ser-ahí no es la centralización en el sujeto, sino en el ser que cuida, que se hace cargo del mun-

do, de los demás. Así, el *dasein* se abre, sale de sí mismo y se ocupa de lo que está fuera de él, no en un sentido enajenante, sino comprendiéndose en la exterioridad del otro. Al afirmar esto, Levinas marca su distancia respecto a la tradición que nace en Descartes, pues el “pienso” sólo es posible si se piensa en relación con otros pensamientos, si el contenido del pensamiento atañe al mundo. La singularidad implica, a su vez, la existencia de la alteridad. Tal alteridad se deja a nuestro cuidado y no será suprimida. El cuidado es cuidado del otro, la no-indiferencia hacia la diferencia. En este aspecto, Levinas contrasta con las filosofías que refieren al cuidado de sí, cuyo centro es el sujeto, la subjetividad, pues, no obstante que en ellas se considera al otro, éste no es el punto central.

Aceptar ante todo que entre lo mismo y la alteridad hay diferencia y ésta no se reducirá a la unidad es la base de la filosofía de Levinas. Tal diferencia no significa indiferencia, sino que, al contrario, apela al yo, que la contiene desde el principio. Y aquí se sigue otra idea fundamental del autor: la alteridad antecede a la unidad, entendida ésta como lo Mismo. Al respecto señala: “el Otro en tanto que Otro no tiene nada de común con lo Mismo; no se deja pensar en una síntesis; hay una imposibilidad de comparación, de sincronización”.⁹

Lo anterior deslinda el pensamiento de Levinas del de Hegel, para quien la dialéctica adquiere sentido porque, después de la contradicción, viene el acuerdo en el cual se resuelven los opuestos, se llega al saber absoluto, en el que todo se contiene. Para Levinas el ser no se encuentra en esta dinámica, puesto que ni el otro es la negación del ser ni se suprime en una síntesis que anularía la diferencia entre ambos. Tampoco nuestro autor está de acuerdo en decir que el otro existe para afirmar la existencia del yo, pues eso sería colocarlo en un lugar secundario, de subordinación.

c) La singularidad y la ética

La singularidad, al tiempo que se asocia con la idea de alteridad, se relaciona con la experiencia de ser elegido, de ser único: nadie puede hacer o ser lo que el otro hace o es. Ser elegido es ser diferente, y este atributo es de todos; por tanto, y de una forma que suena paradójica, todos somos elegidos. El ser elegido no es un privilegio sino una característica común de los seres humanos, puesto que no podemos ser más de lo que somos. En esta idea Levinas se acerca a Spinoza, pues él también estaba en contra de pensar que entre los humanos hubiera algunos superiores a los demás, por ser especiales, pues, en realidad, todos y cada uno somos únicos. En este punto Levinas también concuerda con la idea de mónada que propone Leibniz.

Para nuestro autor es importante sostener la noción de que somos singulares porque la relacionará posteriormente con su ética, en el sentido de que la responsabilidad ante nosotros y los demás es insustituible: nadie puede hacer por nosotros lo que no se espera que hagamos. La responsabilidad ante uno mismo y el otro es inevitable, puesto que no existe persona alguna que pueda realizar lo que corresponde a cada quien. En ese sentido (en cuanto a la responsabilidad ante el otro) somos elegidos.

La alteridad es la evidencia de un mundo heterónimo que expresa la diversidad, pero que no justifica la esclavitud ni la alienación. El yo es único, irremplazable, por tanto, elegido; esto rompe la univocidad, altera y mueve el mundo. Consecuentemente, el yo del otro también es único, irremplazable y hemos de respetarlo, no exterminarlo.

La idea de que nadie puede hacer por nosotros lo que está en cada quien realizar constituye otra semejanza importante entre Levinas y Spinoza. Para éste la felicidad estriba en realizar nuestras capacidades y asumir las limitaciones, es decir, actuar según nuestra naturaleza, que es singular. Por ello, el sentimiento más absurdo es la envidia, ya que no

tenemos por qué ser o tener lo del otro, puesto que bastante trabajo implica ocuparnos de lo propio. De ahí que Spinoza piense que todos somos elegidos, luego entonces no hay pretexto para sentirse superiores o inferiores ante los demás.

Otra semejanza entre Spinoza y Levinas es su concepción de ley, relacionada con el límite. Al respecto, Levinas distingue entre ley de la ciudad y ley divina: la primera es pública, de todos conocida, convencional, un acuerdo, algo pensado; la segunda es inmediata, próxima, antecede al orden del Estado. A propósito Spinoza agrega que, en la medida en que las leyes humanas o sociales se dicten teniendo en cuenta las naturales (o divinas), se aumentará la posibilidad de que se cumplan; si sucede a la inversa, es mayor el riesgo de la transgresión. La vida social implica, entonces, la existencia de leyes que consideren la diferencia y, a la vez, nos integren a la comunidad (Corres, 2001).

d) Dar y maternaje

Una característica más de la vida social es la capacidad de dar, de salir de sí mismo para procurar al otro. El dar es un acto que afirma la singularidad y a la vez nos proyecta, nos ubica en la trascendencia, nos remite al interior y, asimismo, nos coloca fuera de nosotros.

El dar es un comportamiento que define al ser, según Levinas, pero para ello se requiere el cuerpo. En cuanto al lugar que le concede al ser corporal, nuestro autor se acerca, no solamente a la filosofía de Spinoza, sino a la de Schopenhauer, al decir que si no somos cuerpo no podemos dar, pues el cuerpo es la condición para toda acción, incluyendo la de dar (Corres, 2001).

El maternaje es el ejemplo más claro del acto de dar. Éste se comprende como la responsabilidad por el prójimo y consiste en despojarnos del pan que nos llevamos a la boca para alimentarlo, lo cual tiene una significación corporal, ya que vincula el propio cuerpo a la existencia del otro.



e) Responsabilidad y rostro

La responsabilidad por el otro es una salvación porque, aun cuando no se tenga en claro qué es el Bien, si cada uno se hiciera cargo del otro, no nos haríamos daño. La trascendencia no sólo está relacionada con el punto donde se unen tiempo e infinito, sino con la no-indiferencia ante la diferencia que significa el otro para uno mismo. En esta no-indiferencia radica la significación que el otro tiene para mí. Y también a partir de ello se define el ser, que se sale de sí mismo, lo cual contrasta con la concepción heideggeriana, en la que el *dasein* es “limitado y egoísta [...], que no es más que por él mismo y se lava las manos de la desgracia y de las faltas que no comenzaron por su presente”.¹⁰

El otro es visto por Levinas como ese que tengo frente a mí, cercano y diferente a la vez, en espera de una respuesta, es decir, de que yo sea responsable ante él. La repercusión del otro en mí se debe a su alma, a su rostro.

El rostro es otra noción importante en la filosofía de Levinas. Distingue entre el rostro y la máscara: ésta es algo inmóvil, sin sentido; aquél espera, se me impone; mi relación con él es ética desde el momento en que me recuerda el mandato “no matarás”.

Es imposible quedarse en silencio ante el rostro, pues éste apela a mi saludo, y saludarlo es, según Levinas, responder por el otro. La dificultad de callarse ante la presencia del rostro, del otro, radica en su relación con el Decir: tanto el rostro como el Decir reclaman la sinceridad, la expresión, la no-indiferencia, porque el rostro y el Decir son significativos para el ser, son el significado del ser.

f) Bien y origen

La responsabilidad por el otro está desde el principio. Levinas coloca el origen en el Bien, el cual es anterior al ser, a la presencia; desde ahí se genera el vínculo entre el yo y el otro. La alteridad, contenida en el Bien, antecede al yo, se da previamente a la posibilidad de su representación; nosotros no decidimos su presencia.

Por ello Levinas habla de pasividad, porque no todo lo que existe ha sido producto de nuestra elección, sino que hay un pasado del que no tenemos memoria, pero aún así, antecede al yo. En ese pasado está la existencia de la alteridad y los valores. La axiología precede a la *doxa*, o sea que los valores son previos al conocimiento, a la inteligibilidad, a la representación que tengamos del mundo. Por ejemplo, en *Totalidad e infinito* el autor señala que la ironía respecto al valor de la libertad es que no elegimos su existencia. Esto nos hace pensar que los valores no son producto de nuestra decisión, sino que permiten, incluso, el acto de elección.

Así también, la presencia del otro afecta al yo, y no depende de su decisión. Por ello la pasividad corresponde al ser: el mundo y los demás están ahí, sin que esto dependa de nosotros, y ello, la no elección, es parte del ser. Aquí aparece una aguda diferencia

entre el pensamiento de Levinas y el existencialismo. Para éste el ser se hace y existe en libertad, es decir, decide por sus actos y su vida; en esta concepción se sigue manejando la idea cartesiana de que la subjetividad es producto de un ser que elige, porque es racional y gracias a la razón es posible tomar decisiones, lo cual lo convierte en ser activo. Pero Levinas acepta sin problema la pasividad del ser, en el sentido de que no todo está en nuestras manos, incluso la capacidad misma de elegir, no elegimos tenerla. Así, la pasividad es propia de la subjetividad.

El yo no se inicia con la autoafección de un yo soberano que gradualmente se ve alterado por los demás y debe compartir con ellos, sino que desde el origen el yo enfrenta el traumatismo de no estar solo, de no ser el único en el mundo, de surgir con, en y a partir de la existencia del otro. Así, Levinas cuestiona la explicación de que el yo se constituye como el centro para incorporar de manera gradual el entorno, al cual pertenece el otro.

g) Conciencia y conciencia no intencional

La idea del yo soberano coincide con la noción de conciencia que, según la fenomenología hegeliana, se presenta como el ser absoluto y significa el momento más avanzado de la historia social. En el plano de lo individual, la conciencia es la facultad que nos permite llegar hasta los lugares más ocultos del pensamiento, donde se resuelven las incógnitas que nos planteamos acerca del mundo y tenemos las cosas bajo control. La reducción trascendental en Husserl maneja una concepción semejante del yo, según la cual éste se coloca como amo y señor del universo, dueño de sí mismo y capaz de dominar el saber acerca del mundo.

Levinas no coincide con tales perspectivas, en su lugar nos ofrece otra propuesta: la conciencia no intencional. Ella nos vincula, desde el origen, con el otro, de modo que el yo tiene como punto de partida la existencia de la alteridad.

La responsabilidad le evita al yo vivir en la monotonía de lo mismo, lo libera del aburrimiento que le produciría ocuparse exclusivamente de sí, encerrado en un mundo irreal, donde no hubiera alteridad. La responsabilidad es lo que rompe con mi cotidianidad, lo que me señala que no todo está bajo control; me coloca en lo espontáneo del otro, en ese irrumpir en mi vida y trastocar el supuesto orden que quería conservar. Existen muchas cosas que se me escapan pero, sobre todo, lo que no está en mi poder es la vida del otro, sus actos, sus pensamientos, y eso lo confirmo permanentemente. La vida del otro se me va de las manos porque no es como cualquier cosa del mundo, no es un objeto que esté completamente a mi alcance, para mi fortuna y la de él, ya que precisamente tal evidencia nos muestra que el otro seguirá siendo extraño y lejano, a la vez que familiar y cercano.

h) El otro y el cuidado de sí

Al tener la actitud de no ver más allá de lo que me atañe, considerando todo como un espejo en el que la única imagen es la mía, la vida pierde sentido si sólo me ocupo de resistirme al desgaste natural que ejerce el paso del tiempo, ya que la naturaleza del ser no es perseverar en él, sino trascender en su relación con el otro. Al respecto el autor comenta: “La mortalidad hace que pierda sentido el cuidado que el yo ponga ante su destino. Plantarse como yo perseverando en su ser mientras la muerte espera parece ser una evasión en un mundo sin salida. Nada más cómico que el cuidado que un ser pone en su ser, cuando la destrucción es cierta”.¹¹

De este modo, el autocuidado no es concentrarse en uno mismo viendo al otro como alguien ajeno, sino al contrario: el cuidado de sí se logra por medio de la consideración del otro como el prójimo-próximo, lo que nos da la trascendencia del yo, y nos ubica en el mundo comprendiendo a la alteridad.

i) Intencionalidad y trascendencia en el otro

La intencionalidad a la que refiere Levinas no alude a un mundo de significados donde el sujeto es un sujeto de conocimiento exclusivamente, sino que además es un sujeto que siente al otro y por ello se dirige al exterior, saliendo del ensimismamiento que fantasea con la no existencia de la alteridad. La relación con el otro es una relación sentida, más que una relación-sentido.

La intencionalidad fenomenológica refiere a un fuera de sí, pero el móvil tiene carácter cognitivo en la medida en que se busca saber acerca de algo; de ahí que Levinas cuestione a Husserl en su noción de mundo de significados, pues el sentido que adquiere la alteridad no se refiere exclusivamente al logos, sino más bien se trata de una relación sentida, que no se funda en una visión teórica, ligada a la representación, pues es anterior a ésta.

El énfasis que pone Levinas en el sentimiento lo distingue de Husserl y de Heidegger, pues a partir de éste nos aproximamos al otro, nos dirigimos a él. No importa que sólo hablemos del estado del tiempo o de cualquier otra cosa, lo que interesa es que el otro no me sea indiferente, que yo responda a su presencia, que lo sienta.

Así como la responsabilidad es fundamental, es importante la proximidad al otro, nuestra cercanía a él, sin la cual no podemos hacernos cargo del prójimo ni seríamos afectados por él.

j) Decir, ser y dicho

El ser se relaciona con un concepto más, relevante en la filosofía de Levinas, y que lo acerca al pensamiento de M. Blanchot (1988): el Decir, que es diferente a lo Dicho.

El Decir es la denuncia del mundo interior; es la verdad que no se agota en lo Dicho. El Decir es apertura porque aquello a lo que refiere no es nombrable. Usando las nociones de acusativo y nominativo, el Decir es acusativo, marca la presencia, sin

necesariamente denominarla. Es un “heme aquí” a partir del cual nos “plantamos” ante el otro, como respuesta a su demanda, a su llamado.

Lo Dicho es el enunciado que pretende agotar los predicados acerca del ser; acartona, define, detiene al Decir. Lo Dicho comunica lo común, pero no puede expresar el Decir. El Decir es la intimidad abierta, pura sensibilidad; lo Dicho es acotado. El Decir es el lenguaje del interior; en cambio lo Dicho es el lenguaje convencional.

Para Blanchot, existe un espacio en la escritura que no se puede comunicar, según el cual sólo es posible el silencio. El lenguaje del arte es en parte transmisible y en parte silencio. El sujeto del arte se expresa pero a la vez se disuelve en su propia creación. Por ello, Blanchot señala que el lenguaje del arte borra al sujeto del logos, porque lo trasciende en esa sensibilidad no conocida del todo. En *El espacio literario* (1955) dice que la obra de arte es a la vez presencia y ausencia porque la comunicación del origen se afirma en una presencia que es al mismo tiempo desaparición. Además, al pertenecer a la historia, la obra de arte se comunica de una manera con los del mundo en que fue gestada y de otra con aquellos que pretenden apreciarla en otro tiempo y lugar.

De este modo, considerando los conceptos de Decir y Dicho según Levinas, hay en la obra literaria una parte que equivale al Decir y otra a lo Dicho, por lo cual habrá que tener cuidado de no reducirlos a una sola cosa. En este caso, el primero corresponde al interior, a lo no expresado aún, tal vez lo inexpressable; y el segundo es la definición, el lenguaje compartido.

Levinas señala que el Decir es diferente a lo Dicho porque no se reduce a la comunicación de éste. Y al creer que el significado del Decir se agota en lo Dicho velamos su contenido, haciendo que éste absorba aquél.

Respecto al Decir, de lo interior, y a lo Dicho, del exterior, Levinas se acerca igualmente a la filosofía

de Nietzsche y a sus ideas en torno al lenguaje humano. Nietzsche hace una diferencia crítica respecto al lenguaje proveniente del logos y el proveniente de la sensibilidad, a saber, señala en su obra que la razón es uniformante, borra la singularidad de la sensibilidad, se encierra en definiciones y es formal; en contraste, el lenguaje de la sensibilidad es interno, propio, singular, abierto, cercano al arte más que al logos (Corres 2001).

Así podemos considerar que el Decir planteado por Levinas equivaldría al lenguaje del sentimiento, según Nietzsche.

El Decir se relaciona directamente con el mundo interior. Al respecto, Levinas expresa: “Hay que denunciar todo lo que se construye como mundo interior, como interioridad”.¹²

El Decir es la sinceridad del ser, el verdadero significado de éste. Mediante el Decir nos exponemos, en el sentido lato de “exponerse”: nos hacemos vulnerable, expresión abierta, “decir descubriéndose, desnudándose de su piel, sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, ofreciéndose hasta el sufrimiento, así todo signo, significado”.¹³

En su noción de Decir, Levinas nos recuerda, además del pensamiento de Nietzsche, el de Artaud, en el sentido de que el enunciado “heme aquí”, correspondiente al Decir, es la voz que se libera, el origen del lenguaje. No hay que buscarle forzosamente un significado lógico, exterior al acto de enunciación del ser, porque el lenguaje tiene principio en el afecto, no en el razonamiento. Levinas retoma a Nietzsche en lo que él entiende por Decir pues, para referirnos al origen de éste es preciso irnos —en palabras de Nietzsche— hasta la risa.

El Decir es inagotable, sin fronteras, difícil de aprehender. Pero también es la verdad del sujeto; esa verdad que no se puede callar y que escandaliza al enunciarla. Porque la sinceridad sorprende y a veces asusta, trastoca el orden y traspassa los límites de lo tolerado. En este sentido, la sinceridad, rela-

cionada con el Decir, escapa a lo Dicho. El Decir es decir de sí mismo, que no puede tematizarse y nos expone cada vez más.

Para Levinas, la sinceridad es “un Decir sin dicho, un hablar para no decir nada (un pensar sin reflexionar; un pensar que no piensa más que a él mismo), algo dado en la donación del signo [...], una denuncia de sí mismo”.¹⁴

El ser es interioridad que trasciende, de alguna manera, la noción ontológica de la tradición filosófica representada por Descartes, Husserl y Heidegger

IV. Levinas y los problemas filosóficos (Resumen)

En su libro, *Ethique comme philosophie première* (1992) (Ética como filosofía primera), Levinas retoma el problema ontológico y cuestiona la noción de ser planteada por Descartes, para quien el ser está identificado con el saber. El ser cartesiano piensa libremente, desde su interior; con esto está de acuerdo Levinas. Pero también, y esta parte no la considera Descartes, el ser contiene en él mismo la intriga, el enigma inagotable por el pensamiento, es más, que el pensamiento no pretende agotar.

Igualmente Husserl, en su reducción trascendental, considera al ser como conciencia absoluta, amo y señor de sí mismo, capaz de esclarecer interrogantes y con control sobre todo lo que conoce, incluyéndolo a él.

Para Levinas hay algo denominado conciencia no intencional, que acompaña a todos los procesos intencionales, propios de la conciencia a la que se refiere Husserl.

La conciencia no intencional es la que empuja al yo a querer, a tener intenciones; Levinas la llama conciencia de la conciencia. Ésta actúa indirectamente y es implícita a la conciencia. Se trata de una conciencia pasiva, porque no la mueven las intenciones; carece de iniciativa, no es controlada desde el exterior. Esta conciencia es —según palabras de Levinas—

como el tiempo que pasa y que me envejece sin mi consentimiento.

En su noción de conciencia no intencional, Levinas nos recuerda a la concepción de Voluntad contenida en la obra de Schopenhauer, para quien la Voluntad no es algo que provenga del exterior ni de la razón, sino que antecede a todos los procesos de conciencia, a la vez que nos mueve a actuar. La Voluntad no es controlada por motivos explícitos formulados desde el logos, sino a la inversa: existe el impulso que posteriormente la razón argumenta, elaborando un objetivo explícito. Al respecto, Schopenhauer hace la diferencia entre querer y motivo. El motivo es el querer enunciado, manifiesto en el lenguaje, una especie de justificación del acto; en cambio, el querer es la fuerza que nos lleva a la acción (Corres, 2001).

Igualmente, en su noción de ser, Levinas retoma los conceptos kantianos de cosa en sí y fenómeno, y analiza la relación entre ambos. Identifica al fenómeno con la conciencia reflexiva, conciencia de sí, con lo que pone en tela de juicio la capacidad de ésta, de dar cuenta de la conciencia no intencional (que sería el equivalente, para mí, de la cosa en sí). En relación con lo anterior, el autor señala: “No está prohibido preguntarse si bajo la mirada de la conciencia reflexiva, considerada como conciencia de sí, lo no intencional, vivido en contraste con lo intencional, conserva y expresa su verdadero sentido”.¹⁵

La conciencia no intencional también tiene el nombre de conciencia prerreflexiva. Levinas se pregunta si ella sabe, en el sentido estricto de la palabra, saber, pues se trata de una conciencia confusa, carente de toda intención, pasividad pura. Y al expresarse así el autor nos recuerda a la noción de cosa en sí (Kant), de Voluntad (Schopenhauer) y hasta de Inconsciente (Freud), encontrando que las concepciones de los dos últimos refieren a energía, a dinámica, puesto que la Voluntad es movimiento, y el inconsciente es pulsión; no obstante, en estos

últimos autores no se descarta la circularidad del movimiento, tanto de la Voluntad, como de la pulsión, resultando así, que la fuerza se mueve pero vuelve al origen. De ahí la idea de entropía (regreso al punto de partida). Incluso, el psicoanálisis afirma que la psique desea no desear, estar inmóvil; de ahí también su contacto con la muerte.

Cabe destacar que el concepto de pasividad incommoda a la tradición ontológica que sostiene la idea del carácter activo de la conciencia, como también la cualidad consciente del ser humano. Pero aún así, la propuesta de la conciencia prerreflexiva es más explicativa que la noción de conciencia intencional, pues existe gran cantidad de expresiones humanas de las que no podemos dar cuenta apelando a la noción de conciencia reflexiva. Ni siquiera el ser tiene control sobre todas sus intenciones y actos, porque no conoce el móvil verdadero. De ahí que la pregunta por el ser no tiene respuesta, ya que el ser es en la extrañeza de sí mismo (Levinas. *De l'existence a l'existant*, 2004).

La conciencia no intencional o prerreflexiva no refiere a un saber que afirma la existencia del sujeto, sino que alude a la borradura de éste o a una forma discreta de su presencia, la cual no se impone mediante la doxa, sino por medio del sentimiento. Esta conciencia prerreflexiva contiene la violencia y la muerte, que son parte de la existencia, aun cuando conscientemente no queramos ninguna de las dos, por el horror que nos producen. De ahí que Levinas esté de acuerdo con la plegaria: “Y de mí sálvame, Señor”.

La conciencia prerreflexiva y la conciencia intencional constituyen la intimidad del ser; y también en este sentido el yo incluye la alteridad, esa relación que entablo conmigo en mi extrañeza y que me acompaña permanentemente, a la cual puedo considerar como mi *partenaire*, mi cómplice. El ser se refleja en el desconocimiento de sí, y también en aquello a lo que tenga acceso de él mismo.

La intimidad es igualmente, interioridad porque aun cuando el ser tiene contacto con las cosas, a la vez se retira de ellas para volver a su mundo. De ahí que se distinga un dentro y un fuera. La luz que ilumina el exterior viene de dentro, pero también la oscuridad. Los objetos son vistos por ese foco que los ubica y que se localiza en el interior del ser; también se les desconoce en la medida en que se encuentran en la zona opaca del yo.

El no ser no es simplemente la negación del ser en la filosofía de Levinas, lo cual, como ya se dijo, marca una diferencia importante entre él y la tradición fenomenológica representada en Hegel y Heidegger.

La conciencia, en su oposición al inconsciente, no es su contrario sino que ambos son cercanos. En el movimiento producido por la conciencia, ésta se deja ir y al abandonarse se interrumpe como conciencia consciente.

La conciencia es incompleta sin el inconsciente, que es el sueño y el misterio. Su acontecer como conciencia se logra en el hecho de que es una puerta de salida hacia la existencia anónima.

Levinas se separa de la fenomenología heideggeriana al no estar de acuerdo con la existencia de la nada. El contrario del ser no es el no ser, lo cual lo acerca a la filosofía de Spinoza, para quien la existencia es el máximo valor y de ello hay que hablar, puesto que la nada no puede crear, pues sería la negación de lo creado.

En lugar de la nada, Levinas propone la noción de *il y a* (hay) y la entiende así: “Presencia de la ausencia, el hay (*il y a*) está por encima de la contradicción, incluye y domina a su contradicción”.¹⁶

El *il y a* llena el vacío que deja la negación del ser. Levinas no piensa al ser en el binomio ser-no ser, considerado como referencia última. Con esta idea, nuestro autor se distancia de Heidegger y el existencialismo, para los cuales la nada es una pieza central en la reflexión acerca del ser.

Desde sus reflexiones acerca de la muerte, Levinas se opone a reducir el tema del ser a la negación. Se pregunta si lo que se abre ante la muerte es la nada o lo desconocido.

La muerte y la vida son pensadas en relación con el otro. Al hablar de la muerte se refiere la desaparición del ser, de sus movimientos, de sus respuestas ante los demás. La muerte es muerte del otro, lo que nos separa de él, las emociones que nos despierta su partida.

Levinas habla de la muerte en relación con los sentimientos que ésta nos despierta cuando ocurre en el otro. Existe, entre nosotros y la muerte del otro, una referencia emocional, no sólo intelectual. La interrupción de la existencia del otro nos pone en relación con la muerte.

Cuando Levinas se expresa acerca de la muerte, no sólo se muestra como filósofo, sino también como poeta. Nos dice que la muerte es “partida hacia lo desconocido, sin regreso, irse sin dejar la dirección”. Y continúa: “La muerte es simple pasaje, simple partida y, sin embargo, fuente de emoción contraria a todo esfuerzo de consolación”.¹⁷

La muerte del otro no es experiencia de segunda mano, porque al presentarse afecta la identidad de mi yo, es ruptura de lo mismo, diferente a mi ser vivo, corte, dolor, pérdida. A la vez, la muerte del otro es la expresión del tiempo que se une al infinito, porque la incertidumbre no es fin, sino enigma,




continuación de cuestionamientos, de preguntas. Para Levinas la muerte, así como el ser, son problemas sin respuesta.

Y aunque no sé nada de mi muerte, esto habla de mi relación con ella, la define. Yo me vinculo con mi muerte en la no respuesta a ella.

La certidumbre de la muerte del ser, en la que se apoya la filosofía heideggeriana, es rebasada por los conceptos levinasianos de incertidumbre, enigma, impotencia del ser, ante el cuándo y el cómo de la propia muerte.

Finalmente es necesario señalar que Levinas ofrece una amplia e interesante resignificación de la problemática que envuelve al ser, en cuanto a los aspectos centrales de la fenomenología, a saber: la conciencia, el otro, el tiempo, la trascendencia, la muerte.

Además, nuestro autor tiende un puente entre la ontología y la ética a partir de la noción de alteridad, entendida como la responsabilidad por el otro, no únicamente en el sentido que había recibido por parte de los exponentes de la fenomenología contemporánea, cuya concepción se acerca más a la de *álter-ego*, es decir, ese otro que sólo existe para afirmar la existencia del yo.

Aprendamos, pues, algo de las enseñanzas de Levinas, y procuremos salir de ese ego delirante, que no deja lugar al diferente. Aceptemos la invitación del autor a allegarnos al enigma, a lo extraño y cautivante, así como también a comprobar nuestra capacidad de ser con el otro. 

NOTAS

¹ Profesora e investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México, desde 1973. Licenciada en Psicología, maestra en Filosofía y doctora en Sociología del Conocimiento. Sus publicaciones, de carácter interdisciplinario, versan sobre la epistemología de la psicología, además de estudios sobre las subjetividades masculina y femenina. Correo electrónico: pcorres@hotmail.com

² Levinas E. (2004). *De l'existence a l'existant*, p. 21. Las traducciones de esta obra, aquí incluidas, son mías.

³ Levinas E. (1971). *Totalité et infini*, p. 126. Las traducciones de esta obra, aquí incluidas, son mías.

⁴ Levinas E. (1993). *Dieu, la mort et le temps*, p. 18. Las traducciones de esta obra, aquí incluidas, son mías.

⁵ Levinas E. (2004). *Op. cit.*, p. 126. Las traducciones de esta obra, aquí incluidas, son mías.

⁶ Levinas E. (1993). *Op. cit.*, p. 18.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰ *Ibid.*, p. 204.

¹¹ *Ibid.*, p. 215.

¹² *Ibid.*, p. 223.

¹³ Levinas E. (1978). *Autrement qu'être*, p. 31. Las traducciones de esta obra, aquí incluidas, son mías.

¹⁴ Levinas E. (1993). *Op. cit.*, pp. 224-225.

¹⁵ Levinas E. (1998). *Ethique comme philosophie première*, p. 82. Las traducciones de esta obra, aquí incluidas, son mías.

¹⁶ Levinas E. (2004). *Op. cit.*, p. 105.

¹⁷ Levinas E. (1993). *Op. cit.*, p. 18.

BIBLIOGRAFÍA

Corres A., Patricia (2001). *La memoria del olvido*, México, Fontamara.

_____ (2009). *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamara.

Levinas, Emmanuel (1971). *Totalité et infini*, París, Biblio-essais.

_____ (1978). *Autrement qu'être*, París, Biblio-essais.

_____ (1992). *Ethique comme philosophie première*, París, Rivages-poche.

_____ (1993). *Dieu, la mort et le temps*, París, Biblio-essais.

_____ (2004). *De l'existence a l'existant*, París, Vrin.

El lugar de los recuerdos

MARISOL DE DIEGO CORREA

*He olvidado la palabra que quería
pronunciar y mi pensamiento, incorpóreo,
regresa al reino de las sombras.*

OSIP MANDELSTAM



Alguna vez se ha preguntado adónde se va lo que olvidamos? No me refiero a aquello que perdemos, como las tan famosas llaves de la casa o del automóvil, o el otro par de un calcetín, o tantas otras cosas perdibles en estos días. De lo que quiero hablar es de esos nombres que olvidamos y que por más que los tengamos en “la punta de la lengua” no logramos decir. ¿No le ha pasado que de pronto quiere acordarse de algún lugar y que por más que piense en lo bonito que es o saboree el beso que se dio ahí con alguien, no logra recordar cómo se llama? No recuerda el nombre de la ciudad o del pueblo, pero sabe que se encuentra en algún lugar, bueno, evidentemente el lugar existe y no se ha movido, pero usted no está ahí para preguntar: “Disculpe, ¿dónde



estoy?”. Las opciones son abundantes: si continúa una relación amorosa con ese alguien, podría simplemente gritar desde la cocina hacia el estudio, “Oye, amor, ¿te acuerdas de ese pueblito adonde fuimos hace mucho, ese donde compraste el mantelito, el azulito?”. El amor debe ser grande para que esa persona comprenda todo lo que usted ha dicho, pues en realidad no ha dado muchas pistas. Pero como decía el buen Vygotsky, cuando los pensamientos de dos personas coinciden, el papel del lenguaje se reduce al mínimo; así, su querida pareja habrá entendido con seguridad. Ello puede llevar a que responda: “¿Cuál? ¿Ese donde hacía mucho frío? ¿Real del Monte?”. Si la respuesta es acertada, su problema se solucionará y dirá: “¡Claro! Ya decía yo que algo tenían que ver las minas”. Asunto arreglado. Ahora, supongamos que no siguió usted con esa relación y que no es sencillo hablarle a esa persona sólo para preguntarle si se acuerda de un pueblito donde había minas, se encuentra usted solo. ¿De verdad? Lo que podría hacer, sobre todo en estos tiempos llenos de herramientas tecnológicas altamente funcionales, es entrar a Internet y colocar ahí todas las palabras que se le ocurran y que el buscador pueda relacionar con aquel lugar de su interés. Digamos: México, pueblo minero, (quizá lo del mantel azul aquí no sería de mucha utilidad). Lo que obtendría serían enlaces con nombres como “Charcas, San Luis Potosí” o “Chihuahua, pueblos mineros, ofertas, hospedaje” y encontrará luego “Mineral del Monte, pueblo minero con tradición”. Si esto le despierta alguna pista es probable que ingrese a la página de Mineral del Monte, donde se dará cuenta de que ése es el verdadero nombre de Real del Monte. Asunto solu-

cionado. Dirá: “¡Claro! Por eso no me acordaba del nombre, si tiene dos”.

Otro camino posible si a usted se le da eso de hablar con personas que no conoce y no tiene a la mano algún aparato para conectarse a Internet, es entrar a algún café o bar, acercarse a la barra y pedir un café o una cerveza, según sea el caso, antes de lanzar su tan rumiada pregunta. Lo que el chico de la barra hará, después de mirarlo detenidamente y asegurarse de que se encuentra en sus “cabales”, es decirle que no sale mucho de la ciudad y que no sabe dónde puede estar ese pueblo que usted dice. Pero llamará a su amiga, que sale mucho porque le gusta coleccionar fotografías de diferentes iglesias. La chica se acercará y usted le preguntará lo mismo. Si ella no sabe cómo se llama un pueblo donde hay unas minas, ella le preguntará si se acuerda de si este pueblo estaba lejos o cerca del Distrito Federal, qué se comía por allá y, por supuesto, si se acuerda de cómo era la iglesia. Desgraciadamente lo que menos recuerda es la iglesia, pues cree que había mucha gente por ahí y no entraron. De la fachada recuerda que era sencilla, pero nada más. “Pero ¿está cerca del D. F. o lejos?”, “Me parece que cerca”. “Mire, igual y es uno de los pueblos mineros de Hidalgo. Están El Chico, Huasca y uno en donde vive mi tía abuela, que hace unos mantelitos bien lindos.” “¡Ése, ése es!” “¿Cómo cree? Pues si es Real del Monte, ¿va a ir usted por allá?” “No, nada más lo estaba buscando”.

Las personas y su mundo social y cultural son inseparables, insertos por completo el uno en el otro, y como tales, su pensamiento es irreductible a las propiedades, las inteligencias o los rasgos individuales.

LUIS C. MOLL

ÓSCAR ENRIQUE ORNELAS

En 1492, todo el oro de Europa fundido en un solo lingote formaría en cubo de dos metros de alto.

El espacio infinito, el verdadero hogar humano

ANDRÉS RAMÍREZ RUIZ

L

a materia no se crea ni se destruye, sólo se transforma, decía esa gran verdad revelada por Lomonósov (sí, él se lo dijo a Euler 44 años antes de que a Lavoisier se le ocurriera). Entonces la cantidad de materia es limitada, por mucha que haya en el universo; dentro de ella se encuentra la humanidad. Asumiendo que los demás espacios físicos que llamamos galaxias sean similares a esta en la que vivimos, de 100 000 años luz de diámetro que mide cada galaxia (un año luz es un uno con trece ceros al lado derecho de kilómetros), nosotros sólo podemos habitar un espacio llamado Tierra, cuyo diámetro es de 1.27×10^{24} kilómetros. El planeta es aproximadamente 0.0000000000134275789% del tamaño de la galaxia (si comparamos el diámetro de la Tierra con el de la galaxia y consideramos que son perfectamente esféricas, pero, en fin, es probable que con el cálculo exacto se obtenga un número similar, quizá menor). Teniendo en cuenta estos datos, creo que quien piense en el universo como espacio físico diseñado para nosotros no tiene noción de lo que dice (o no se ha enterado de esta información).

54



© (6133) CONACULTA INAH-SINAFO.FN.MÉXICO.

El único espacio donde hay una cantidad de espacios infinita es el mental; ahí las limitaciones de la materia no existen, probablemente esté conformado por el orden de la materia en nuestro cerebro.

La mayoría del espacio físico del universo no es habitable por nosotros. Sólo para explorarlo utilizando nuestros cuerpos directamente, debemos llevarnos un pedazo de la Tierra para mantenernos vivos, como un enfermo de cáncer terminal carga un tanque de oxígeno. Incluso la mayor parte del planeta, si no es cambiada por la mano humana, es inhabitable; de hecho, una manera de ver el problema de la contaminación sería que nosotros agredimos a la Tierra porque ella nos agredió primero. ¿Cómo decir que nuestro hogar está en este espacio físico si nuestro propio “hogar” nos rechaza?

El espacio no está en la materia intrínsecamente, radica en el orden de ésta. Pero igual que la cantidad de materia, las configuraciones en que se puede ordenar en el espacio físico son limitadas; por tanto, el espacio y la cantidad de espacios que puede haber en el mundo físico son finitos. El único espacio donde hay una cantidad de espacios infinita es el mental; ahí las limitaciones de la materia no existen, probablemente esté conformado por el orden de la materia en nuestro cerebro. Pero, aún así, las posibilidades de nuestra mente para generarlos son infinitas; en consecuencia, siendo el espacio el orden, no está limitado por las restricciones de la materia: el espacio mental es el generador de todos los espacios posibles e imposibles de hacer con la materia.

En el espacio mental está nuestro verdadero hogar, ahí se encuentran todos los espacios posibles e imposibles, habitables y cálidos para nosotros. Se podría considerar a un pensamiento como un estado de configuración del orden del espacio mental en específico, pero lo interesante es que ante un conjunto de pensamientos con una sola configuración del orden del espacio mental que las contenga —si este conjunto de ideas es relativa a la idea aislada anterior— se podría considerar que simplemente se amplió el espacio para contenerlas. Por eso el humano tiene un pensamiento tan complejo: puede llenar un espacio mental de ideas y todavía le sobraría espacio, tanto que es infinito. Si los espacios donde nos es posible vivir físicamente se encuentran en el espacio mental, entonces ¿cómo vivimos en el espacio físico?

©(186639)CONACULTA,INAH,SINAFON,MÉXICO.



La limitación de la materia siempre obliga a la gente a compartir el mismo espacio, los únicos que lo logran son quienes tienen ideas similares o se adaptan a ellas.

El humano percibe las condiciones físicas y, cual escultor, va ordenando la materia. Primero crea el espacio que necesita en el espacio mental, luego lo transporta al físico, empezando por organizar el conglomerado de materia supuestamente más fácil de estructurar para él llamada *cuerpo*, puente que va del espacio mental al espacio físico y de regreso, y con éste pone en su lugar la materia que no pertenece a él: así se construyen los espacios habitables, reflejando en el espacio físico, hasta donde es posible, lo creado en el espacio mental. Por eso el humano, al cambiar una piedra de su lugar original, comenzó la “batalla contra la naturaleza” llamada *civilización* y junto con ella la sociedad. Gente con ideas iguales o similares ocupa el mismo espacio, y personas con ideas diferentes o que no se sientan cómodas en el espacio que refleja las ideas de los que viven ahí abandonan el lugar e intentan hacer su propio espacio (en caso de no querer abandonarlo, la sociedad les recuerda qué tan limitado es el espacio físico encerrándolos en una celda). De ahí que el humano empezó a crear y a darles valor a los espacios: así empezó la convivencia y la tolerancia, ya que las ideas no eran iguales. Pero la limitación de la materia siempre obliga a la gente a compartir el mismo espacio, los únicos que lo logran son quienes tienen ideas similares o se adaptan a ellas; mientras más espacio se tenga y más se modifique, es mejor. Probablemente por eso, en el principio, el hombre se sintió motivado a crear maneras de comunicarse, de transportar el espacio mental propio al espacio mental ajeno y de tomar el espacio

mental ajeno y transportarlo al propio. Entonces modificó la materia de su cuerpo e inventó tal vez el lenguaje de señas; pero vio que no era muy efectivo ni duradero, entonces modificó el espacio de una cueva haciendo marcas en la pared y dio inicio a la pintura; pero, aún así, se dio cuenta de que no podía comunicar los espacios que son imposibles para el mundo físico, entonces inventó el lenguaje hablado y de esta manera logró tener más espacio, ya que dialogar entre dos personas es juntar dos espacios mentales; esto significa que en ese momento tenemos dos veces el infinito de espacio. Teniendo



©(32463) CONACULTA/INAH, SINAFO, FN, MÉXICO.

esto en mente, se explica también por qué es tan complicado relacionarse con muchas personas al mismo tiempo: es menos probable que se acoplen los espacios mentales que chocan en un espacio generado entre quince que entre dos. De todo lo anterior se deriva nuestra gran admiración por las pirámides y los rascacielos, grandes espacios de materia modificada; también de ahí nuestro gusto por las artes plásticas y sus diferentes corrientes, modificaciones en el orden físico que logran darnos un vistazo de espacios mentales que incluso en ocasiones son parte de los que consideramos imposibles en el espacio físico (por eso aquello del arte abstracto). Pero aún más grande es nuestra admiración por los artistas, filósofos, científicos y carismáticos, grandes personas que con una idea logran modificar millones de espacios infinitos en un instante, y es posible que lo hagan muchos momentos en el tiempo aun cuando su cuerpo ya no esté presente. Es probable que por eso valoremos tanto a los seres vivos y expresemos de manera tan frecuente nues-

tro repudio a la guerra y al homicidio —porque es poner en un nivel más alto el espacio físico finito y más bajo al espacio mental infinito—, pero a su vez los practiquemos tan seguido, porque la conquista de un territorio implica la capacidad de cambiar los espacios mentales de los que ahí residen y la muerte de varios es un gran motivador para rendirse: implica la pérdida de espacios infinitos, espacios que encierran para siempre sus secretos. Por esta razón me encantaría en este momento compartir miles de cosas relativas al tema, pero por falta de espacio físico en este texto sólo diré una más que me parece importante: no seas celoso nunca de tu espacio mental, dale todo lo que puedas a todo el que lo reciba y acepta todo el que se te ofrezca, si das demasiado, todavía tienes para ti una cantidad infinita; tampoco seas celoso con tu espacio físico, porque es la única manera que tienes de no ser celoso con un espacio mental, pero precisamente por eso, cuídalo mucho: siempre decaerá con el tiempo, lo limitan las normas y sólo tenemos uno. 🐰

La oveja Negra

En un lejano país existió hace muchos años una oveja negra.

Fue fusilada.

Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque.

Así en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura.

Augusto Monterroso (1969) *La Oveja Negra y demás fábulas*. Madrid. Punto de Lectura

El éxito estupidiza a la gente. Inevitablemente sospechamos que está contaminado de indignidad. El éxito es la perfecta garantía del fracaso

Juan Cueto

La ovación



¡Carlos, métete al agua o yo mismo iré por ti! —El niño no avanzó, se quedó quieto viendo a su padre manotear grotescamente por la ira.— ¿Acaso no te das cuenta de que pagué por la banana? El tiempo está corriendo y sigues ahí parado. ¡Muévete ahora mismo y ven para acá!

El niño avanzó un paso. Las olas que salpicaban y mecían el inflable le parecían gigantescas marejadas, y las únicas que tenían control sobre la pequeña lancha. De nuevo, el robusto niño de ocho años se quedó inmóvil y perplejo sobre la fina arena de la playa, mientras observaba la piel de su padre, roja e hinchada por el sol, cuyos pliegues se agitaban y estiraban bruscamente a cada ademán, y escuchaba su voz, más áspera a cada grito. Una especie de aura dorada creada por los miles de focos titilantes que se posan sobre el mar lo iluminaba desde atrás, como si un par de ángeles lo coronasen con ramas de olivo y le dieran un místico aspecto de deidad.

Mientras tanto, los muchos bañistas que paseaban por allí comenzaron a interesarse en lo que ocurría. Cada vez con más curiosidad se entrometían en aquella rabieta protagonizada por padre e hijo. Quienes comían mariscos al resguardo de una sombrilla interrumpieron lentamente su labor para ver mejor. Los que iban de paso caminando por la arena se detuvieron con disimulo cerca de la escena. Incluso algunos hombres cuarentones, que bebían abundante cerveza sentados en el suelo, se levantaron y, sin vergüenza alguna, se acercaron a tan inusual evento.

—¡Con una fregada, súbete ya! ¡No ves que la gente se da cuenta de que te estoy gritando! —increpó con violencia. Mientras la risa de los observadores se propagaba largamente a la orilla del mar.— ¡Carlos, si no te subes a la banana en este preciso instante te daré una buena chinga al regresar!



El niño, que seguramente ya había probado sus golpes, se estremeció, y con pasos trémulos se sumergió poco a poco en el agua.

No muy lejos de allí, algunos jóvenes turistas comenzaron a alentarlo, sus gritos contagiaron a la multitud. Mientras una sección de aquella masa informe gritaba: “¡Carlos, Carlos, Carlos!”, otra lo animaba con simples: “¡Sí se puede, sí se puede!”.

Tal escándalo abochornó al padre. No obstante, encontró apoyo moral en el grupo de hombres cuarentones, quienes en silencio seguían bebiendo a sorbos su cerveza. No hicieron comentarios, seguramente tenían hijos y comprendían con claridad la situación por la que pasaba el padre de Carlos, o por lo menos él así lo creía.

Ante tal aclamación, el niño irguió el cuerpo, hinchó el pecho y con la cabeza en alto volteó hacia su público pidiéndole con las manos que aumentara la bulla. La respuesta no demoró: las señoras dieron rienda suelta a su griterío, los jóvenes sacudían el puño en el aire mientras proferían escandalosos sonidos guturales y los niños, identificados con la causa, lanzaban porras sin cesar.

Finalmente Carlos cruzó a nado aquel tramo del mar. Tras un par de intentos, montó su robusto cuerpo sobre el inflable y alzó los brazos con jactancioso ademán de victoria. Una gran ovación irrumpió en aquel lugar y, cual final de serie televisiva, la banana zarpó con una familia entera que levantaba las manos para despedir a sus espectadores. 🐸

Apuntes y notas
para pensar la vida:
*la gente, lo que vive,
lo que hace, lo que piensa*



LETICIA LÓPEZ

Todos los días a la faena. Así vamos, paso a paso en el camino. La vida de todos, sin importar condición ni cultura, se constituye de un sinfín de acciones y decisiones. La continuidad de las tareas de todos los días, de todas las semanas, de todos los meses y años es siempre rutinaria. Acaso surjan esporádicamente, acontecimientos que nos estremezcan, rompiendo por momentos lo pausado de nuestras vidas. Si lo diferente fue quizá demasiado extraño, su efecto es poco percibido cuando la rutina se retoma, de manera que, con el transcurrir del tiempo se puede pensar que nada ocurrió.

A esa rutina monótona se le ha estudiado con el nombre de “vida cotidiana”. Algunos la exaltan, por ser la vida más real de todas. Otros la denigran por ser *gris* y hasta *sórdida*. Los que la han teorizado dicen que es sumamente abstracta. Se trata de una realidad de primer orden que, quien la vive (o sea todos) no puede hacer otra cosa que eso, *vivirla*. Para estudiarla hay que hacer un gran esfuerzo, porque es necesario dejar de vivirla para verla. Es como la historia de los peces que querían conocer el océano, pero no podían verlo.

Y así, viviendo la vida de todos los días, las personas enfrentan tragedias y desconsuelo, resuelven problemas y entuertos, encuentran

momentos de refugio y evasión, y esperan y desesperan por una vida mejor. Todo parece indicar que los tiempos actuales no son los esperados por todos. Las personas buscan lo que no saben y esperan lo que no esperan que suceda. Los datos son abrumadores. Cada día aparecen más opciones para estos seres que no encuentran la puerta de salida de su propia vida cotidiana. Ante la insatisfacción, inadecuación, falta de, o qué sé yo, se ocupan con denuedo en hallar una alternativa a la desdicha. Todos recomiendan opciones y, sin embargo, dan oídos a cualquier nueva alternativa. Acuden al Feng Shui y la meditación. Buscan la salida en la práctica del Yoga y del Tai Chi. Requieren opciones para encontrar la calma, el balance y el equilibrio, y consideran que esto es alcanzable mediante las flores de Bach y la aromaterapia. Doctrinas, terapias y opciones todas que aliviarán la tristeza, *la depre*; que aportarán tranquilidad y calma al mar de agitación que trastorna la existencia.

Una a una las opciones se abrazan y se abandonan. No es lo que buscan. No representa la solución. Para entonces una nueva alternativa es susurrada o dicha a gritos por algún colega, algún vecino, un nuevo o viejo amigo, y vuelta a empezar. En tanto, la vida de todos los días sigue ahí, inmutable. Los problemas se mantienen. La desesperanza también. Se trata de la vida cotidiana contemporánea, la de hoy, la posmoderna, la de todos los días. ¿Qué les ocurre a tantos seres tan inconformes con su presente? ¿Acaso es la ausencia de sentido en las vidas? Se dice que la vida cotidiana tiene varias funciones sustanciales. Una, muy relevante para aquello de mantener la estructura de la sociedad, es la de reproducir el presente, esto es, reproducir a la sociedad misma. Nuevamente llenar la despensa. Otra vez tener limpia la ropa. Una vez más celebrar que existimos, etc. Otra función de la tal vida cotidiana es la de permitirnos ser y estar. Se trata de la posibilidad de relacionarnos con el mundo que a la vez conformamos. Pero no se trata de un mundo decidido de tajo un día, que luego hemos de *tragarnos* el resto de la vida, hasta que se nos acabe. Esa función de hacer inteligible la vida que tiene la cotidianidad de todos requiere espacios de duda, de incertidumbre.

Esta incertidumbre que *nos mata* es la sustancia fundamental del mañana. Sólo cuando dudamos podemos imaginar otros mundos. Sólo cuando pensamos que no hay camino podemos idear un atajo. Todos los que buscan


con ahínco opciones, muestran con su desesperanza, que hay cosas incomprensibles y que no están dispuestos a no entenderlas. Esto parece mostrar que la gente, o por lo menos cierta gente *de hoy* cree que las certezas son indispensables. Es una creencia que no toda la gente tiene y no en todos los siglos ha estado presente. Es una creencia de hoy. Claro, es una creencia con pasado, con historia. En la vida cotidiana hay una sensación del presente que nos lleva a asumir que el mundo se inventó a nuestra llegada, como si antes no hubiera habido nada. Pero no, no es así. Antes y más antes había gente. Personas como nosotros que vivían un día a día, esto es, una vida cotidiana que se parecía a la nuestra, seguramente se parecía mucho; pero que seguramente también era muy distinta a la nuestra. En otras épocas, la incertidumbre, que bien conocemos, también existía. Me parece que éste es un rasgo que compartimos con personas de otras épocas. Pero la angustia por lo incierto, derivada de la creencia de que las certezas son alcanzables, es, me parece, un elemento de nuestra cotidianidad no compartido con personas de otros tiempos.

¿De dónde nos vendrá esta excesiva preocupación por saber a dónde vamos, cómo haremos para llegar ahí y qué obtendremos al llegar? Las creencias que compartimos los grupos humanos son tema y preocupación de los estudiosos, porque son evidentes. Sabemos que hay creencias, porque las



sabemos nuestras. Éstas saltan a la escena ante la menor provocación. Cuando discutimos y *guerreamos* por algo que nos parece fundamental, sentimos la necesidad de pugnar por ello. Ese algo es una creencia. Sin embargo, siendo tan evidentes, son bastante poco claras.

Pero la vida cotidiana, dicen los expertos, es justamente el espacio más cierto de todos. De hecho es la cotidianidad el asidero del mundo, *pegadito a la tierra*, de un mundo lleno de certezas. Sabemos *a pie juntillas* que somos quienes somos, que pertenecemos a lo que pertenecemos y que nos pertenece lo que nos pertenece. La claridad de la rutina estriba en que se repite. Nada hay más cierto que lo que debemos hacer cada día. Entonces ¿de qué incerteza buscan escapar las personas, si su vida cotidiana es tan cierta? En el terreno de las creencias se ha colado una muy traicionera. Se trata de una idea que se filtra desde hace unos trescientos años en la conciencia colectiva de las sociedades occidentales. Ahora creemos que hay algo más, algo que alcanzar, algo que lograr. Parece que no nos alcanza con las muchas alegrías y las grandes tristezas que dan sostén a lo que somos. Parece que no nos basta con ser. Estoy hablando de una creencia que parece muy intensa y que lleva a las personas a realizar grandes esfuerzos. Mientras sigamos creyendo que hay algo más que alcanzar, a pesar de que no sabemos aún qué es ni dónde ni cómo obtenerlo, seguiremos inconformes y anhelantes. La vida cotidiana hoy no es la misma que la de ayer. Llegamos a este presente porque los grupos humanos enfrentaron paradojas, disyuntivas y experiencias de múltiples índoles. Surgieron ideas y creencias, y seguirán surgiendo más. Decía al inicio de este texto que eventos, circunstancias y acontecimientos que cimbran la cotidianidad son aparentemente subsumidos a la nada cuando la rutina se retoma. Pero se trata de una nada aparente. Lo que creemos firmemente hoy quizá tuvo un periodo de gestación largo, en el que esas ideas que hoy llevan a las personas a hacer tantas cosas no fueran visibles en la vida de todos, sino quizá de muy pocos.

Así, es posible que lo que nos estremece hoy esté gestando otro porvenir. En estos apuntes y notas para pensar la vida cabe la invitación a que, en tanto el tiempo llega, volteemos a apreciar lo sórdido, lo diverso, lo amable y todo lo cotidiano de nuestro día a día, toda vez que la esencia de la vida cotidiana estriba únicamente en *vivirla*. 

La danza oriental del templo al gimnasio

ÁNGEL EDUARDO VELASCO ROJANO

E

s ocioso inquirir en qué momento surgió la danza. Es probable que nos haya acompañado desde nuestro origen como humanos. También resulta difícil imaginar cómo surgió y con qué fines, si fue una especie de accidente lúdico, punto con el que personalmente concuerdo, o tenía más bien fines rituales, conclusión lógica puesto que las danzas más antiguas que se conocen son rituales.

Bendiciones, exorcismos, predicciones, contacto con los dioses y los muertos, purificación de ambientes..., danzas para cada uno de ellos; esto adquiere sentido si se tiene en cuenta que, como dice Elías, el conocimiento que predominó en las primeras etapas de la evolución humana fue el de la fantasía.



En África y el Oriente las primeras danzas fueron chamánicas, en éstas un chamán cambiaba de plano para curar y arreglar cosas desde el mundo espiritual. En África, en particular en el norte, estas danzas se ejecutan con movimientos simples y no definidos, dejándose llevar por ritmos cuya velocidad se incrementa, hasta que el chamán cae en una especie de trance en el que, muchos dicen, se detiene el tiempo; mientras que en Corea, la danza del abanico, Puch´aech´um, ejecutada por un grupo de chamanes mujeres, cumple la misma función, sólo que en ésta los movimientos se van haciendo lentos, la atención se focaliza en un efecto que producen los abanicos: simulan una flor que gira, y a medida que esto se estabiliza, se detienen y cierran, pero la experiencia que se reporta es la misma: al final el tiempo se detiene y entonces se puede actuar desde otro plano.

Al realizar estas danzas, aún si no se creen el ritual, se produce un efecto curioso, una sensación muy extraña: las cosas se desvanecen poco a poco, hasta tornarse negras o muy claras, el sonido se apaga, parece que el mundo se detiene y sólo existe uno; después de unos momentos se termina el efecto, uno se conecta con algo y despierta, y con este despertar escucha y ve todo muy intensamente, como si fuera nuevo o al menos como si volviera a un lugar dejado hace mucho tiempo, uno se siente aliviado de los problemas al menos por unos instantes.

Cuando las danzas dejaron de practicarse frente a las comunidades y se ocultaron en los templos,

surgieron las bendiciones secretas y algunas danzas rituales purificadoras. Por ejemplo, en Egipto se comenzaron a usar los crótalos (un pequeño instrumento musical que se percute con los dedos) como acompañamiento de un baile para alejar a los malos espíritus, preludio de un importante ritual: las danzas para entrar en contacto con el dios Ra, que consistían en mover el vientre desnudo bajo los rayos del sol, bailando con él, moviéndose para él.

De ahí las sacerdotisas comenzaron a llevar las danzas de purificación fuera de los templos, en la forma de bendiciones y exorcismos. Primero apareció el ritual del zar, un exorcismo con movimientos fuertes de la cabeza y el cabello, cuyo fin sólo es llevar al ejecutante a un estado de trance similar a los experimentados con las danzas chamánicas, sino que busca expulsar a un demonio que se aloja en la cabeza y se agarra del cabello. Con el trance viene una sensación de bienestar, como si los problemas de la cabeza se fueran con el demonio que se ha arrojado al vacío. La guedra es el segundo ritual que surge de esta manera. Es una bendición que una mujer lanza al mundo; ella lleva la cabeza cubierta con un velo negro y está hincada para tomar energía de la tierra, conforme se mueve hace que la energía salga de sus manos y se disemine por el mundo.

Después de esos rituales, se crearon otros de menor envergadura. La danza fue cambiando, se mezcló con la música folklórica y se volvió pública; surgieron diversos folclores con el fin de divertirse y alegrarse. Algo muy peculiar de la danza es que

En África y el Oriente las primeras danzas fueron chamánicas, en éstas un chamán cambiaba de plano para curar y arreglar cosas desde el mundo espiritual.

opera una suerte de contagio: cuando uno ve un bailarín feliz, es probable que se sienta feliz e incluso que tenga ganas de bailar; uno ignora la razón, pero siente que necesita moverse así.

La primera de estas danzas corresponde a un estilo popular en todo Egipto, el baladí. Combina movimientos del vientre y la cadera con algunos saltos y caminados. Es muy dinámico y lleno de energía. Importa mucho lograr contacto con la audiencia, hacerles saber que no sólo es un baile, sino que es compartir con ellos. Se acompaña de crótalos, que pierden su poder místico de ahuyentar a los espíritus, pero se vuelven populares.

El segundo folclore que surgió fue el baile del bastón. Es mucho más masculino, descende de un arte marcial pero involucra movimientos de la cadera similares a los del baladí. Surge entre los pastores de cabras del norte de Egipto, el bastón que se incorpora es el callado que utilizaban para apoyarse en sus labores diarias. Tiene un aire de campo, lo cual se siente tanto al bailarla como al verla. No estoy seguro de a qué se deba, pero los saltos que se dan relajan y hacen sentir que se está jugando.

Antes de que surgieran más danzas, el islam llegó al mundo árabe y prohibió que las mujeres danzaran en público; sólo se les permitió hacerlo frente a su marido o frente a otras mujeres. Así, en la región del Golfo pérsico surgió una danza que se baila sólo entre mujeres, cuya finalidad de presumir y determinar, por decirlo de alguna manera, cuál es la más bella: en el khaleegy, o danza del cabello, las

mujeres lucen su cabello suelto y una túnica bordada con hilos de oro.

Al mismo tiempo surgen variantes exclusivas para hombres, que consisten principalmente en las danzas en línea como el dabke, típico de Líbano. Aunque el concepto es distinto, mantienen los elementos de la cadera.

También se crearon grupos de bailarines y músicos “profesionales”, ya que la gente decente no podía bailar en público. Las bailarinas eran mal vistas y, aunque contaban con cierta popularidad, se les consideraba deshonradas; se agruparon en zonas marginales y cambiaban constantemente de residencia para no ser perseguidas. Así, se juntaron con algunas tribus de beduinos en el desierto, la mayoría de éstas no profesa la fe islámica y se rige por matriarcas; sus rituales aportan elementos a la danza, con lo que se genera un estilo muy enfocado a conectarse con la tierra: la hagalla, que se baila para presentar a las mujeres en edad de casarse ante la comunidad.

Casi al mismo tiempo en que esto ocurría en el norte de África, en Turquía apareció otra danza ritual dedicada a Allah, el dios islámico creador del universo, que sólo ejecutan hombres. Esta danza es nuevamente una bendición cuyo fin es arreglar las energías del universo. La realizan los derviches, que practican su fe a través de los grupos sufis. Se le conoce como qalbi, la danza del corazón; en ésta el bailarín comienza a girar repitiendo una oración, al girar se va despojando de sí mismo, se abandona y se pone en los brazos de Allah, de esta manera,

La primera de estas danzas corresponde a un estilo popular en todo Egipto, el baladí. Combina movimientos del vientre y la cadera con algunos saltos y caminados.

Dentro de unos años, los buenos lectores serán tan pocos que serán como un culto, las 150 personas de los Estados Unidos que leen *Ana Karenina*, por ejemplo

Philip Roth

cuando se ha abandonado y su cuerpo gira sin parar, su corazón empieza a arder con las energías del universo, se llena por completo de éstas y las envía a través de sus brazos a la tierra y cielo, equilibrando las cosas para los demás.

La danza oriental permaneció así por mucho tiempo, sin mayores cambios que la creación de alguno que otro paso, hasta que en los siglos XVIII y XIX Egipto se puso de moda como un destino turístico entre los europeos y estadounidenses; entonces se maravillaron con las danzas y empezaron los choques culturales. Los europeos se llevaron las danzas a sus países, les dieron un toque de exotismo distinto, y luego comenzaron a pedir las así en los países orientales. En un intento por ajustarse a tales peticiones, surgió el estilo más común en nuestros días, llamado *rakssharki*, que combina los pasos del *baladí* con movimientos de ballet y otros bailes; también se creó el traje de dos piezas para las bailarinas.

De nuevo regresó a Europa y se extendió por el mundo lentamente, hasta que a finales del siglo

XXI la cantante colombiana Shakira y algunas telenovelas la pusieron de moda, los maestros se llenaron de alumnos y en menos de cinco años la cantidad de academias de danza se cuadruplicó. Muchas de las personas que daban clases conocían pocos pasos y armaban rutinas combinadas con ejercicios aeróbicos; sin embargo, también mucha gente se dedicó a estudiar con bailarines importantes y entonces el universo de esta danza se abrió.

Se crearon muchos espectáculos que recorren teatros por todo el mundo.

Así, la danza pasó del templo al teatro o al gimnasio, a las casas, a las fiestas, y aunque no siempre mantiene sus elementos tradicionales, todas sus variantes son especiales porque significan algo, ya sea ejercicio o método de relajación, o bien una forma de expresión más clara que el lenguaje verbal, porque la danza toma significados y genera más significados.

La danza oriental es algo que tenemos todo el tiempo entre nosotros, en cualquier parte; dejando que nos cambie al verla y más aún al practicarla. 🐾

Se puede decir que hay tres clases de autores. Primero, los que escriben sin pensar: escriben de memoria, basándose en reminiscencias o incluso copiando directamente de otros libros. Esta clase es la más numerosa. En segundo lugar, los autores que piensan mientras escriben: piensan para escribir, y son muy frecuentes. En tercer lugar, los que ya han pensado antes de ponerse a escribir: escriben sólo porque han pensado. Son muy escasos.

Arthur Schopenhauer

Tiempo y situación

JORGE ISAAC SEVCHOVICIUS MACÍAS

E

n el momento en que un sujeto entra en contacto con algo otro surge lo que se podría llamar, con cierta ambigüedad, *la situación*. Es la relación mental, propiamente hablando, cuando la mente se dirige a un objeto; es esta peculiaridad por la que filósofos de distintas tradiciones han sostenido que la intencionalidad es lo propio de lo mental: la capacidad de la mente de dirigirse a un objeto.

Es de esperar que la noción de *situación* implique algunas peculiaridades de carácter ontológico que no son fáciles de escudriñar. En estas páginas me propongo elucidar qué es una situación. Mi estrategia es poco ambiciosa, consiste sólo en elaborar un par de escenarios plausibles y extraer un par de ideas, moralejas si se quiere, de carácter ontológico. La idea que subyace en estas páginas es que la situación, y la relación mental, es una entidad fundamentalmente temporal y sugeriré que esta naturaleza temporal de la situación invita a reevaluar si los paradigmas explicativos de la ciencia natural y la tendencia reduccionista actual, en la psicología, de intentar dar explicaciones de los fenómenos psicológicos con los paradigmas de la ciencia natural, son del todo pertinentes. La moraleja principal es mostrar a la psicología como una ciencia autónoma que se resiste a un tratamiento naturalista de sus objeto de estudio.

La situación se da en un tiempo; no obstante, se pensará que la naturaleza del tiempo requiere la existencia del espacio, y acaso eso sea verdad puesto que a menudo nos percatamos del tiempo debido a un cambio en la apariencia del espacio, como cuando los pétalos marchitos al pie de un florero nos sugieren que ha transcurrido cierto tiempo. La ciencia misma ha jugado siempre con un tiempo objetivo: a partir del movimiento de los cuerpos llamamos a algo *tiempo*. Sin embargo, en la situación no se trata de un tiempo espacializado, porque una situación puede darse aun cuando la relación entre la subjetividad y algo *otro*, el objeto, se dé en un ámbito no espacial. Esto es lo que mostraré.



©(33644)CONACULTA-INAH-SINAFORFN.MÉXICO.



Escenario uno. Tenemos un mundo parecido al nuestro en todos sus aspectos. Sin embargo, difiere en uno: no hay algo que pueda ser llamado *subjetividad*. Este mundo es fundamentalmente un mundo de objetos, de cosas.

Escenario dos. Tenemos un mundo parecido al del escenario uno. Pero además de objetos, en éste existe la objetividad; es decir, en este mundo hay un tipo de entidades que se percatan de otras entidades. Es un mundo fundamentalmente de sujetos: un mundo humano. Lo peculiar de este mundo es que además de relaciones entre objetos tenemos relaciones de otro tipo: *situaciones*, el momento en que un sujeto mentalmente activo entra en relación con algo *otro*.

La situación es una relación. Esto es problemático, puesto que una relación requiere la exis-

tencia de los elementos que se relacionan.¹ Éste es el caso de la relación causal. Si la relación es verdadera, al decir que *a* causó *b*, tanto *a* como *b* deben existir. ¿Qué ocurre entonces cuando pensamos, cuando nos relacionamos con lo que no existe, como cuando decimos, por ejemplo, que *Juan les teme a los fantasmas*? En este caso, sólo tenemos la existencia de Juan. Pero, ¿podemos negar que Juan ha entrado en una relación con algo *otro*, podemos negar que se ha dado una *situación*? Definitivamente no, pero la relación en juego no se agota a una relación espacial. Así pues, aunque la situación se da en un espacio, se requiere algo más: el tiempo. La pregunta que surge ahora es ¿qué tipo de temporalidad está involucrada en la situación? La pregunta es importante porque en el *escenario uno* tenemos objetos y relaciones entre objetos, hay una dimensión espacial y existe el cambio. Los objetos se relacionan de manera causal. Más aún, existe el tiempo, un tiempo objetivo. Sin embargo, en el *escenario uno* no hay algo que pueda ser llamado *situación*. La situación se da en un momento en el tiempo, pero un tiempo no espacializado porque hay casos, como con el miedo de Juan a los fantasmas: sólo tenemos un objeto y el otro elemento de la relación no tiene una dimensión espacial. Lo que se requiere es un tiempo, que depende de la subjetividad.

San Agustín lo vio bien en el libro XI de *Las confesiones*: “¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quisiera explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo único que digo con seguridad es que sé que si nada pasara, no habría tiempo pasado, y si nada viniera, no habría tiempo

¹ Franz Brentano (1973). *Psychology from an Empirical Standpoint* (trad. de A. C. Rancurello, D. B. Terrell y L. Mc Alister), Londres, Routledge.

² San Agustín (2002). *Las confesiones*, España, BAC, libros XI, XIV-XV.

Las aporías del tiempo se traducen en un pasado que ha dejado de ser, un presente inextenso y un futuro que todavía no es. ¿Cómo salvar algo que para ser debe tender al no ser?

futuro, y si nada existiera, no habría tiempo presente. Pero estos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo pueden existir, si el pasado ya no existe y el futuro todavía no existe? En cuanto el presente, para ser tiempo, necesita que llegue a ser pasado, ¿cómo decimos que existe el presente, si su razón de ser consiste en dejar de ser, de modo que en realidad no podemos decir que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no existir?”.² Las aporías del tiempo se traducen en un pasado que ha dejado de

ser, un presente inextenso y un futuro que todavía no es. ¿Cómo salvar algo que para ser debe tender al no ser?

Un logro de la postura de Agustín es que no está concibiendo un tiempo espacializado. Una condición de posibilidad para que haya tiempo es el cambio, pero esto no es condición suficiente, por lo que el tiempo no puede ser el movimiento de los cuerpos: “Que ningún cuerpo se puede mover si no es en el tiempo; pero que el mismo movimiento

54



© (5015) CONACULTA/INAH-SINAFO/FN.MÉXICO.


La vida depara misterios insondables: el aguacate ya rebanado que entra con todo y hueso al refrigerador dura más. Algo parecido ocurre con la ética del cronista. Cuando pretende ofrecer los hechos con incontrovertible pureza, es decir, sin el hueso incomible que suele acompañarlos (las sospechas, las vacilaciones, los informes contradictorios), es menos convincente que cuando explicita las limitaciones de sus punto de vista narrativo.

Juan Villoro (2005) *Safari accidental*. México. Editorial Joaquín Mortiz

de un cuerpo sea el tiempo no lo oigo ni tú lo dices. Porque cuando se mueve un cuerpo, mido con el tiempo el rato que se mueve, desde que empieza a moverse, hasta que termina. Y si no lo vi comenzar a moverse y continúa moviéndose de modo que no vea cuándo termina, no puedo medir esa duración, si no es que tal vez desde que comencé a ver hasta que dejé de verlo”.³ No obstante, piensa Agustín, medimos intervalos de tiempo: “Evidentemente medimos el tiempo que pasa cuando lo medimos sintiéndolo [...] El tiempo puede sentirse y medirse cuando está pasando”.⁴

Estas perplejidades son solucionadas por Agustín cuando la respuesta a la pregunta por el tiempo se deja de buscar en el exterior y se acude al alma humana. En este sentido, medir el tiempo equivale a medir las impresiones causadas en la mente por las cosas pasajeras. Es un tiempo subjetivo que refleja el vivir del alma humana. Pasado, presente y futuro están en el alma como memoria, visión o expectación.⁵ El tiempo se da en el interior del alma, de esta forma se resuelve la contradicción

antes mencionada. Es la conciliación entre la sucesión y la permanencia. La solución de Agustín consiste en reducir a unidad los tres tiempos. Pasado, presente y futuro son sólo presente y éste se da en el alma humana.

¿Qué moraleja se puede extraer de todo esto? La *situación*, el momento en que la mente se relaciona con algo *otro*, tiene una dimensión temporal. La situación, aunque se dé en un espacio, es una entidad fundamentalmente temporal, pero el tiempo que está en juego no es el tiempo objetivo, propio de la ciencia natural, sino un tiempo que es configurado desde la subjetividad, y por eso mismo a menudo nos representamos objetos que escapan a la dimensión espacial sin dejar de darse en el tiempo. Esto nos exhorta a mirar los fenómenos psicológicos como estados fundamentalmente subjetivos y, como tales, rebeldes ante un tratamiento reduccionista de la ciencia natural. 

BIBLIOGRAFÍA

Brentano, Franz (1973). *Psychology from an Empirical Standpoint* (trad. A. C. Rancurello, D. B. Terrell y L. Mc Alister), Londres, Routledge, 1973.

San Agustín (2002). *Las confesiones*, España, BAC.

³ *Ibidem*, libros XI, XXIV.

⁴ *Ibid.*, libros XI, XVI.

⁵ *Ibid.*, libros XI, XXI-XXIII.

Mucho más importante que medir el PIB de un Estado es medir la hipertensión de sus ciudadanos.

Andrew Oswald, citado por Juan Cueto

Pero...

¿qué se celebra?

CARLA HERNÁNDEZ AGUILAR

E

Escuchar algo así es muy común, ya sea porque las personas se lo preguntan entre sí en voz bajita para no evidenciar que ignoran algo que se supone que deberían saber o porque da pie a investigar el motivo por el cual ese día no hay clases ni se va a trabajar, sólo que esta idea termina diluyéndose en los días inhábiles establecidos por la SEP y los “puentes” en los que se puede conocer México; total, “la tercera noche es gratis”. Tal panorama invita a revisar los “ajustes” que una sociedad hace a sus calendarios, los significados otorgados a ciertos sucesos y el acento puesto a los considerados dignos de recordar.

Los sucesos vividos por grupos, familias y parejas requieren un tiempo y un espacio determinados, de ahí la importancia de dar cuenta de los caminos andados, los obstáculos y las esperanzas, hasta llegar a la vista de aquel momento fundacional que les hace saber, con sorpresa y desconcierto, que a pesar de todo siguen siendo los mismos: “¿Te acuerdas de cómo nos conocimos?”, o bien materializarlo en objetos y celebraciones como el aniversario, cuyo sustento, parecido a la lógica acumulativa y competitiva del récord Guinness, expone el set de estrategias empleado en la convivencia conocida como “el aguante”. Sólo que dichas celebraciones no son sólo de esa pareja y familia, son colectivas.

La conmemoración se acompaña del preámbulo de preparativos y de la atmósfera festiva que envuelven como fragancia afectos, recuerdos y expectativas de sus participantes. La fiesta rompe la cotidianidad, abre y cierra etapas, conmemora sucesos importantes para los grupos, transforma los espacios, y finalmente queda representada en el ornato, la música, el baile, la gastronomía y los rituales. Aunque muchas fiestas han sido modificadas con fines comerciales, también permiten reelaborar significados y sentidos. Basta con evocar ese aroma primigenio para saber quiénes somos y de dónde venimos.



Una mamá explicó a su hijo en pleno Zócalo la cuenta regresiva de un reloj: “Es por el cumpleaños de nuestro país; uno muy especial”. La mamá habló de la importancia de festejar no los 15 o los 40 años, sino 200 que no es cualquier cosa; y es que al anunciar insistentemente un cumpleaños quizá se desee asegurarse de que se es parte de un grupo con un pasado en común. Al parecer esta idea es la que subyace en el actual bombardeo mediático.

Tanto la Independencia como la Revolución Mexicana son acontecimientos fundamentales para el país. La conmemoración de ambas ha permanecido a lo largo del tiempo, aunque de distinta forma: la primera con descargas de artillería, misas, confrontaciones para acordar la fecha y desfiles militares; la segunda, con un desfile deportivo que simboliza la voluntad pacifista y conciliadora de los mexicanos. El bicentenario de la Independencia puede comprenderse desde distintas perspectivas: desde la historia y su interés en datos comprobables y duros que apuntalan a la historia oficial como versión única del pasado, presente y futuro para todos los mexicanos, algo parecido a la versión difundida por voceros cuidadosamente seleccionados, libros de texto y discursos “formativos”; sin embargo, habrá también que considerar las versiones construidas en las conversaciones del transporte público y la calle.

LA VERSIÓN DE LA INSTITUCIÓN ESCOLAR

Los gobiernos posrevolucionarios, al menos hasta los años cuarenta, promovieron en su proyecto educativo oficial un “nacionalismo cultural”. Artistas e intelectuales participaron activamente con todo y que uno de los grupos mantenía estrechos vínculos con el poder económico y político del país. Sería López Velarde y su “Suave patria” quienes reforzarían estos ideales, así como la creación, en 1960, del primer libro de texto cuya portada mostraba a una mujer robusta, morena, de largo cabello negro y de rasgos indígenas como imaginario de la

patria. Cabe mencionar que la SEP nombró al charro, la china poblana, la tehuana y el indio tarasco representantes de la mexicanidad.

Las conmemoraciones refieren cómo los grupos estructuran sus tiempos y espacios colectivos, organizan su vida diaria y los significados emergidos en la cotidianidad. La escuela nada en un mar de ceremonias y conmemoraciones que pretenden establecer en los estudiantes la identidad nacional y los aspectos culturales que deben preservar. Si bien las ceremonias son una suerte de confirmación implícita de un determinado orden social, las actividades especificadas por la SEP para celebrar el bicentenario establecen, mediante un homogeneizador, “cómo hacerlo” y no olvidar sacar las fotografías para la rendición de cuentas.

LA VERSIÓN DE LOS MEDIOS

La imagen del héroe almidonado que dice frases contundentes mientras arruga la frente y endurece la mirada es la que prevalece en las películas sobre la historia de México. Supongo que tal solemnidad es para que el público les crea, ya que no recuerdo alguna escena donde se vuelvan tartamudos. La narrativa cinematográfica ha contribuido a la reconstrucción de nuestro conocimiento del pasado: filmaciones de tropas en acción y películas como *El insurgente*, *Mexicanos al grito de guerra* y *La virgen* que forjó una patria exponen versiones originarias de la nación empleando letreros de inicio como anfitriones a la reflexión; la voz en off que presenta al héroe antes de verlo; el flash back que traslada al misterioso origen mítico; el rayado en la ridiculez de los extranjeros que desconocen los códigos culturales mexicanos, una Güera Rodríguez y una Gertrudis Sánchez que sin ser heroínas protagonizan a las mujeres que darán hijos a la patria y los “todos fueron felices” finales con la protagonista española, su padre peninsular y el enamorado insurgente que en la escena final grita: “¡Viva México y también Es-

paña!”, situación que muy probablemente se repita en el próximo partido de fútbol por el bicentenario, respecto al cual las malas lenguas ya comentan el simbolismo de una posible derrota.

CONMEMORACIÓN: CONTINUIDAD Y SENTIDO

Llama la atención que la conmemoración de la Independencia esté, en apariencia, más presente que la de la Revolución. El mismísimo general Obregón ordenó para la conmemoración del centenario de la consumación de la Independencia, en 1921, servir como banquete principal la sopa de tortilla, arroz a la mexicana y mole poblano como un homenaje a la comida del pueblo. Daniel Cosío Villegas escribiría más tarde en sus memorias que al asumir Obregón el poder se pusieron de moda las canciones y los bailes nacionales; es más, que no había casa sin artesanías mexicanas, argumentando con esto que el mexicano había descubierto su país y creía en él.

A pesar del siglo que separa a ambas conmemoraciones no hablamos de acontecimientos aislados. Se trata de sucesos que buscan darle continuidad a una misma lucha: la constitución como nación y la construcción de identidades. El 16 de septiembre y el 20 de noviembre, con sus respectivos desfiles, guardan tradición, pasado, proveen continuidad y sentido a partir de imágenes y sentimientos relacionados con la cohesión de la colectividad. A través del lenguaje, la memoria ha comunicado lo que se sabe del pasado, como los corridos revolucionarios, el muralismo; y a la vez ha edificado artefactos como los museos, los grabados, las placas conmemorativas y monumentos como la Victoria alada (Ángel de la Independencia) y el de la Revolución, que pese a su “ocasional rosa” mantienen el mandato de recordar.

El paso de un cometa sirvió como telón de fondo en la conmemoración del centenario de la Independencia; el álbum fotográfico oficial muestra

al cuerpo diplomático que como séquito acompañó a Díaz en un festejo diseñado para una élite. Para conmemorar el bicentenario, el actual gobierno federal desplegará en “el año de la patria” diversas acciones, como la ceremonia de la colocación de la primera piedra del monumento Estela de luz en el Bosque de Chapultepec y el recorrido del Fuego del bicentenario, que pretenden exaltar el orgullo de ser mexicanos y acrecentar la unidad nacional. En cuanto al festejo del centenario de la Revolución, un espectáculo de teatro urbano propone “viajar en el tiempo” para conocer los logros derivados de la lucha por la construcción del país.

DEL QUÉ, AL PARA QUÉ

Para pensar la Independencia y la Revolución Mexicana como acontecimientos del pasado es imprescindible distinguir la memoria de la historia. Los límites de la memoria son difusos, ésta es diversa y múltiple como los grupos que la vivieron. La memoria colectiva participa en la lucha de saberes que grupos y sociedades seleccionan para sobrevivir, y no sólo implica la construcción de identidades definitivas, sino la coexistencia de múltiples versiones del pasado que contribuyen a redefinir la identidad a partir de las necesidades del presente. En las sociedades, las versiones impuestas tienen relevancia para el mantenimiento de ciertos saberes, como “el desierto de Chihuahua, estrella del bicentenario” donde una mujer occidentalmente “guapa”, posa junto a un animal en el espacio paradigmático del tema del feminicidio. La familiaridad para identificarse con tal propuesta resulta lejana a las expectativas y posibilidades de la mayoría.

Resignificar las prácticas conmemorativas de la Independencia y la Revolución es algo desafiante si consideramos que, como integrantes de una cultura, hemos sido partícipes de las formas en que en ellas se organizan el recuerdo, el olvido y la forma “correcta” de narrar la historia. Ambas celebracio-



nes expresan esa carga milenaria que conservaese aroma y, a la vez, intentan erigir cierta continuidad en la cual se pueda ir y venir para recoger las huellas dejadas en los caminos andados como forma de aceptar los recuerdos que se evocan, al escuchar lo valioso y lo defendible de la memoria cuando se han confundido los pasados; sin embargo, darles la espalda impide reconocer y valorar las vivencias, luchas, derrotas, deudas e importancias. Sin todo esto, es imposible reconocerse, no sólo porque ni siquiera se crea en los orígenes, sino también porque al hacerlos menos le restamos, poco a poco, el aire al legado que nos conforma, y eso también sucede cuando el recuerdo del fracaso y su discurso se imponen y construyen otra versión oficial de la realidad.

A pesar de la persuasión de que “está todo bien” moldeada por marchas de lealtad militar, parecería que en el ambiente de crisis de legitimidad y

representatividad el país se asemeja a una gelatina temblorosa a punto de descuajarse, y los constantes llamados a la celebración, a los intentos para impedirlo. Hubo quienes propusieron repensar la historia nacional sin comprarse la versión absoluta de los “antes y después” asumiendo que si “somos el café de olla, la resbaladilla y el amanecer cotidiano”, lo cotidiano también está conformado por condiciones insuficientes en diversos sectores sociales. Las declaraciones respecto a que en nuestro país no hay democracia sino que se vive una simulación mexicana, bien podrían formar parte de esa recuperación de los saberes del pasado para delinear futuros posibles y convertirse en una resistencia contra el olvido, el cual también se alimenta de velocidad con la que vivimos, la inmediatez y el arte de la desaparición que sabotea los encuentros y las conversaciones.

El fenómeno de la conmemoración integra tradición, identidad, reconstrucción y preservación de prácticas e instrumentos para recordar; si años más tarde quisiéramos evocarla, habría que recurrir a los voluntarios, vendedores ambulantes, opositores, promotores y asistentes a las exposiciones multimedia que lograron evocar la ancestral melancolía del mexicano, y sacar ese bagaje cultural reprimido y escondido en lo más hondo de nuestro ser que se intenta disimular fintando una y otra vez para que no se note, para que los demás y nosotros mismos nos creamos que, efectivamente, en la fiesta del bicentenario también orgullosamente nos des-velamos.

Un cumpleaños afrancesado matizó el centenario de la Independencia; ahora la Estela de luz intentará preservar los sucesos que no se sabe si serán recordados al terminar los festejos ni de qué manera. No sé cuándo regrese el cometa Halley, quizá en una de esas la memoria nos falla y lo confundimos con la artificialidad de Beyond the start de Six Flags. 🐉

Heridas en el orden corpóreo-afectivo: del desagrado al asco

OLGA SABIDO RAMOS



Los demás le hacen sentir, con sus palabras o sus miradas, que es pobre, o cojo, o bajo, o «patilargo», o moreno de tez, o demasiado rubio [...] Son esas heridas las que determinan, en cada fase de la vida, la actitud de los seres humanos respecto a sus pertenencias y a las jerarquías de éstas. Cuando alguien ha sufrido vejaciones por su religión, cuando ha sido víctima de humillaciones y burlas por el color de su piel o por su acento, o por vestir harapos, no lo olvida nunca.

AMIN MAALOUF,
IDENTIDADES ASESINAS
[1998]



or qué hay personas que nos desagradan? ¿Por qué alguien nos provoca asco? ¿Quién y cómo es repulsivo? ¿Por qué, una vez que tenemos contacto con ciertas personas, preferimos mantenerlas lejos? ¿Cómo es que juzgamos a las personas por su mera apariencia? Estas inquietudes que experimentamos a diario y que se manifiestan en prácticas, discursos y que en ocasiones se objetivan en leyes, atraviesan una fina membrana, clave explicativa de este escrito: el ámbito corpóreo-afectivo; mismo que parte del supuesto de que las personas tienen cuerpo y sienten. En este ensayo veremos cómo cuerpo y afectividad se anudan en la interacción, en la medida en que los cuerpos actúan recíprocamente, condicionados

por su mera presencia, y ello genera estados afectivos determinados. En particular interesa destacar la emergencia del desagrado y el asco como formas de establecer relaciones sociales asimétricas que hieren.

EL ORDEN DE LA INTERACCIÓN Y EL ÁMBITO CORPÓREO AFECTIVO

¿Cómo aprehender y desde qué dimensión analítica tiene lugar la posibilidad de explicar dichos estados corpóreo-afectivos en clave sociológica? Erving Goffman, *le découvreur de l'infiniment petit*, como lo llamó Pierre Bourdieu, estableció un ángulo de lectura sumamente útil para dicho cometido: el «orden de la interacción». Éste es “que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas”. En las relaciones donde dos o más personas comparten y construyen significados *in situ*, su presencia corporal constituye la condición para establecer marcos de sentido. Ahí, el cuerpo y sus significados —desde los gestos, hasta la ropa, pasando por las poses y los gestos más organizados (rituales corporales)— confirman o destruyen expectativas de acción de las personas que cotidianamente hacen sociedad en los encuentros más anodinos: en los pasillos, los andenes del metro, al cruzar las calles y en todas esas instantáneas que componen el diario acontecer. Este nivel analítico permite destacar que el cuerpo y el sentido que a éste se le imputa están socialmente constituidos.¹

Sociológicamente el estudio de las relaciones en el «orden de la interacción» permite retratar cuadros en miniatura donde la sociedad no aparece como un estado sino como un *acontecer*, ahí

¹ Por eso, cierto gesto puede resultar amable en un contexto de interacción y altamente desagradable en otro; es la interacción la que determina el sentido del gesto y no el gesto mismo.

lo social *es siendo*. Además, en la interacción, el encuentro tiene un carácter fugaz y contingente. Las interacciones se dan en lapsos breves y de manera fortuita. Sin embargo, los encuentros no están sujetos a la simple arbitrariedad. Tras la argumentación de Randall Collins —que a su vez es un ferviente seguidor goffmaniano— puede decirse que, si bien en una interacción acontecen cosas inéditas e imprevistas, siempre existe cierto grado de restricción en ese microorden (véase Collins, 2009). Ello se debe principalmente —ahora recuperamos a Simmel— a que en una interacción siempre existen «acciones recíprocamente orientadas», es decir, el curso de éstas en muy pocas ocasiones obedece a los deseos individuales de las personas, sino a las acciones y los efectos que cada implicado hace y sufre, da y recibe de los otros. Si saludamos a alguien, no lo hacemos poniéndonos de cabeza; si pagamos el pasaje del microbús, no lo hacemos besando al conductor; si dictamos una conferencia, no lo hacemos dando la espalda al público; si así lo hiciéramos, recibiríamos la desaprobación, o muestras de inquietud o desconcierto, de los otros.

Desde este ángulo de lectura, el cuerpo ocupa un lugar protagónico. Funciona como un referente notable de orientación recíproca, desde la reacción que provoca una mirada retardadora, hasta el ojeo discreto o la “cortés inatención” de las personas en la calle, es decir, el mirar desinteresadamente para no importunar a los anónimos. Lo que esto significa es algo menos banal que decir que la gente interactúa mejor cuando está cerca corporalmente, “significa enfáticamente que la sociedad es, ante todo y por encima de todo, una actividad corporal” (Collins, 2009, 56). En otras palabras, la presencia y la expectativa que lo otros tienen de nuestra presencia en determinadas situaciones sociales constituyen marcos de sentido que nos orientan recíprocamente, que nos hacen actuar de un modo y no de otro.

En las interacciones esperamos que nuestro cuerpo y el de los otros se presente y se comporte de cierta manera. Lo anterior supone asumir que las interacciones se realizan por personas de carne y hueso, seres corporeizados que no pueden poner entre paréntesis su corporalidad ni los trazos de la sociedad en ésta. Ello se debe a que, en las interacciones, el cuerpo siempre es fuente de información y, al mismo tiempo, vehículo de manifestaciones afectivas. Por ejemplo, “una mirada indiscreta, un cambio momentáneo en el tono de voz, una posición ecológica adoptada o no adoptada pueden impregnar una conversación de la significación de juicios” (Goffman, 1970, 37). Como sabemos, en una conversación no sólo las palabras producen marcos de sentido, sino que las pausas, los silencios, los acentos, los movimientos, las entonaciones, las gesticulaciones y los rituales del cuerpo conforman y en ocasiones se sobreponen a la producción de sentido o, en palabras de una influencia intelectual de Goffman, Georg Herbert Mead: “Todo lo que sucede en el cuerpo es acción” (1991, 67).

Así, en una interacción, el uso del cuerpo ha de ser congruente con la expectativa que se define por quienes interactúan. El mandato de un general no puede estar acompañado de tartamudeo y nerviosismo. En caso contrario, el desconcierto, la burla y el ridículo son posibilidades que socavarían el desenvolvimiento “natural” de la interacción y la cara que este sujeto representa:² el general se convertiría en un extraño en el mundo de la virilidad marcial. De modo que toda una suerte de registros corporales ayuda a «definir una situación» en

² Para Goffman, la *cara* no es algo que se encuentra ubicado en el cuerpo, sino algo construido en el encuentro de dos o más actores. La *cara* es el “valor social positivo” que una persona reclama para sí. Así pues, trabajar la cara sirve para contrarrestar “incidentes” es decir, sucesos cuyas consecuencias simbólicas ponen en peligro la cara (Goffman, 1970, 19).

la que ciertas personas caen en una posición de desventaja y de extrañamiento si no cumplen con la expectativa legítima:

Las risitas, los encogimientos de hombros, la risa abierta, los movimientos de cabeza, las sonrisas de superioridad, la altanería, la frialdad, [...] son también definiciones de la situación a través de lenguajes y son sentidos dolorosamente como reconocimientos desfavorables. La sonrisa de superioridad, por ejemplo, es un gesto de incipiente vómito, que significa “me pones enfermo” (Thomas, 2005, 31).

Andamiajes de lo social sumamente sutiles, como una sonrisa o el significado socialmente atribuido a algunos gestos, determinan el curso de la interacción. Aunado a este condicionamiento recíproco que la sola presencia del cuerpo genera, puede advertirse que, a la vez que se asignan significados al cuerpo, la interacción también implica *percibir sensiblemente* a los otros. Un clásico tardío como Georg Simmel sugiere la categoría de «proximidad sensible» para delimitar esta fina membrana en el microcosmos interaccional y pensar sociológicamente la función de los sentidos corporales en las acciones recíprocamente condicionadas (Simmel, 1988; Sabido, 2008).

Con la noción «proximidad sensible» se advierte una dimensión aún más fina en el «orden de la interacción» que remite a un problema fundamental: los seres humanos ocupan un lugar en el espacio, pero el sentido de lo que está próximo o lejano se entreteje por dimensiones sociales que atraviesan al propio cuerpo, particularmente los sentidos corporales. Esta experiencia vital supone que cuando las personas interactúan, no sólo hablan entre sí, sino que se miran, huelen, tocan, escuchan y dan sentido a los tonos de cómo escuchan. Los estados afectivos generados por dichos momentos fugaces y contingentes nos vinculan de formas específicas con los otros. El mosaico de experiencias sensibles

está condicionado por la situación de los encuentros y las múltiples adscripciones de las personas a condiciones específicas, así como por el entretendido sociohistórico que constituye determinadas prácticas y excluye otras.

En toda interacción —sobre todo en un contexto cultural influido por las estructuras sensibles de Occidente— la irremediable presencia de los cuerpos requiere una regulación permanente de los contactos corporales y posibles líneas de acción entrometidas como la indiscreción. En otras palabras, en la interacción es necesario establecer límites o «territorios del yo», no necesariamente físicos sino simbólicos, que se activan cuando consideramos que alguien está “demasiado” cerca. En dicho sentido, Georg Simmel advierte cómo el tratamiento sociológico del límite no debe ceñirse sólo a su manifestación física. Por ejemplo, establecemos límites en términos de lo que decidimos mostrar u ocultar a los otros, como en el caso de los secretos; así, el cuchicheo entre personas es un límite sensible, el perfume o el desodorante lo son también. Lo interesante es que estas formas de relación pueden tener manifestaciones físicas, en las que la relación social precede a la aparición fáctica de las fronteras. Cuando ello sucede, las manifestaciones físicas generan estabilidad y seguridad pues se han delimitado objetivamente las posibles líneas de acción de los otros.³

Así, en el caso de la interacción podemos ubicar «umbrales de sensibilidad» (Sabido, 2009). El umbral es una medida móvil y flexible que indica si algo o alguien ha superado la distancia permisible. Nuestras fronteras sensibles pueden ser violentadas por objetos, personas, situaciones, discursos o imágenes, que trastocan los estados afectivos y corpóreos, en la medida en que no corresponden a expectativas sensibles incorporadas a lo largo de la biografía y constituidas a partir de procesos de muy largo plazo. Cuando un suceso atraviesa

el umbral de aquello que consideramos agradable, limpio, afable, bello, armonioso, refinado, digno, sobrevienen estados afectivos y sensibles que generan o significan desagrado, suciedad, fealdad, grima, repulsión, asco.

De modo que a todos estos aspectos cuasi invisibles de la percepción social sensible, en la interacción se añade la implicación de los estados afectivos que experimentan las personas. Lo anterior plantea la necesidad de añadir dicha dimensión analítica al microcosmos que circunda al «orden de la interacción». Y es que no hay duda de que “la presencia corpórea facilita que los humanos copresentes capten sus respectivas señales y expresiones corporales; que compartan igual ritmo y se abismen en movimientos y emociones recíprocos” (Collins, 2009, 92). En otras palabras, las interacciones posibilitan experiencias emocionales recíprocamente condicionadas. Por ello, cuando un acontecimiento rompe con el fluir natural de las interacciones se hace evidente que “la construcción de la realidad social en la vida diaria es un proceso emocional, y cuando esa realidad se fractura las emociones que

³ En este sentido, *la puerta* es una metáfora y a la vez un problema sociológico digno de ser considerado. Ésta tiene un alto sentido simbólico, pues una puerta abierta significa abrir una posibilidad de relación, y una puerta cerrada la niega o al menos implica pedir permiso: “La puerta representa de forma decisiva cómo el separar y el ligar son sólo dos caras de uno y el mismo acto” (Simmel, 1986b: 31). Los procesos históricos de constitución del ámbito privado hacen de estos referentes “objetos sagrados” frente a los que mantenemos distancia pues penetrarlos supondría una violación a la personalidad. “Tiene que ver con ese proceso de individualización el que hoy pueda parecer tan discutible, y juzgado, leer las cartas ajenas y escuchar detrás de las puertas” (Simmel, 1986a, 372). Por ello resulta molesto y en ocasiones irritante si alguien abre una puerta sin tocar, tanto en el espacio doméstico como en las instituciones burocráticas. Y es que como las puertas, los límites tienen “umbrales” que suponen que éstos pueden ser atravesados.

la sostienen se manifiestan con tremenda intensidad” (*Ibid.*, 144).

En casos donde prevalecen relaciones con desequilibrio de poder (reciprocidades asimétricas) y a una de las partes se aplica una categorización negativa, las heridas en el orden corpóreo-afectivo dejan una huella indeleble, pues el estigma aplicado de *fuera* encuentra *eco* en la voz interior del estigmatizado:

El estigma de un “valor humano inferior” es un arma que grupos superiores emplean contra otros grupos en una lucha de poder, como medio de conservación de su superioridad social. En tal situación el estigma lanzado por el grupo más poderoso sobre otro de poder inferior normalmente entra a formar parte de la autoimagen de éste, y por esa vía lo suele debilitar y desarmar aún más (Elias, 1998, 90).

Así, los procesos de categorización negativa están acompañados de la construcción social de sentimientos de inferioridad, humildad, sometimiento. De este modo, el ámbito corpóreo-afectivo se convierte en un vehículo para marcar las distancias y distinciones entre los grupos que se consideran a sí mismos superiores y aquellos que son considerados y autoconcebidos como inferiores (*Ibid.*). Sin duda investigaciones empíricas pueden dar cuenta de las diversas tonalidades de dichas manifestaciones, no obstante destacar un ángulo de lectura que apunte al ámbito corpóreo afectivo sugiere la develación de relaciones asimétricas en referentes empíricos otrora ignorados.

Para el caso de la delimitación analítica que hemos trazado, a saber, el «orden de la interacción» y los trazos de la «proximidad sensible», lo interesante es subrayar el condicionamiento recíproco que genera la presencia corporal y el vaivén emocional en una interacción. En esta dimensión, los sentidos corporales son fundamentales cuando de

desagrado y asco se trata, pues la referencia a dichas experiencias generalmente remite a lo que ofende a los sentidos, por ejemplo cuando aludimos a los malos olores, el ruido desagradable, ver o ser mirado por agentes “feos” o grotescos, tocar suciedad o probar cierta comida que resulta asquerosa. A continuación se verá cómo —particularmente para el caso del desagrado y el asco— no se trata de acontecimientos meramente subjetivos y arbitrarios, sino de detonadores sociales que permiten enfatizar límites y reordenar jerarquías sociales.

DESAGRADO

El desagrado, repugnancia o asco nos remite forzadamente a una experiencia cuya principal condición de posibilidad es el ámbito corpóreo-afectivo. Esta experiencia se coloca en el sentir de las personas. No obstante, aquí interesa mostrar, no lo que los hombres sienten, sino lo que las interacciones hacen sentir. Una sociología de los sentidos ha llegado a establecer, por ejemplo, que si alguien huele mal y sentimos desagrado por su olor muy probablemente también es considerada una mala persona (véase Simmel, 1986a; Synott, 2003). En otras palabras, tras un individuo que siente se encuentran complicados mecanismos que lo hacen sentir de una manera y no de otra.

Así, el desagrado nos remite principalmente a aquellas experiencias que las personas tratan de eludir y no desean que se repitan (Marina y López, 2005, 59). La sociedad penetra en nuestras sensaciones de agrado y desagrado. De ello se desprende que aprendemos a sentir de una forma particular y asignamos a estas experiencias determinados contenidos axiológicos: agradable/desagradable, a tal punto que incluso experiencias aparentemente individuales, como la “agradable” del uso de algunas drogas, se encuentra condicionada por el aprendizaje social de cómo sentir de forma placentera sus efectos.⁴ El desagrado no escapa de esta

modelación social, pues en una definición estrictamente sociológica: “es una excitación de disgusto o miedo que surge cuando otra persona quiebra o amenaza con quebrar la escala de prohibiciones de la sociedad” (Elias, 1994, 503).

Dicha escala de prohibiciones está relacionada fundamentalmente (aunque no sólo) con el cuerpo, con el cuidado y el decoro de éste. Por ello, que ciertos fluidos corporales (orina, excremento, sudor, saliva, moco, menstruación) en ciertos contextos de interacción suelen significarse como sumamente desagradables. Un margen ineludible en tal escala es aquel que nos remite a la exigencia de la limpieza y la distancia frente a la suciedad. Sin embargo, los referentes de pulcritud han cambiado a lo largo de la historia, nuestra contemporánea concepción de higiene en nada se parece a aquellas otras elaboradas a lo largo de la historia de Occidente. Y es que ésta se asocia a la variabilidad de las representaciones del cuerpo, el saber sobre éste y las prácticas sociales realizadas en torno a la limpieza (véase Vigarello, 1991).

Sociológicamente hablando, lo relevante es que aquello que consideramos sucio, no sólo se relaciona con lo contrario a lo limpio, sino con cierto quiebre de estructuras sensibles: la suciedad “ofende el orden” (Douglas, 1973, 14). Lo sucio violenta nuestropreciado esquema de clasificaciones; donde se da la suciedad existe un ordenamiento:

⁴ Para Howard Becker, el gusto por la marihuana no es automático ni necesariamente placentero, se trata de un gusto adquirido socialmente, y en ese sentido no es diferente al gusto adquirido por las ostras o los *martinis* secos (Becker, 1971, 57-58). Recientemente Randal Collins ha recuperado dicho legado para el estudio del ritual de fumar. Collins muestra cómo los efectos fisiológicos de sustancias como la nicotina o la cafeína, si bien se relacionan con contenidos químicos que actúan en el organismo, lo relevante sociológicamente hablando es cómo las prácticas de consumo de éstos generan estados socioafectivos particulares (2009, 397-459).

“La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo a elementos inapropiados” (Douglas, 1973, 55). Las repercusiones de ello en el mantenimiento del “orden social” no son menores, por ello no es casual que a los subversivos, desordenados y licenciosos se les atribuya suciedad. Las metáforas de limpieza respecto a lo que está fuera de sitio socialmente han tenido un papel destacado en la historia.⁵ Las alusiones a la limpieza étnica o limpieza social de las calles y grandes ciudades, no sólo están en el imaginario de las personas, sino que han tenido efectos históricos muy concretos en políticas públicas y decisiones estatales.

En “Los ojos de los pobres” poema número 26 de *El spleen de París* de Charles Baudelaire⁶ se define una situación que ilustra lo anterior. El poema muestra la experiencia de una pareja que se encontraba en la terraza de un nuevo café en un bulevar parisino. Un extracto del poema resulta contundente:

[...] Enfrente mismo de nosotros, en el arroyo, estaba plantado un pobre hombre de unos cuarenta años, de faz cansada y barba canosa; llevaba de la mano a un niño, y con el otro brazo sostenía a una criatura débil para andar todavía. Hacía de niñera, y sacaba a sus hijos a tomar el aire del anochecer. Todos harapientos. Las tres caras tenían extraordinaria seriedad, y los seis ojos contemplaban fijamente el café nuevo, con una admiración igual, que los años matizaban de modo diverso.

⁵ Tampoco resulta fortuito el vínculo etimológico ente limpieza y orden, asear es una derivación del latín *assedere* que significa “poner las cosas en su sitio” (Moreira, 1998, 40).

⁶ Dicho poema es recuperado por Marshall Berman para mostrar la importancia del poeta en la definición y los referentes empíricos de la vida moderna, como la ciudad, la muchedumbre, el anonimato (1998, 129-173).

Los ojos del padre decían: «¡Qué hermoso! ¡Qué hermoso! ¡Parece como si todo el oro del mísero mundo se hubiera colocado en esas paredes!». Los ojos del niño: «¡Qué hermoso!, ¡qué hermoso!; ¡pero es una casa donde sólo puede entrar la gente que no es como nosotros!». Los ojos del más chico estaban fascinados de sobra para expresar cosa distinta de un gozo estúpido y profundo.

Los cancioneros suelen decir que el placer vuelve al alma buena y ablanda los corazones. Por lo que a mí respecta, la canción tenía razón aquella tarde. No sólo me había enternecido aquella familia de ojos, sino que me avergonzaba un tanto de nuestros vasos y de nuestras botellas, mayores que nuestra sed. Volví yo los ojos hacia los vuestros, querido amor mío, para leer en ellos mi pensamiento; me sumergía en vuestros ojos tan bellos y tan extrañamente dulces, en vuestros ojos verdes, habitados por el capricho e inspirados por la Luna, cuando me dijisteis: “¡Esa gente me está siendo insoportable con sus ojos tan abiertos como puertas cocheras! ¿Por qué no pedís al dueño del café que los haga alejarse?” [...]

En las interacciones cosmopolitas y fugaces como ésta, uno de los sentidos más socorridos es el de la *mirada* dirigida al rostro de los otros.⁷ La

⁷ Para autores como Georg Simmel [1908] o David Le Breton [1990] el proceso de individuación que atraviesa Occidente hace de la mirada y el rostro partes significativas y altamente valoradas del cuerpo. En el caso de la mirada, no es casual que se trate del sentido más socorrido en las grandes ciudades, pues: “antes de que en el siglo XIX surgieran los omnibuses, ferrocarriles y tranvías, los hombres no se hallaban nunca en la situación de estar mirándose mutuamente minutos y horas, sin hablar” (Simmel, 1986a, 681). En cuanto al rostro, éste, a diferencia de otras partes del cuerpo, se convierte en el elemento “indivisible” y único de la persona. En el siglo XVI ciertas prácticas arrancan este proceso de individualización, como la proliferación de retratos individuales en ciertas capas de la sociedad (Le Breton, 1995, 43).

mirada al *rostro del otro* es en sí misma una forma de ser afectados, de mirar y ser mirados. Pues la mirada tiene un carácter táctil (Le Breton, 2007) e incluso en la experiencia sensible parecería que las miradas tocan. Una explicación sociológica nos invita a recuperar el alto grado de «condicionamiento recíproco» que implica una mirada. Mirar y ser mirado genera un proceso de retroalimentación, y en ocasiones la simple manera de mirar determina cursos de acción:

No podemos percibir con los ojos sin ser percibidos al mismo tiempo. [...] Pero como esto evidentemente sólo sucede mirándose cara a cara, de modo inmediato nos encontramos aquí con la reciprocidad más perfecta que existe en todo el campo de las relaciones humanas [...] La mirada dirigida al otro, la mirada escrutadora es, en sí misma, expresiva, y lo es por la manera de mirar (Simmel, 1986a, 678).

Las miradas recíprocamente orientadas de este encuentro establecen límites entre aquellos que están dentro y los que permanecen fuera: “Los ojos del niño: «¡Qué hermoso!, ¡qué hermoso!; ¡pero es una casa donde sólo puede entrar la gente que no es como nosotros!»”. Mientras que la mujer señala: “¡Esa gente me está siendo insoportable con sus ojos tan abiertos como puertas cocheras! ¿Por qué no pedís al dueño del café que los haga alejarse?”. El efecto de las miradas es recíproco (genera efectos en ambos lados), mas no es simétrico. Para una de las partes mirar resulta atractivo, mientras que para la mujer ser vista por esta familia resulta desagradable, son “todos harapientos” y no son bienvenidos a dicho espacio de convivencia. Dicha «proximidad sensible» fugaz y contingente generó ciertas condiciones para evitar incluso un contacto visual. Se trata, pues, de un momento fugaz en el que se marcan zonas de familiaridad y extrañeza, que en este caso colocan a la “familia de los ojos de los pobres” como

extraños inferiores (son pobres) y desagradables (están harapientos).⁸ Aquí, el desagrado justifica la necesidad de mantener a ciertas personas lejos, fuera de nuestro contacto y visibilidad. Por ello no es casual que las metáforas de la limpieza y el orden del espacio público son gestos por mantener a raya a aquellos intrusos que quiebran nuestro sentido de lo agradable, propio y ordenado, es decir, de nuestros esquemas sensibles familiares.

Ante la inquietante proximidad de ciertas personas, el desagrado es una forma de mantenerlas lejos. El tono hiriente de una palabra, mirada, gesto o alusión a la corporalidad desagradable del otro manifiesta que las personas no pertenecen al círculo en cuestión, que “no son como nosotros”, que son extraños y despreciables. En esta dinámica recíprocamente condicionada entre *nosotros* y *ellos*, los criterios de identificación y diferenciación frente a las personas marcan la piel y en ocasiones la hieren, para seguir con la tónica del epígrafe de este escrito. En este proceso, el ámbito corpóreo-afectivo resulta un componente sumamente eficaz. Marcar el cuerpo y dar forma a la experiencia afectiva es trazar las coordenadas de lo recto, normal, natural, bueno y agradable, y colocar en un nivel jerárquicamente inferior lo desviado, anormal, antinatural, malo y desagradable, hasta llegar a casos extremos como lo nauseabundo.

DE LA REPUGNANCIA AL ASCO

El desagrado puede ser tolerante, la repugnancia en cambio genera el impulso de separarnos inmediatamente de aquello que lo provoca. La repugnancia se

⁸ Resulta significativo que en la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México se señala que dos de cada tres mexicanos (67.6 % de los encuestados) sienten temor o desconfianza cuando “una persona de aspecto pobre” se acerca a ellos. Para 51.6% la reacción más común cuando una persona de aspecto pobre se acerca a ellos es de rechazo (Conapred; 2005).

relaciona con el contacto y la necesidad de apartarse inmediatamente de algo o alguien, es una reacción que nos incita a “poner distancia sin remisión” (Le Breton, 2007, 315). Walter Benjamin, en una instantánea literaria titulada “Guantes”, deja ver cómo el sentido del tacto es cómplice de esta sensación, la metáfora de las manos, la ropa que protege (guante) y el miedo a acercarnos demasiado a algo o alguien se expresa de la siguiente manera: “Toda repulsión es, en su origen, repulsión al contacto” (Benjamin, 1988, 22).

A la repugnancia la envuelve una emoción singular, el asco. Éste ha corrido con la dificultad de ser considerado como tal, es decir, como emoción ligada a procesos cognitivos y socioculturales específicos. En tanto el asco está acompañado de reacciones viscerales extremas (en casos límite genera reacciones como arcadas y vómito), sea cual sea el sentido que lo advierta (gusto, mirada, olfato, oído, tacto), parece una simple reacción fisiológica. Por ello, diversos autores coinciden en que el asco es, sin duda, una de las emociones más corporeizadas (cfr. Miller, 1998; Walton, 2005; Moreira, 1998).

Si el cuerpo está atravesado por la sociedad, el asco no es la excepción. En efecto: “cada sociedad y cada época decide lo que es asqueroso o aceptable, [...] Los ascos, pues, se aprenden” (Marina y López, 2005, 94). En otras palabras, aprendemos a sentir asco o a demostrar que lo sentimos según nuestro contexto sociocultural. El excremento, por ejemplo, tiene una relación con el asco singular, por lo general resulta asqueroso, sobre todo si se asocia con lo comestible (Moreira, 1998). Sin embargo, para algunos hindús la boñiga de vaca resulta sumamente eficaz como medio de combustible, pues su flama es ligera y permite a las mamás dejar a sus hijos en casa con la estufa encendida y cocinando sin el riesgo de que ocurra un incendio (Harris, 2000, 15-37). De manera que las fuentes del asco no están en las cosas, sino en el sentido asignado a éstas.

Como todas las demás emociones, el asco tiene sus particulares expresiones corporales. Charles Darwin identificó algunos indicadores físicos “universales” del asco, como quedarse boquiabierto, escupir, soplar haciendo bocina con los labios, aclararse la garganta con el sonido característico (iaj!, ipuaj!), replegar del labio superior, arrugar la nariz, dilatar los orificios nasales (véase Walton, 2005, 115). Contra dicha tesis, George H. Mead señalaría que la función de los gestos es mucho más compleja que simplemente manifestar estados subjetivos universales: generan una reacción en los otros según las coordenadas de la interacción, es decir, las personas no responden a los gestos innatos, sino al significado del gesto, y éste no es universal sino que puede ser descifrado por el contexto de interacción.

Tras este debate, más que hablar de indicadores físicos universales del asco es preciso referir las ritualizaciones corporales —para seguir a Erving Goffman— esto es, las convenciones del cuerpo que indican y generan reacciones en los otros y hacen interpretables determinadas acciones. Simular una arcada puede ser solamente un gesto ritualizado que indique: “me enfermas”, “vete de mi vista”, con independencia de que el afectado sienta malestar físico particular. La gesticulación del asco da pautas interpretativas de rechazo y distancia frente a las personas.

En las interacciones urbanas, un sonido puede resultar repulsivo, como el carraspeo de quien camina a nuestro lado en la calle. Si además de ello, el implicado osa escupir cerca de nosotros, sin duda emerge la figura de extrañamiento, lo consideramos inferior a nuestros esquemas de sensibilidad occidentalizados y preferimos mantenerlo lejos y fuera del nosotros “civilizado”. Con los olores sucede algo similar, la desodorización y reodorización forma parte de un proceso de gran escala, como lo advierte la industria mundial del aroma (Synnott, 2003), por lo general decimos que alguien apesta si su cuerpo huele a simple y llanamente cuerpo.

Por lo anterior, la regulación del contacto corporal entre anónimos no es un asunto menor. Por ejemplo, el hecho inmediato y evidente es que ante la proximidad física siempre se corre el riesgo de tocar y ser tocado: “El tacto es, por excelencia, el sentido de lo cercano” (Le Breton, 2007, 146). La tactilidad posible en la interacción depende de muchos factores culturales y sociales. En algunas circunstancias, tocar o no tocar se relaciona con el estatus, la clase, el género o la nacionalidad.⁹ Según la definición de la situación, una interacción puede ser más o menos táctil, como supone el ritual del saludo de beso o de mano. En dicho ritual el «umbral de sensibilidad» siempre puede ser trastocado por la presencia de fluidos corporales, como la saliva o el sudor, lo que generaría figuras de extrañamiento con alto contenido de repulsión, para el caso del anonimato.

La permanente posibilidad de tocar o ser tocado y, aún más, de ser contaminado facilita la emergencia de límites sensibles. En el marco de las ciudades, a dicha posibilidad se añade, no sólo el hecho de ser tocado por un anónimo, sino por un anónimo sucio, leproso o simplemente feo:

Ser tocado por un desconocido puede ser desagradable, pero corre el riesgo de convertirse en objeto de repugnancia si la persona está sucia, llena de mucosidades, si da miedo a causa de sus deformidades o de su fealdad (Le Breton, 2007, 315).

⁹ Según Ackerman, en una investigación se observaron centenares de personas en concentraciones públicas en una pequeña ciudad de Indiana y en un gran ciudad de la Costa Oeste, y descubrieron que en las interacciones conversacionales los hombres tocan primero a mujeres y que la gente de estatus elevado por lo general toca primero a la de estatus más bajo. Los que están en una situación de desventaja “esperan luz verde” antes de arriesgarse a un aumento de intimidad con los supuestos “superiores” (2000, 151).

Como bien señala Moreira, ningún signo es tan tajante como la piel sucia para justificar alejamiento: “La roña fundamenta distancias” (1998, 33). La mendicidad en las ciudades actuales hace de este recurso un referente cotidiano y permanente. A la disciplina ocular también denominada “cortés inatención”, que supone mirar de reojo al transeúnte, se añade la mirada repulsiva al pobre sucio y llagado que pide limosna en las esquinas. Y es que el campo semántico del asco también se afilia con la fealdad o el mal aspecto.¹⁰

Si bien sabemos que los conceptos de belleza y su contraparte están relacionados con las épocas y los contextos socioculturales, ello no significa que no se intente definirlos y dar estabilidad al canon que los distingue y jerarquiza en determinados contextos (véase Eco, 2007, 15). Así, lo feo también ofende a la vista al grado de causar repulsión. En el marco de un mundo que fabrica “culturas de la desviación” como el nuestro, las miradas en el espacio público surten su efecto para quienes no forman parte del canon sensible y estético. Estas miradas hieren el ámbito corpóreo-afectivo tanto simbólicamente como físicamente. Los parias urbanos son vulnerables a dichos asaltos “como el infame ataque con bulldozers a la ciudad perdida de la playa de Maroko en Lagos (algo que ofendía la vista de la comunidad de la Isla Victoria, una fortaleza para ricos)” (Davis, 2004, 10).

La mirada repulsiva implica, no sólo una interpretación de la situación, sino un juicio. Y es que el asco supone una capacidad de juzgar, de evaluar aquello que se coloca como algo desviado del canon sensible y, por ello, no sólo es asqueroso, sino inconcebible e inaceptable. ¿Cómo ello es posible? El vínculo del asco con el juicio remite a la relación subrepticia de esta emoción con la estética. Etimológicamente no es

¹⁰ En este sentido, no es casual la cercanía etimológica de lo asqueroso como derivación del latín *escharosus* “lleno de costras” (Marina y López, 2005, 92; Moreira, 1998, 33).

casual que en lengua inglesa el término *disgust* se relacione con el no-gusto o con el mal gusto en sentido estético. De modo que a la distinción bello/no bello la acompañan otros criterios axiológicos distintivos como fino/vulgar, exquisito/grosero, delicado/tosco. Tener buen gusto significa rechazar lo considerado de mal gusto, es decir, poseer la capacidad de juzgar y evaluar aquello que no es feo, inmundo, repugnante o asqueroso (véase Bourdieu, 2002, 495-522; Miller, 1998, 239-241; Walton, 2005, 117).

Así, el gusto deviene sentido estético, capacidad de discriminar entre lo bello y lo que no lo es y, todavía más, capacidad de distinguir lo bello de lo vulgar, lo grosero y desagradable. En este sentido, el asco es ineludiblemente un juicio, es la principal arma del buen gusto, es la barrera que permite filtrar lo estéticamente legítimo: “el principio del gusto puro no es otra cosa que un rechazo o, mejor, una repugnancia a unos objetos que imponen el goce, y repugnancia por el gusto y lo grosero” (Bourdieu, 2002, 498). Las personas que se consideran refinadas sienten asco de las que no los son; en esta lógica la repugnancia es un criterio de distinción que marca jerarquías.

El asco permite juzgar y jerarquizar, no en vano está presente en el discurso moral cotidiano como cuando decimos: “¡Eso me revuelve el estómago!, ¡Me pone enfermo!, ¡Me da náuseas!, ¡Me huele mal!, ¡Me hace vomitar!, ¡Es repugnante!” (cfr. Miller, 1998, 12). A ello se añade que el asco, no sólo enjuicia, sino que jerarquiza y establece relaciones desiguales de poder entre aquello que se considera inferior y superior. Cuando decimos que sentimos asco por algo o alguien, no sólo establecemos nuestro sentir, sino la poca valía que dicho referente nos representa.


Las preferencias y aversiones, las filias y fobias, las atracciones y repulsiones se relacionan con categorías de percepción y apreciación inmersas en las jerarquías del mundo social, para seguir el razonamiento de Pierre Bourdieu. Las preferencias y los gustos que parecen responder a elecciones indi-

viduales y subjetivas, como preferir cierta comida, disfrutar cierto tipo de música y rechazar otra, legitimar apariencias y deslegitimar otras, son resultado de una serie de disposiciones sociales que se han incorporado, se han vuelto cuerpo.

De lo dicho tenemos que el asco ayuda a marcar los límites cuando han sido trastocados, cuando se atraviesa el umbral que nos separa física, simbólica y moralmente de los otros. Por ello, no es necesario sentir asco sino manifestar que éste se siente, pues lo que se pretende es provocar una reacción en los otros, expresarles que forman parte de nuestras evaluaciones negativas y que son inferiores. El asco sirve para juzgar la inferioridad de los otros, es parte de los recursos identitarios y del mantenimiento incuestionable de jerarquías mínimas y cotidianas.

A modo de glosa: una mirada sociológica puede decantar cómo en el ámbito corpóreo afectivo se encuentran las complicidades más soterradas e imperceptibles de las desigualdades, las jerarquías, los aprecio y los desprecios de una sociedad. Ahí donde nos creemos ciudadanos ejemplares, tolerantes y abiertos al juego de las interpretaciones, aparece la sociedad hecha cuerpo, la sociedad naturalizada y ordenada de manera que aparenta inmutabilidad y evidencia objetiva de ser así. ¿Cómo aceptar al otro si apesta, es desagradable, no habla bien y se mueve torpemente? ¿Cómo incorporar su música a nuestro repertorio si el sonido es *antinatural* y ruidoso? ¿Cómo admitirlo si su presencia es asquerosa?

La intención de este argumento no es dar una “salida” a las contradictorias cohabitaciones contemporáneas, es mucho más mesurada: propongo privilegiar una dimensión específica de lo social que a fuerza de su carácter habitual y familiar generalmente pasamos desapercibida. Tras las huellas de Simmel, busco destacar aspectos aparentemente de “mínima monta” que se conectan con procesos altamente sofisticados de la constitución de lo social. En concreto, he querido mostrar cómo dichas

experiencias son recursos identitarios y jerarquizantes que dejan su huella en cicatrices sensibles. Hace algunos años Alvin Gouldner señalaba cómo en la sociología había una tradición que se arriesgó a tratar la otra cara de los grandes temas sociológicos, lo grotesco, indigno, fugaz, bajo, carnal. ¿Qué podía ser más indigno que una mirada sociológica al significado del vómito, las arcadas o algunos fluidos corporales? Revitalizar dicha herencia sociológica aún puede rendir frutos explicativos. 

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, Diane (2000). *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama.

Aguado, Carlos (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Becker, Howard (1971). *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

Benjamin, Walter (1988). *Dirección única*, Madrid, Alfaguara.

Berman, Marshall (1997). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI Editores.

Bourdieu, Pierre (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.

Collins, Randall (2009). *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos/UAM-Azcapotzalco/UNAM-FCPyS/Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Conapred (2005). *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*.

Corbin, Alain (2002). *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.

Davis, Mike (2004). “Un mundo de ciudades perdidas” en *Este País*, núm. 58, mayo, pp. 4-17.

Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI Editores.

- _____ (1978). *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza.
- Eco, Humberto (2007). *Historia de la fealdad*, Barcelona, Lumen.
- Elias, Norbert (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996). *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1998). *La civilización de los padres*, Bogotá, Norma.
- Goffman, Erving (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza.
- _____ (1991). *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*, Barcelona, Paidós.
- _____ (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1998). *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (2000). "Rubor y organización social" en *Sociologías de la situación*. Colección Genealogía del Poder, núm. 32, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- _____ (2003). *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, Siglo XXI Editores, pp. 1-21 y 23-42.
- Gouldner, Alvin. "Romanticismo y clasicismo: estructuras profundas de la ciencia social", en *La sociología actual. Renovación y crítica*, Madrid, Alianza, pp. 302-340.
- Le Breton, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____ (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____ (2002). *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____ (2007). *Antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Le Goff, Jacques, Nicolas Truong (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona.
- León, Emma (ed.) (2009). *Los rostros del otro*, Barcelona, Anthropos-CRIM.
- Marina, José Antonio, Marisa López (2005). *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama.
- Mead, George (1991). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós.
- Miller, Ian (1998). *Anatomía del asco*. Madrid, Taurus.
- Moore, Barrington (2001). *Pureza moral y persecución en la historia*, Barcelona, Paidós.
- Moreira, Hilia (1998). *Antes del asco. Excremento, entre naturaleza y cultura*, Montevideo, Ediciones Trilce.
- Muchembled, Robert (2002). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sabido, Olga (2009). "Sociología del extraño. Una perspectiva teórica desde el sentido y el cuerpo", tesis para obtener el grado de doctora en Ciencias Políticas y Sociales con Orientación en Sociología, México, UNAM.
- _____ (2008). "Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible" en *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, vol. XXVI, núm. 78, septiembre-diciembre, pp. 617-646.
- Simmel, Georg (1986a). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 tomos, Madrid, Alianza.
- _____ (1986b). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península.
- _____ (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (2003). *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, Buenos Aires, Gorla.
- Synnott, Anthony (2003). "Sociología del olor", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, año 65, núm. 2 (abril-junio), pp. 431-464.
- Thomas, William (2005). "La definición de la situación" en *Cuadernos de Información y Comunicación*, núm. 10, pp. 27-32.
- Vigarello, Georges (1991). *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial.
- Walton, Stuart (2005). *Humanidad. Una historia de las emociones*, México, Taurus.

RASTROS...


LAS HISTORIAS DEL PODER Y EL PODER DE LAS HISTORIAS

***El primer** lunes de septiembre de un año cualquiera, poco antes de las ocho y treinta de la mañana, noventa por ciento de los compatriotas (según cifras oficiales), cuya edad fluctúe entre seis y doce primaveras se prepara a celebrar el 'mes patrio'. En las escuelas que siguen al pie de la letra los dictados de la Secretaría de Educación Pública es un hecho: junto a sus desveladas madres, contagiadas por la infusión del espíritu nacional, los compañeritos de 6o "A" han preparado una larga procesión de pancartas y retratos de los próceres. Alguno de sus más aventajados condiscípulos seguramente dedicó la tarde anterior a memorizar una retahíla de datos y nombres que le prestarán un poco de su inmortalidad. Bandera y escolta lucirán moños negros para denunciar ese sentimiento que oscila entre el regocijo de la libertad y el duelo que provoca su precio. Y, como es de rigor, los demás asistentes, enfundados en una blancura de la que no quedarán sino recuerdos al final del día, ondean sus corazones para ofrecerlos al lábaro patrio.*



En las "izquierdosas" e irreverentes escuelas activas, mientras tanto, reina el caos por la despiadada visita de cierto inspector de salubridad cívica que amenaza ya con "cantar" ante las "más" altas autoridades. "El secretario—dice— se enterará de esto"; aunque, en realidad y a lo mucho, el único que reciba tan cruenta noticia sea el secretario del secretario de algún jefe de departamento. Aún así, ni tarda ni perezosa, la directora del plantel organiza lo inorganizable: el maestro de Ciencias Sociales se olvida de esa versión "marxista" que consiguió en un libro gratuito de historia impreso en Morelia, allá por los ochenta, y, como su contraparte de escasos doce años, empieza a repasar lo que desaprendió en la UAM, cuando tuvo que decidir entre el magisterio o la guerrilla. La alarma sísmica finge un simulacro para convocar rápidamente a todo su alumnado, 72 en total. Una vez congregados en el "área de seguridad", seis incautos improvisarán una escolta en la que, antes que el orgullo, primarán los regañadientes.

Finalmente, a eso de las nueve, entre las voces desordenadas que hacen mayor esfuerzo por seguir la versión transmitida en los megáfonos mal esparcidos por el patio de recreo, se escuchan por doquier los miles de desafinados himnos nacionales apenas descifrables. Una vez más, la lamentable lentitud con la que el sonido viaja, transmuta en canon a la obra de Nunó y González Bocanegra para dar al traste con la dramatización del patriotismo. “Rompan filas”, es lo último que se oye antes de que la algarabía se apodere de las almas desbocadas por la orden.

A juicio de algunos, lo que se ha consumado aquí es un verdadero acto cívico que impregnará para siempre las conciencias infantiles con el pundonor que provoca haber nacido bajo cielo mexicana. Para otros, aquello fue un festín ideológico que propicia y justifica las mayores patrañas de nuestra historia. Y, por supuesto, no faltará el desmemoriado que recrimine a la juventud esa falta de solemnidad que “en su tiempo” se habría pagado con sangre. Lo más probable, sin embargo, por no decir lo evidente, es que allí no haya pasado gran cosa, porque para noventa por ciento de los asistentes (según cifras no oficiales) la ceremonia no mereció atención alguna. A la hora de la hora, el compañerito que subió al altar de la heroicidad fue presa del pánico escénico y, entre el tartamudeo y la dificultosa lectura del manuscrito al que el sudor le arrancó la mitad de una fecha que ya no recuerda, estaba más preocupado por rescatar su imagen de la deshonra que le avecindaba. Las madres se dedicaron a disparar miradas contra sus retoños a fin de que no las hicieran pasar vergüenzas frente a sus congéneres. El maestro de Educación Física, que de reojo certifica sus indudables logros en los menesteres de las marchas y escoltas, se la pasó intentando conquistar a la maestra de quinto grado, mientras que ésta buscaba la forma de quitarse de encima a su musculoso admirador. Y, por último, todos aquellos cuyas mentes debían estar tan en blanco como su vestimenta no hacían más que planear la estrategia para terminar el nivel cuatro del Mario Bross, o pensar y repensar en lo maravilloso que sonaría el Himno Nacional si fuera Tatiana, y no este taradito, a quien se le hubiera permitido la interpretación. 

Notas para una historia de la psicología social en México

José Medina Echevarría y la psicología social

MARÍA DE LA LUZ JAVIEDES ROMERO



La conciencia interrogativa del hombre puede dirigirse al estudio y conocimiento de esa vida social que se le presenta vacilante y casi en ruinas, con el propósito de conocer cuáles son esos procesos internos y las causas de tal estado de cosas, o puede el hombre, al volver la mirada sobre sí mismo, en pretensión angustiada de conocer su propio y profundo destino, dar en algún momento con su ser social y derivar su atención, aunque sea un instante, hacia lo que constituye ese ser social de su propia vida.

La sociología nace en el momento de las revoluciones liberales en Europa, en las crisis, en diversos lugares, lo cual revela la unidad de una actitud tanto como su necesidad y sentido [...] supone [...] la reflexión de una sociedad sobre sí misma en una época crítica

Esta historia tiene que ver con varias historias y personajes; también con la psicología social, sobre todo. En particular roza cuestiones en las que pocas veces se repara, o casi nunca. Una de ellas se refiere a dar por sabida o como establecida la diferenciación de la psicología



social respecto a la sociología. Lo que en ocasiones no se advierte es que la propia sociología en su proceso de constitución como campo especial del conocimiento dedicó tiempo y reflexión a separarse de la psicología y de la psicología social, todavía mucho tiempo después de que Durkheim definiera como objeto de estudio de la sociología al *hecho social*. Esto no importaría tanto si no fuera porque al colocarse en el pensamiento sociológico temprano se aprecia cómo se pensaba lo psicosocial y lo importante que resultaba establecer la frontera entre ambas disciplinas. Otra tiene que ver con algo que nos atañe de cerca. En nuestra sociedad, en las élites ilustradas, no se pone en duda el efecto del exilio español en la

ciencia, la filosofía... en fin. No tan sabido es que la psicología social ocupó un lugar en el pensamiento de José Medina Echavarría; tan importante la consideró este exiliado español que la incluyó como seminario en los cursos del Centro de Estudios Sociológicos y en un apartado de su libro *Panorama de la sociología contemporánea*. Una más se refiere a la comprobación de que en México la psicología social puede tener una historia propia, esto es, relacionada pero no subsumida a la psicología y sociología. La temática enunciada, particularizada en este libro y su autor, son la materia de las presentes notas, así como las pistas halladas al tratar de saber más de él.



1. El acercamiento a José Medina Echavarría (en adelante ME) ocurrió durante la búsqueda de información acerca de Adolfo Posada (Oviedo, 1860-Madrid, 1944) a quien en virtud de su obra se le considera sociólogo ya en sentido estricto, renovador y difusor del pensamiento sociológico europeo y estadounidense en España; su influencia en la formación de la generación posterior se considera decisiva. En ella tuvo lugar privilegiado ME. La relación entre ambos fue de maestro-alumno, señalada por el reconocimiento y aprecio mutuo. Posada, quien había formado parte de su jurado de tesis del doctorado en Derecho (1930), lo invitó a impartir el curso de sociología (1933-1934) en la Universidad Central de Madrid, entonces se originó la *Memoria de la cátedra de*

Sociología. Este escrito, ya con el título de *Introducción a la sociología contemporánea*, formó parte de sus oposiciones a cátedra en la misma universidad. Para esta época, además de la jurisprudencia, ME se había formado también en la Universidad de París, en particular en el positivismo de Augusto Comte y la sociología de Émile Durkheim. Ya doctorado en Derecho, otra estancia, ahora en Marburgo, Alemania, lo llevó a adentrarse en el pensamiento de Heidegger y Dilthey y a definir su interés pleno por la sociología al entrar en contacto con el pensamiento sociológico de autores como Simmel, Tönnies, Freyer, Mannheim, y Max y Alfred Weber. Su cercanía a Posada le dio también la posibilidad de conocer la reflexión sociológica (Giddings, Small, Ward) y metodología estadounidenses.

Nació ME en 1903. Su juventud había transcurrido en el estudio sí, pero también en el clima del conflicto y la crisis de la sociedad europea y española: guerra mundial, dictadura de Primo de Rivera, derrota de la República, guerra civil, y luego, el exilio. Después de varias vicisitudes llegó a México en mayo de 1939, donde su acción habría de ser fundamental para el conocimiento, la enseñanza y la difusión de la teoría social de la época. Permaneció en este país hasta 1946; durante tiempo se desempeñó como profesor de sociología en la Universidad Nacional, colaboró en el Fondo de Cultura Económica, donde su amplio contacto con las ciencias sociales dio lugar a que se publicaran textos que pasarían a

formar parte del importante acervo de esta casa editorial. Se dio también a la tarea de traducir *Economía y sociedad*, de Max Weber, junto con Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, y de escribir la “Nota preliminar” de la primera edición en español (1944); también en ese año apareció su traducción de *Diagnóstico de nuestro tiempo*, de Kart Mannheim, entre otras traducciones; fundó, al lado de Daniel Cosío Villegas, en 1943, el Centro de Estudios Sociales en el Colegio de México, del cual también fue director.

Ya en el primer plan de trabajo que ME elaboró en 1940, a petición del Patronato de la Casa de España, está presente la psicología social. Además de los cursos de sociología que habría de impartir en la Facultad de Derecho y en la Escuela de Economía, se dedicaría a otro de psicología social, junto con Juan Roura Parella, en la Facultad de Filosofía y Letras; también es objeto de uno de los cursos que cada uno desarrollaría en cinco conferencias: “La psicología social, desarrollo, objeto y métodos”, es el nombre que llevó. Así, en la perspectiva de ME, esta disciplina era equiparable en importancia a la sociología y otras ciencias sociales. No fue todo. En los documentos relativos a la fundación del Centro de Estudios Sociológicos se establecía que los estudios de disciplinas sociales básicas (sociología, economía y ciencia política), debían complementarse con conocimientos de psicología social, de la historia de las ideas filosóficas y de antropología.

Y caben las preguntas: ¿en qué sentido era indispensable incluir a la psicología social?, ¿en razón de qué la incluía en sus programas?, ¿cómo la consideraba? Los datos citados sólo indican su presencia, que ya es bastante; para saber algo más, quizá se requiere indagar en su libro *Panorama de la sociología contemporánea*, versión revisada y acabada de aquel texto que se había concebido como memoria de cátedra. Y es aquí, en esta obra, donde aparece el “Apéndice sobre la psicología social”. Cuando en 1940 la publicó La Casa de España en México, la escasez de textos especializados y actuales en este campo lo convirtieron en base de sus propios cursos y seminarios, y probablemente también de otros.

Quienes han estudiado la trayectoria y obra de ME consideran que este texto todavía corresponde a la primera etapa de su obra, etapa donde enfrenta los problemas disciplinares relativos a la teoría, el objeto y el método de la sociología y lleva a cabo una amplia labor de difusión y enseñanza de la sociología alemana y estadounidense. La segunda etapa de su trabajo —clara ya a partir de 1960— estuvo dedicada a la problemática del desarrollo, la modernización y el cambio social en América Latina y por su vinculación con organismos internacionales y regionales dedicados a ello, como la CEPAL y el ILPES. Lo anterior sin abandonar su interés por la docencia y la formación especializada en ciencias sociales: en 1957 fue el primer director e iniciador de la Fa-

cultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso).

En una mirada a los índices o tablas de contenido, que en el lapso de seis años elaboró y modificó el autor para esta obra, resaltan dos constantes temáticas que llaman la atención: sociología y psicología e individuo y colectividad. Sólo en la última versión, la de 1940, aparece el “Apéndice sobre la psicología social”. Es evidente, como ocurre también en un texto de Posada (*Sociología contemporánea*) que todavía para esta época se reflejaba en el pensamiento hispánico la preocupación por configurar y adoptar un pensamiento nítidamente sociológico, esto es, que la sociología se diferenciara también de la psicología y de la psicología social, como ya lo había venido haciendo respecto a la filosofía social. Con esta mirada crítica examina ME a los autores que incluye en su libro. Generaciones posteriores y actuales no han enfrentado la problemática referida a la constitución de un pensamiento disciplinar propio; salvo excepciones, se han topado, y se ha tomado como bueno, con lo ya elaborado, sin reflexión alguna o con muy poca.

2. De la materia psicología social trata este apartado; se pretende recuperar y exponer las tesis básicas que al respecto van apareciendo en distintos capítulos del libro como una manera de ilustrar distinciones y relaciones interdisciplinarias, o especificidades que marca el propio autor.

- La mención a la psicología social aparece ya en el segundo capítulo: “Materias y división de la sociología”. ME toma como punto de partida una propuesta elaborada por Andreas Walter para ordenar polémicas y sistematizar las discusiones respecto a la sociología como ciencia. Este debate intradisciplinar puede parecer irrelevante quizá, lo que sorprende es que se asevere que la psicología social, la teoría de las relaciones y la teoría de las estructuras sean constituyentes de la “Sociología en estricto sentido o sociología teórica” (p. 86). Si bien tal afirmación es problemática e incorrecta, aún persisten teorías con base psicológica, y en algunas cuestiones no es dable una distinción nítida entre sociología y psicología social —juzga ME—. ¿Qué se puede agregar a lo anterior? Difícilmente la disciplina ha sido considerada tan sustantiva.
- Más pertinentes le parecen a ME las tesis que convergen en una delimitación del objeto propio de la sociología, lo cual es parte de una sociología general, teórica, que defina lo social y sus formas particulares de expresión. La sociabilidad se coloca en este plano en tanto se entiende como un modo de ser y existencia, como las distintas maneras en que los hombres se agrupan y se relacionan; este proceso de socialización es un hecho de la sociedad que exige estudiar sus condiciones, formas y resultados, esto es, los procesos y estructuras que implica. Aquí se plantea una cuestión crucial para la psicología social de hoy: si se pensara lo psicológico a partir de la sociabilidad como dada y, en un esfuerzo, se distinguiera “lo psicológico”, ¿qué sería ello?
- Las corrientes psicológicas de la sociología. Resulta extraño el enunciado cuando lo familiar es la distinción categórica entre psicología social psicológica y sociológica, según sea el énfasis o posición que se adopte. Se requiere aclarar estas líneas iniciales: una vez concluido el capítulo dedicado a los fundadores de la sociología, ME adopta una forma de exposición que atiende al desarrollo y las escuelas de pensamiento en sociología, organizados en países. Se tiene entonces la sociología francesa, la sociología alemana, la sociología anglo-americana y la sociología italiana. A lo largo de los diferentes capítulos se va a conocer que la frase “sociología psicológica” se refiere a la fundamentación misma de la sociología. Y la pregunta irrumpe: ¿cuáles son esas corrientes de pensamiento?, ¿qué autores incluyen? En mucho son antiguos conocidos: forman parte de una historia de la psicología social ahora desde la perspectiva de un sociólogo. La negación, o puesta en duda, del origen psíquico de la sociedad, el psicologismo de ese pensamiento sociológico inicial, o su mezcla, proporciona claves para llegar a distinguir esa sustancia llamada psique desde la antigüedad. Es posible

que a ello se refieran “los residuos” de los que se ocupa Pareto, por cierto, único autor que incluye ME en el capítulo dedicado a la sociología italiana y lo califica más cercano a la psicología social que a la sociología.

Para ilustrar el debate: una vez analizada la independencia del hecho social de la voluntad individual, ME presenta a quien considera el formulador de principios que representan la dirección psicológica individualista en la sociología, antagonista de Durkheim. Se trata, desde luego, de Gabriel Tarde. Por ello sus principios forman parte de la psicología social y quedaron en ella para siempre, afirma M.E y es así porque en Tarde “el punto de partida de toda la actividad social lo forman las creencias y deseos de los individuos en su relación recíproca” (p. 141). El énfasis de la distinción radica en que lo social no es reductible a lo psíquico y, es dable agregar: lo inverso tampoco se podría sustentar, aunque se caiga en ello con frecuencia. Y surge la duda: ¿cabe la posibilidad?

Quizá lo más representativo del surgimiento de las tesis psicológicas en sociología se ubique en la sociología anglosajona. De acuerdo con ME, es donde aparece una sociología psicológica, en particular en el trabajo de E. A. Ross, Ch. H. Cooley y Ch. A. Elwood. En esta época y en torno a la obra de estos autores se inicia el predominio de una fundamentación psicológica de la sociedad que viene a ser una renovación del pensamiento sociológico producido hasta el momento. Incluso

se llega a señalar el texto de Cooley, *Social Organization*, como el signo de un nuevo periodo alejado ya del antiguo enciclopedismo y evolucionismo. Todo ello —considera ME— contribuyó a que la psicología social se empezara a pensar de una forma independiente, distinta, de la psicología y de la sociología. Oportunidad que se dejó pasar. Resulta casi inimaginable hoy que la psicología social posea tal reconocimiento, que se le incluya como interlocutora y participe del conocimiento de lo humano y de la sociedad. ¿Cómo entenderlo y, lo más importante, cómo recuperar este momento de la historia misma si ni siquiera lo reconocemos? Razones puede haber muchas, imperialismo ideológico incluido. También se puede aplicar a la psicología social de hoy lo que ya ME enjuiciaba de la sociología estadounidense: la preocupación por el acopio de datos, la falta de sistema y profundidad. Es decir: no pensar ni reflexionar disciplinadamente. La sociología estadounidense casi se disolvió en la psicología social y se trató de resolver mediante una sociología empirista, cuantitativa, que enfatizaba la teoría de los grupos y dejaba fuera o de lado los aspectos estructurales. También se volvió behaviorista. Parece que a la psicología social le ocurrió algo similar.

Para ME resulta imprescindible lo psicológico en el estudio de la sociedad; si la sociología estudia la realidad social y las formas de vida, si éstas son formas sociales, si tanto las estructuras sociales e históricas, como los

fenómenos colectivos, las meras relaciones, todo está compenetrado por los contenidos psíquicos, éstos deben ir a la par de la explicación sociológica y ésta se tendrá que apoyar en la psicología social. No obstante, reiteraba: no se puede retornar a una confusión entre ambas a pesar de que toda estructura e institución social tiene una coloración psíquica propia, contenido psíquico y forma social se condicionan recíprocamente.

3. Una vez analizado el pensamiento sociológico, deslindada la sociología de la psicología y de la psicología social, reconocidas sus relaciones y la cercanía e importancia de esta última y planteada la historicidad de lo social, de los procesos sociales, ME incluye el “Apéndice sobre la psicología social”. La argumentación respecto a su necesidad ya la había desarrollado a lo largo de las páginas precedentes y en relación con distintos autores, siempre en el límite disciplinar o reconociendo la dificultad para marcarlo. Ahora va a preguntarse específicamente acerca de las relaciones intersíquicas, de los productos de esas relaciones intersíquicas (los grupos, por ejemplo, en tanto no son mera resultante de las manifestaciones psíquicas de sus componentes) y las transformaciones de la psique individual al entrar en contacto con los fenómenos sociales y colectivos. Conviene en que dos son los problemas constituyentes de la psicología social: el que se refiere al contenido social de la vida psí-


quica individual y el que se dirige al contenido psíquico de la vida social. Esta diferencia lleva a nomenclatura distinta para cada una y la atribuye al autor Stoltenberg, quien a la primera la llamó sociopsicología y a la segunda, *psicosociología*. Una psicología social individual que considera lo social como un estímulo, donde el problema es la conformación de la psique individual; otra, una psicología colectiva. A ME esta nomenclatura le parece discutible. Hoy, esta división está naturalizada, institucionalizada, ya no da lugar a la reflexión ni a la duda de que *así es*. Lamentable, se puede juzgar.

Finaliza el “Apéndice sobre la psicología social” con la enumeración de puntos de investigación acerca de las relaciones con la sociología (p. 241) y que ME retoma de Andreas Walter:

- 1° predisposición hereditaria social del individuo,
- 2° motivaciones fundamentales de la personalidad social cultural ya desarrollada,
- 3° espíritu de grupo y espíritu objetivo,
- 4° procesos objetivos, tanto entre los individuos como de éstos con los grupos y de los grupos y estructuras entre sí,
- 5° estructuras.

Pero ésta es una tarea abierta hacia el futuro que ni con mucho se encuentra realizada en el momento presente.



En este texto se ha tratado de presentar a un sociólogo que respetaba y creía en la psicología social; su libro *Panorama de la sociología contemporánea*, sus cursos y seminarios así lo demuestran. El trabajo de José Medina Echavarría es parte de la historia de la psicología social en México, una historia por elaborarse. ME dejó México y partió a Puerto Rico en 1946; el Centro de Estudios Sociales ya había cancelado sus actividades poco tiempo antes y años después se refundaría como Centro de Estudios Sociológicos. Su trabajo posterior estuvo dedicado a la problemática del desarrollo, modernización y cambio social en América Latina, se vinculará con organismos internacionales y regionales dedicados a ello, como la CEPAL y el ILPES. Lo anterior sin abandonar su interés por la docencia y la formación especializada en ciencias sociales: en 1957 había sido el primer director e iniciador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Seguiría comprometido con una sociología histórica, concreta, circunstanciada, como se expresó en su dedicación a los problemas del desarrollo de la sociedad, no se conformaba sólo con comprenderla. Murió en Santiago de Chile, en 1977. 

Los epígrafes y las citas provienen del libro: Echavarría, J.M. (2008). *Panorama de la sociología contemporánea*. México El Colegio de México. Segunda edición. (Primera edición: 1940, La Casa de España en México.) La historia del texto, los índices, los temas,

los cambios, así como la semblanza del autor aparecen en el documentado *Estudio Introductorio*, elaborado por L.A. Moya López y J.J. Morales Martín, que aparece en la edición citada, páginas 11-76.

Stoltenberg, al igual que muchos otros autores referidos por ME, no aparece en la bibliografía de la obra de referencia. Se trata de Hans Lorenz Stoltenberg (Alemania, 1888-1963) y es posible que la distinción entre sociopsicología y psicopsicología se halle en su libro *Soziopsychologie; Erster Teil der Sozialpsychologie*, publicado en dos volúmenes, en 1914 en Berlín. Respecto a Andreas Walther, quien tanto pensaba en la psicología social, por el momento sólo se anota que fue sociólogo alemán (1879-1960).

Juan Roura-Parella (1897-1983) requiere párrafo aparte. Transterrado, igual que Medina Echavarría, durante un temporada en México. Maestro, traductor y difusor del pensamiento de W. Dilthey y de E. Spranger; se dedicó a la psicología y en especial a la pedagogía, en tanto ciencias del espíritu. Su tesis doctoral, *Educación y ciencia*, fue publicada por La Casa de España en México, en 1940. Además del curso de psicología social, impartió en esta época Constitución y jerarquía del alma, Escuelas contemporáneas de Psicología, Wolfgang Köhler y la Psicología de la forma, psicología de Dilthey fuera en La Casa de España o en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Concluida la segunda guerra mundial, residió en Estados Unidos. Habría que seguir su rastro.

Suscripciones

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

DEPÓSITO BANCARIO

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

TRANSFERENCIA BANCARIA

Scotiabank
CLABE: 044180001001199620

Realizado el pago, envía a **elalmapublica@elalmapublica.net** la siguiente información:

Nombre Completo

Dirección

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

Dirección electrónica (para informarte sobre tu envío)

Ficha de depósito escaneada o aviso de transferencia bancaria



Colaboradores

Rodolfo Suárez Molnar. Profesor Titular en el Departamento de Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa.

Víctor Alejandro Polanco Frías. Investigador Asociado del Centro de Estudios Genealógicos sobre la Cultura de México y América Latina, A. C., e Investigador del Grupo Académico Marcilio Ficino, Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Salvador Arciga Bernal. Profesor Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

N. Patricia Corres Ayala. Profesora de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Marisol De Diego Correa. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Andrés Ramírez Ruíz. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ángel Eduardo Velasco Rojano. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Carla Hernández Aguilar. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Olga Sabido Ramos. Doctora en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Profesora-Investigadora de la UAM Azcapotzalco.

María De La Luz Javiedes Romero. Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México .

Integrantes

DIRECTORA EDITORIAL

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

COMITÉ EDITORIAL

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

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

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

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

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

Jahir Navalles Gómez. Profesor Asociado 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 Estudios Socio-Espaciales.

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





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



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, MIGUEL ÁNGEL DE QUEVEDO

WWW.ELALMAPUBLICA.NET

REVISTA EL ALMA PUBLICA



7 151060 001551